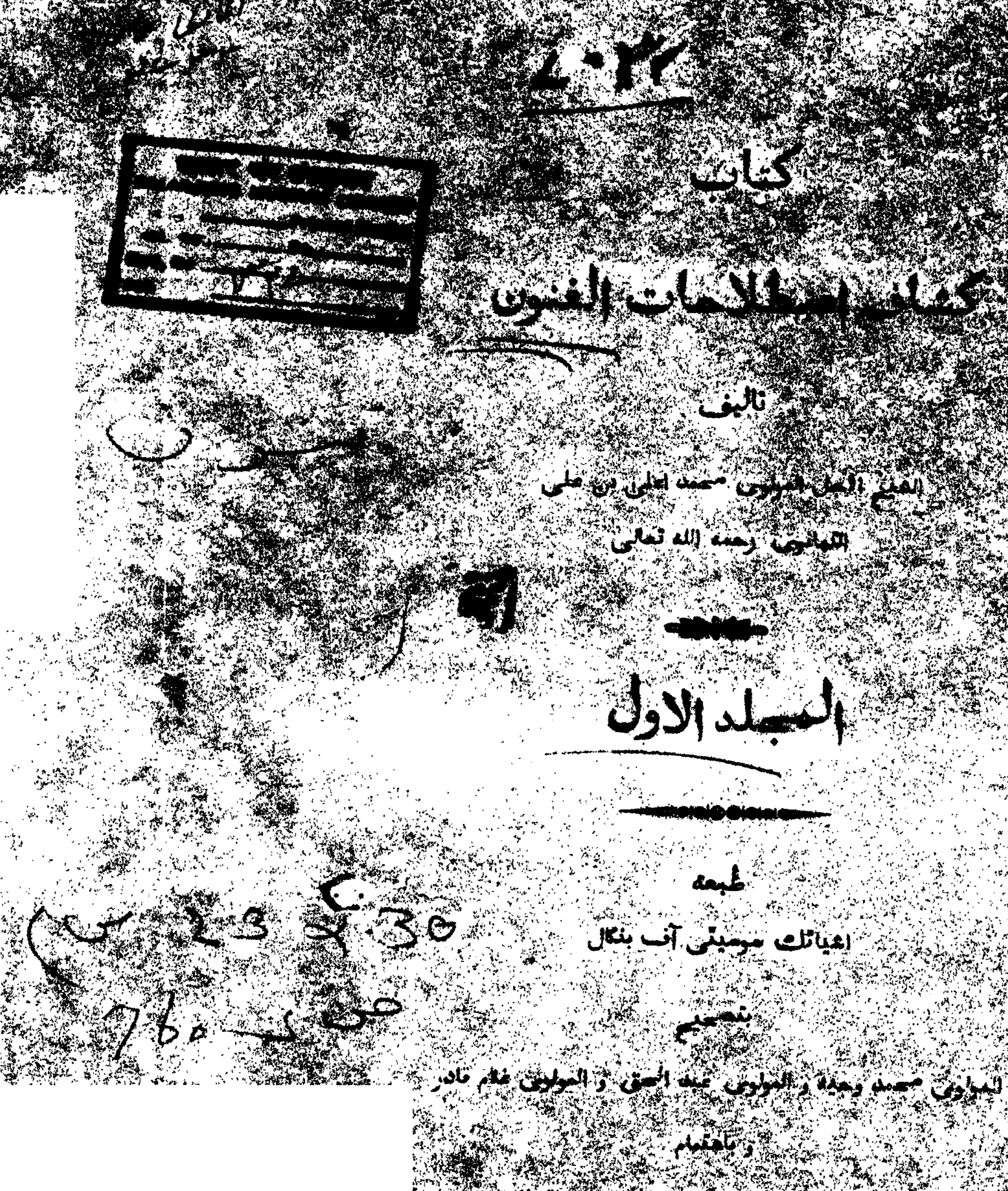


كتاب
كشاف اصطلاحات الفنون

تاليف

الشيخ الاجل المولوي محمد اعلى بن علي

التهانوي رحمه الله تعالى

المجلد الاول

طبعه

اشياتك سوسيتي آف بنگال

بتصحيح

المولوي محمد وجيه و المولوي عبد الحق و المولوي غلام قادر

و باهتمام

الويس اسپرنگر التيرولي و وليم ناسو ليس الايرلندي

كلكته

سنه ١٨٦٢ ع

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لمن خلق اللغات المختلفة في الالسنة ● و الصلوة على رسوله افصح العرب والعجم في آخر الازمنة ● وعلى آله المبلغين فصاحة كلامه في حديثهم الى سائر الامكنة ● اما بعد فهذا مجموع اللغات الواقعة في الفن الاول من هذا الكتاب على خلاف ترتيب وضعه في الخط و الكتاب فاعتبر فيه الاول مع الثاني من حروف اللغات مع رعاية ترتيب الثالث و الرابع حسب الستطاعات بلا رعاية الاصل و الماخذ ليحصل سهولة الماخذ فيسهل اخراجها على الطالبين و يسرع وجدانها الى الراغبين ●

باب الهمزة الممدودة

باب الباء الموحدة

باب التاء المثناة الفوقية

باب الثاء المثلثة

باب الجيم

باب الحاء المهمله

باب الخاء المعجمة

باب الدال المهملة

باب الذال المعجمة

باب الراء المهملة

باب الزاء المعجمة

باب الشين المعجمة

باب الصاد المهملة

باب الضاد المعجمة

باب الطاء المهملة

باب الظاء المعجمة

باب العين المهملة

باب الغين المعجمة

باب الفاء

باب الكاف

باب اللام

باب الميم

باب النون

باب الواو

باب الهاء

باب الياء المثناة التحتية

ثم هذا مجموع اللغات الواقعة في الفن الثاني من الكتاب المشتمل على بعض اللغات العجمية المفيدة للالباب على ما رتبه المولف الحاذق وهو ترتيبنا الذي مرّ في المجموع السابق

باب الالف

باب الباء العربية

باب الحاء المهملة

باب الخاء المعجمة

باب الدال المهملة

باب الراء المهملة

باب الزاء المعجمة

باب السين المهملة

باب اللام

باب الميم

باب النون

باب الهاء

باب الياء المثناة التحتية

تم فهرست مجموع اللغات الواقعة في الكتاب
بتوفيق الملك الوهاب الميسر للصعاب ٭
في تاريخ ٦ شهر رجب سنة ١٢٧٨
الهجرية مطابقا لتاريخ ٨ شهر
جنوري سنة ١٨٦٢
العيسوية

بســـــــم الله الرحمـن الرحـيم

الحمد لله الذي خلق الانسان و علمه البيان وخصّصه بروايع الاحسان و ميزه بالعقل الغريزي و اتم العرفان و الصلواة على من وجوده رحمة للعالمين محمد رسول الملائكة و الثقلين اجمعين افضل مجموع الملائكة و المرسلين و على آله و اصحابه الذين بهم طلع شمس الحق واشرق وجه الدين و اضمحل ظلام الباطل و لمع نور اليقين و بعد يقول العبد الضعيف محمد على بن شيخ علي بن قاضي محمد حامد بن مولانا اتقى العلماء محمد صابر الفاروقي السني الحنفي التهانوي ان اكثر ما يحتاج به في تحصيل العلوم المدوّنة والفنون المروجة الى الاساتذة هو اشتباه الاصطلاح فان لكل اصطلاح خاص به اذا لم يعلم بذلك لا يتيسر للشارع فيه الاهتداء اليه سبيلا والى انغمامه دليلا فطريق علمه إما الرجوع اليهم او الى الكتب التي جمع فيها اللغات المصطلحة كبحر الجواهر و حدود الامراض في علم الطب و اللطائف الاشرفية ونحوه في علم التصوف ولم اجد كتابا حاويا لاصطلاحات جميع العلوم المتداولة بين الناس وغيرها و قد كان يختلج في صدري آوان التحصيل ان أوُلف كتابا وافيا لاصطلاحات جميع العلوم كافيا للمتعلم من الرجوع الى الاساتذة العالمين بها كي لايبقى حينئذ للمتعلم بعد تحصيل العلوم العربية حاجة اليهم الامن حيث السند عنهم تبركا وتطوعا فلما فرغت من تحصيل العلوم العربية و الشرعية من حضرة جناب استاذي ووالدي شمرت عن ساق الجد الى اقتناء ذخائر العلوم الحكمة الفلسفية من الحكمة الطبعية و الالهية و الرياضية كعلم الحساب و الهندسة و الهيئة و الاسطرلاب ونحوها فلم يتيسر تحصيلها من الاساتذة فصرفتُ شطرا من الزمان الى مطالعة مختصرا تها الموجودة عندي فكشفها الله تعالى عليّ فاقتبست منها المصطلحات آوان المطالعة و سطرتها على حدة على حدة في كل باب باب يايق بها على ترتيب حروف التهجي كي يسهل استخراجها لكل احد وهكذا اقتبست من سائر العلوم فحصلت في بضع سنين كتابا جامعا لها و لما حصل الفراغ من تسويدها سنة الف و مائة و ثمانية و خمسين جَعَلْتُهُ موسوما و ملقبا بكشاف اصطلاحات الفنون و رتبته على فنين فن في الالفاظ

العربية و من الالفاظ العجمية و لما كان للعلوم المدونة نوع تقدم على غيرها من حيث انا اذا قلنا هذا اللفظ في اصطلاح النحو موضوع لكذا مثلا وجب لنا ان نعلم النحو اولا و كان ذكرها مجموعة موجبا للايجاز و الاختصار و التسهيل على النظار ذكرتها في المقدمة فنقول مستعينا بالوهاب العلام * **المقدمة** * في بيان العلوم المدونة وما يتعلق بها * العلوم المدونة * وهي العلوم التي دونت في الكتب كعلم الصرف و النحو و المنطق و الحكمة ونحوها * اعلم * ان العلمآء اختلفوا فقيل لا يشترط في كون الشخص عالما بعلم ان يعلمه بالدليل و قيل يشترط ذلك حتى لو علمه بلا اخذ دليل يسمى حاكيا لا عالما و اليه يشير كلام المحقق عبد الحكيم في حاشية فوائد الضيائية حيث قال من قال العلم عبارة عن العلم بالمسائل المدللة جعل العلم بالمسائل المجردة حكاية لمسائل العلوم و من قال انه عبارة عن المسائل جعله علما انتهى * وبالنظر الى المذهب الاول ذكر المحقق المذكور في حواشي الخيالي من ان العلم قد يطلق على التصديق بالمسائل و قد يطلق على نفس المسائل و قد يطلق على الملكة الحاصلة منها و ايضا مما يقال كتبت علم فلان اوسمعته او يحصر في ثمانية ابواب مثلا هو المعني الثاني و يمكن حمله على المعني الاول ايضا بلا بعد لان تدوين المعلوم بعد تدوين العلم عرفاوا ما تدوين الملكة فمما ياباه الذوق السليم انتهى وما يقال فلان يعلم النحو مثلا لا يراد به ان جميع مسائله حاضرة في ذهنه بل يراد به ان له حالة بسيطة اجمالية هي مبدأ لتفاعيل مسائله بها يتمكن من استحضارها فالمراد بالعلم المتعلق بالنحو ههنا هو الملكة و ان كان النحو عبارة عن المسائل هكذا يستفاد من المطول و حواشيه * و بالنظر الى المذهب الثاني قال صاحب الا طول في تعريف علم المعاني اسماء العلوم المدونة نحو علم المعاني تطلق على ادراك القواعد عن دليل حتى لوادركها احد تقليد الا يقال له عالم بل حاك ذكره السيد السند في شرح المفتاح وقد تطلق على معلوماتها التي هي القواعد لكن اذا علمت عن دليل و ان اطلقوا و على الملكة الحاصلة من ادراك القواعد مرة بعد اخرى اعني ملكة استحضارها متي اريد لكن اذا كانت ملكة ادراك عن دليل و ان اطلقوا كما يقتضيه تخصيص الاسم بالادراك عن دليل كمالا يخفي وكذلك لفظ العلم يطلق على المعاني الثلثة لكن حقق السيد السند انه في الادراك حقيقة و في الملكة التي هي تابعة للادراك في الحصول ووسيلة اليه في البقآء و في متعلق الادراك الذي هو المسائل اما حقيقة عرفية او اصطلاحية او مجاز مشهور و في كونه حقيقة الادراك نظر لان المراد به الادراك عن دليل لا الادراك مطلقا حتى يكون حقيقة انتهى وقال ابوالقاسم في حاشية المطول ان جعل اسمآء العلوم المدونة مطلقة على الاصول و القواعد و ادراكها و الملكة الحاصلة على سواء و كذا لفظ العلم صح ثم انهم ذكروا ان المناسب ان يراد بالملكة ههنا كيفية للنفس بها يتمكن من معرفة جميع المسائل يستحضر بها ما كان معلوما مخزونا منها و يستحصل ما كان مجهولا لا ملكة الاستحضار فقط المسماة بالعقل بالفعل اذ الظاهر ان من تمكن من معرفة جميع مسائل علم بان يكون عنده مايكفيه في تحصيلها يعد

عالما بذلك العلم من غير اشتراط العلم بجميعها فضلا عن صيرورتها مخزونة ولا ملكة الاستحصال فقط المسماة بالعقل بالملكة لانه يلزم حينئذ ان يعدعا لما من له تلك الملكة مع عدم حصول شيئ من المسائل فالمراد بالملكة اعم من ملكة الاستحضار و الاستحصال قال في الاطول المراد ملكة الاستحضار لا الملكة المطلقة و عدم حصول العلم المدون لاحد و هو يتزايد يوما فيوما ليس بممتنع ولا بمستبعد فان استحالة معرفة الجميع لا ينافي كون العلم سببالها وتسمية البعض فقيها اونحويا او حكيما كناية عن علوشانه في العلم بحيث كانه حصل له الكل وبالجملة فملكة الاستحصال ليست علما و انما الكلام في ان ملكة استحضار اكثر المسائل مع ملكة استحصال الباقي هل هو العلم ام لا فمن اراد ان يكون اطلاق الفقيه على الائمة حقيقة مع عجزهم عن جواب بعض الفتاوى التزم ذلك و اما على ما سلكنا من ان الاطلاق مجازي فلا يلزمه * التقسيم * اعلم ان ههنا اى في مقام تقسيم العلوم المدونة التي هي اما المسائل او التصديق بها تقسيمات على ما في بعض حواشي شرح المطالع و قال السيد السند ان بمعنى ملكة الادراك تناول العلوم النظرية * الاول * العلوم اما نظرية اى غير متعلقة بكيفية عمل و اما عملية اى متعلقة بها فالمنطق و الحكمة العملية و الطب العملي و علم الخياطة كلها داخلة في العملي لانها با سرها متعلقة بكيفية عمل اما ذهني كالمنطق اوخارجي كالطب مثلا توضيحه ان العملي و النظري يستعملان لمعان احدها في تقسيم العلوم مطلقا كما عرفت و ثانيها في تقسيم الحكمة فان العملي هناك علم بما يكون وجوده بقدرتنا و اختيارنا و النظري علم بما لا يكون وجوده بقدرتنا و اختيارنا و ثالثها ما ذكر في تقسيم الصناعات من انها عملية اى يتوقف حصولها على ممارسة العمل او نظرية لا يتوقف حصولها عليها و على هذا فعلم الفقه و النحو و المنطق و الحكمة العملية و الطب العملي خارجة عن العملي اذ لا حاجة في حصولها الى مزاولة الاعمال بخلاف علوم الخياطة و الحياكة و الحجامة لتوقفها على الممارسة و المزاولة و العملي بالمعني الاول اعم من العملي المذكور في تقسيم الحكمة لانه يتناول ما يتعلق بكيفية عمل ذهني كالمنطق ولا يتناوله العملي المذكور في تقسيم الحكمة لانه هوا لباحث عن احوال ما لاختيارنا مدخل في وجوده مطلقا او الخارجي و موضوع المنطق معقولات ثانية لا يحاذي بها امر في الخارج و وجودها الذهني لا يكون مقدورا لنا فلا يكون داخلا في العملي بهذا المعنى و اما العملي المذكور في تقسيم الصناعات فهو اخص من العملي بكلا المعنيين لانه قسم من الصناعة المفسرة بعلم متعلق بكيفية العمل سوآء حصل بمزاولة العمل اولا فالعملي بالمعني الاول نفس الصناعة و بالمعني الثاني اخص من الاول لكنه اعم من هذا المعنى الثالث لعدم المزاولة ثمه بخلافها ههنا * الثاني * العلوم اما آلية او غير آلية لانها اما ان لا تكون في انفسها آلة لتحصيل شيئ آخر بل كانت مقصودة بذواتها او تكون آلة له غير مقصودة في انفسها الثانية تسمى آلية و الاولى تسمى غير آلية ثم انه ليس المراد بكون العلم في نفسه آلة ان الآلية ذاتية لان الآلية للشيئ تعرض له بالقياس الى غيره وما هو كذلك ليس ذاتيا بل

المراد انه في حد ذاته بحيث اذا قيس الى ما هو آلة يعرض له الآلية و لا يحتاج في عروضها له الى غيره كما ان الامكان الذاتي لا يعرض للشيء الا بالقياس الى وجوده و التسمية بالآلية بناء على اشتمالها على الآلة فان العلم الآلي مسائل كل منها مما يتوسل به الى ما هو آلة له و هو الاظهر ان لا يتوسل بجميع علم الى علم ثم اعلم ان مودى التقسيمين و احد اذ التقسيمان مثلا زمان فان ما يكون في حد ذاته آلة لتحصيل غيره لابد ان يكون متعلقا بكيفية تحصيله فهو متعلق بكيفية عمل و ما يتعلق بكيفية عمل لابد ان يكون في نفسه آلة لتحصيل غيره فقد رجع معنى الآلي الى معنى العملي و كذا ما لا يكون آلة له كذلك لم يكن متعلقا بكيفية عمل و ما لم يتعلق بكيفية عمل لم يكن في نفسه آلة لغيره فقد رجع معنى النظري و غير الآلي الى شيء واحد ثم اعلم ان غاية العلوم الآلية اى العلة الغائية لها حصول غيرها و ذلك لانها متعلقة بكيفية عمل و مبينة لها فالمقصود منها حصول العمل سواء كان ذلك العمل مقصودا بالذات او مقصودا لامر آخر يكون هو غاية اخيرة لتلك العلوم و غاية العلوم الغير الآلية حصولها انفسها و ذلك لانها في حد انفسها مقصودة بذواتها و ان امكن ان يترتب عليها منافع اخرى فان امكان الترتب الاتفاقي بل وقوعه لا ينافي كون المرتب عليه مقصودة بالذات انما المنافي له قصد الترتب و الحاصل ان المراد بالغاية هي الغاية الذاتية التي قصدها المخترع الواضع لا الغاية التي كانت حاملة للشارع على الشروع فان الباعث للشارع في الشروع في العلوم الآلية يجوز ان يكون حصولها انفسها و في العلوم الغير الآلية يجوز ان يكون زايدا على انفسها فان قيل غاية الشيء علة له ولا يتصور كون الشيء علة لنفسه فكيف يتصور كون غاية العلوم الغير الآلية حصولها انفسها قيل الغاية تستعمل على وجهين احدهما ان تكون مضافا الى الفعل وهو الاكثر يقال غاية هذا الفعل كذا و حينئذ تكون الغاية مترتبة على نفس ذي الغاية وتكون علة لها الثاني ان تكون مضافا الى المفعول يقال غاية ما فعل كذا و حينئذ تكون الغاية مترتبة على فعله و علة له لالذي الغاية اعني ما اضيف اليه الغاية و الغاية فيما نحن فيه من القسم الثاني لان المضاف اليه للغاية ههنا المفعول و هو المحصل اعني العلوم دون الفعل الذي هو التحصيل فالمراد بغايتها ما يترتب على تحصيلها و يكون علة له لالها هذا كله خلاصة ما في شرح المطالع وحواشيه * الثالث * الى عربية و غير عربية الرابع الى شرعية و غير شرعية الخامس الى حقيقية و غير حقيقية السادس الى عقلية و نقلية فالعقلية ما لا يحتاج فيه الى النقل و النقلية بخلاف ذلك السابع الى العلوم الجزئية و غير الجزئية فالعلوم التي موضوعاتها اخص من موضوع علم آخر تسمي علوما جزئية كعلم الطب فان موضوعه وهو الانسان اخص من موضوع الطبعي و التي موضوعاتها اعم يسمي بالعلم الاقدم لان الاعم اقدم للعقل من الاخص فان ادراك الاعم قبل ادراك الاخص كذا في بحر الجواهر * **اجزاء العلوم** *

قالوا كل علم من العلوم المدونة لا بد فيه من امور ثلثة الموضوع و المسائل و المبادي و هذا القول مبني على المسامحة فان حقيقة كل علم مسائله و عد الموضوع و المبادي من الاجزاء انما هو لشدة اتصالهما بالمسائل

التي هي المقصودة في العلم • أما الموضوع فقالوا موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية و توضيحه ان كمال الانسان بمعرفته اعيان الموجودات من تصوراتها و التصديق باحوالها على ما هي عليه بقدر الطاقة البشرية و لما كانت معرفتها بخصوصها متعذرة مع عدم افادتها كمالا معتدا بها لتغيرها و تبدلها اخذوا المفهومات الكلية الصادقة عليها ذاتية كانت او عرضية و بحثوا عن احوالها من حيث انطباقها عليها ليفيد علما بوجه كلي علما باقيا ابد الدهر و لما كان احوالها متكثرة و ضبطها منتشرة مختلفة متعسرا اعتبروا الاحوال الذاتية لمفهوم مفهوم و جعلوها علما منفردا بالتدوين و سموا ذلك المفهوم موضوعا لذلك العلم لان موضوعات مسائله راجعة اليه فصارت كل طائفة من الاحوال المتشاركة في موضوع علما منفردا ممتازا في نفسه عن طائفة اخرى متشاركة في موضوع آخر فجاءت علومهم متمائزة في انفسها بموضوعاتها و هذا امر استحساني اذ لا مانع عقلا من ان يعد كل مسئلة علما براسه و يفرد بالتعليم ولا من ان تعد مسائل كثيرة غير متشاركة في موضوع واحد علمًا واحدًا و يفرد بالتدوين فالامتياز الحاصل للطالب بالموضوع انما هو للمعلومات بالاصالة و للعلوم بالتبع و الحاصل بالتعريف على عكس ذلك ان كان تعريفا للعلم و ان كان تعريفاً للمعلوم فالفرق انه قد لا يلاحظ الموضوع ثم انهم عمموا الاحوال الذاتية وفسروها بما يكون محمولا على ذلك المفهوم اما لذاته اولجزئه الاعم او المساوي فان له اختصاصاً بالشيئ من حيث كونه من احوال مقومه او للخارج المساوي له سواء كان شاملا لجميع افراد ذلك المفهوم على الاطلاق اومع مقابله مقابلة التضاد او العدم و الملكة دون مقابلة السلب والايجاب اذ المتقابلان تقابل السلب و الايجاب لا اختصاص لهما بمفهوم دون مفهوم ضبطا للانتشار بقدر الامكان فاثبتوا الاحوال الشاملة على الاطلاق لنفس الموضوع و الشاملة مع مقابلتها لانواعه و اللاحقة للخارج المساوي لعرضه الذاتي ثم ان تلك الاعراض الذاتية لها عوارض ذاتية شاملة لها على الاطلاق او على التقابل فاثبتوا العوارض الشاملة على الاطلاق لنفس الاعراض الذاتية و الشاملة على التقابل لانواع تلك الاعراض و كذلك عوارض تلك العوارض و هذه العوارض في الحقيقة قيود للاعراض المثبتة للموضوع و لانواعه الا انها لكثرة مباحثها جعلت محمولات على الاعراض و هذا تفصيل ما قالوا معنى البحث عن الاعراض الذاتية ان تثبت تلك الاعراض لنفس الموضوع او لانواعه اولاعراضه الذاتية اولانواعها او لاعراض انواعها و بهذا يندفع ما قيل انه ما من علم الا و يبحث فيه عن الاحوال المختصة بانواعه فيكون بحثا عن الاعراض الغريبة للحوقها بواسطة امر اخص كما يبحث في الطبعي عن الاحوال المختصة بالمعادن و النباتات و الحيوانات و ذلك لان المبحوث عنه في العلم الطبعي ان الجسم اما ذو طبيعة او ذو نفس آلي اوغير آلي و هي من عوارضه الذاتية و البحث عن الاحوال المختصة بالعناصر و بالمركبات التامة و غير التامة كلها تفصيل لهذه العوارض وقيود لها و لاستصعاب هذا الاشكال قيل المراد بالبحث عن الاعراض الذاتية حملها على موضوع العلم كقول صاحب علم اصول الفقه الكتاب يثبت الحكم قطعا

مختلطة

او على انواعه كقوله الامر يفيد الوجوب او على اعراضه الذاتية كقوله يفيد القطع او على انواع اعراضه الذاتية كقوله العام الذي خص منه يفيد الظن وقيل معنى قولهم يبحث فيه عن عوارضه الذاتية انه يرجع البحث فيه اليها بان يثبت اعراضه الذاتية له او يثبت لنوعه ما هو عرض ذاتي لذلك النوع او لعرضه الذاتي ما هو عرض ذاتي لذلك العرض او يثبت لنوع العرضي الذاتي ما هو عرض ذاتي لذلك النوع ولا يخفى عليك انه يلزم ح دخول العلم الجزئي في العلم الكلي كعلم الكرة المتحركة في علم الكرة و علم الكرة في العلم الطبعي لانه يبحث فيها عن العوارض الذاتية لنوع الكرة او الجسم الطبعي او لعرضه الذاتي او لنوع عرضه الذاتي ثم اعلم ان هذا الذي ذكر من تفسير الاحوال الذاتية انما هو على راى المتاخرين الذاهبين الى ان اللاحق للشيء بواسطة جزئه الاعم من اعراضه الذاتية المبحوث عنها في العلم فانهم ذكروا ان العرض هو المحمول على الشيء الخارج عنه و ان العرض الذاتي هو الخارج المحمول الذي يلحق الشيء لذاته بان يكون منشاه الذات كلحوق ادراك الامور الغريبة للانسان بالقوة او يلحقه بواسطة جزئه الاعم كلحوق التحيز له لكونه جسما او المساوي كلحوق التكلم له لكونه ناطقا او يلحقه بواسطة امر خارج مساو كلحوق التعجب له لادراكه الامور المستغربة و اما ما يلحق الشيء بواسطة امر خارج اخص او اعم مطلقا او من وجه او بواسطة امر مباين فلا يسمى عرضا ذاتيا بل عرضا غريبا و التفصيل ان العوارض ستة لان ما يعرض الشيء اما ان يكون عروضه لذاته او لجزئه او لامر خارج عنه سواء كان مساويا له او اعم منه او اخص او مباينا فالثلاثة الاول تسمى اعراضا ذاتية لاستنادها الى ذات المعروض اي لنسبتها الى الذات نسبة قوية و هي كونها لاحقة بلا واسطة او بواسطة لها خصوصية بالتقديم او بالمساواة و البواقي تسمى اعراضا غريبة لعدم انتسابها الى الذات نسبة قوية و اما المتقدمون فقد ذهبوا الى ان اللاحق بواسطة الجزء الاعم من الاعراض الغريبة التي لا يبحث عنها في ذلك العلم و عرفوا العرض الذاتي بالخارج المحمول الذي يلحق الشيء لذاته او لما يساويه سواء كان جزءا لها او خارجا عنها قيل هذا هو الاولى اذ الاعراض اللاحقة بواسطة الجزء الاعم تعم الموضوع و غيره فلا تكون آثارا مطلوبة له لانها هي الاعراض المعينة المخصوصة التي تعرضه بسبب استعداده المختص ثم في عد العارض بواسطة المباين مطلقا من الاعراض الغريبة نظر اذ قد يبحث في العلم الذي موضوعه الجسم الطبعي عن الالوان مع كونها عارضة له بواسطة مباينة و هو السطح و تحقيقه ان المقصود في كل علم مدون بيان احوال موضوعه اعني احواله التي توجد فيه ولا توجد في غيره و لا يكون وجودها فيه بتوسط نوع مندرج تحته فان ما يوجد في غيره لا يكون من احواله حقيقة بل هو من احوال ما هو اعم منه و الذي يوجد فيه فقط لكنه لا يستعد لعروضه ما لم يصر نوعا مخصوصا من انواعه كان من احوال ذلك النوع حقيقة فحق هاتين الحالين ان يبحث عنهما في علمين موضوعهما ذلك الاعم والاخص و هذا امر استحساني كما لا يخفى ثم الاحوال الثابتة للموضوع على الوجه المذكور على قسمين..

احدهما ما هو عارض له و ليس عارضا لغيره الا بتوسطه و هو العرض الاولي و ثانيهما ما هو عارض لشيئ آخر و له تعلق بذلك الموضوع بحيث يقتضي عروضه له بتوسط ذلك الآخر الذي يجب ان لا يوجد في غير الموضوع سوآء كان داخلا فيه او خارجا عنه اما مساويا له في الصدق او مبائنا له فيه و مساويا في الوجود فالصواب ان يكتفي في الخارج بمطلق المساواة سوآء كانت في الصدق او في الوجود فان المبائن اذا قام بالموضوع مساويا له في الوجود و وجد له عارض قد عرض له حقيقة لكنه يوصف به الموضوع كان ذلك العارض من الاحوال المطلوبة في ذلك العلم لكونها ثابتة للموضوع على الوجه المذكور * و اعلم ايضا ان المطلوب في العلم بيان انية تلك الاحوال اى ثبوتها للموضوع سواء علم لميتها اى علة ثبوتها له اولا * و اعلم ايضا ان المعتبر في العرض الاولي هو انتفاء الواسطة في العروض دون الواسطة في الثبوت التي هي اعم يشهد بذلك انهم صرحوا بان السطح من الاعراض الاولية للجسم التعليمي مع ان ثبوته بواسطة انتهائه و انقطاعه و كذلك الخط للسطح و النقطة للخط و صرحوا بان الالوان ثابتة للسطوح اولا و بالذات مع ان هذه الاعراض قد فاضت على محالها من المبدء الفياض و على هذا فالمعتبر فيما يقابل العرض الاولي اعني سائر الاقسام ثبوت الواسطة في العروض و ان شئت الزيادة على ما ذكرنا فارجع الى شرح المطالع و حواشيه و غيرها من كتب المنطق * فائدة * قالوا يجوز ان يكون الاشياء الكثيرة موضوعا لعلم واحد لكن لا مطلقا بل بشرط تناسبها بان تكون مشتركة في ذاتي كالخط و السطح و الجسم التعليمي للهندسة فانها تشارك في جنسها و هو المقدار او في عرضي كبدن الانسان و اجزائه و الاغذية و الادوية و الاركان و الامزجة و غير ذلك اذا جعلت موضوعات للطب فانها تتشارك في كونها منسوبة الى الصحة التي هي الغاية القصوى في ذلك العلم * فائدة * قالوا الشيئ الواحد لا يكون موضوعا للعلمين و قال صدر الشريعة هذا غير ممتنع فان الشيئ الواحد له اعراض متنوعة ففي كل علم يبحث عن بعض منها الا ترى انهم جعلوا اجسام العالم و هي البسائط موضوع علم الهيئة من حيث الشكل و موضوع علم السماء و العالم من حيث الطبيعة و فيه نظر اما اولا فلانهم لما حاولوا معرفة احوال اعيان الموجودات وضعوا الحقائق انواعا و اجناسا و بحثوا عما احاطوا به من اعراضها الذاتية فحصلت لهم مسائل كثيرة متحدة في كونها بحثا عن احوال ذلك الموضوع و ان اختلفت محمولاتها فجعلوها بهذا الاعتبار علما واحدا يفرد بالتدوين و التسمية و جوزوا لكل احد ان يضيف اليه ما يطلع عليه من احوال ذلك الموضوع فان المعتبر في العلم هو البحث عن جميع ما يحيط به الطاقة الانسانية من الاعراض الذاتية للموضوع فلا معنى للعلم الواحد الا ان يوضع شيئ او اشياء متناسبة فيبحث عن جميع عوارضه ولا معنى لتمايز العلوم الا ان هذا ينظر في احوال شيئ و ذلك في احوال شيئ آخر مغائر له بالذات او بالاعتبار بان يوخذ في احد العلمين مطلقا و في الآخر مقيدا او يوخذ في كل منهما مقيدا بقيد آخر و تلك الاحوال مجهولة

مطلوبة و الموضوع معلوم بيّن الوجود وهو الصالح سببا للتمايز و اما ثانيا فلانه ما من علم الا و يشتمل موضوعه على اعراض ذاتية متنوعة فلكل احدان يجعله علوما متعددة بهذا الاعتبار مثلا يجعل البحث عن فعل المكلف من حيث الوجوب علما و من حيث الحرمة علما آخر الى غيرذلك فيكون الفقه علوما متعددة موضوعها فعل المكلف فلا ينضبط الاتحاد و الاختلاف • فائدة • قال صدر الشريعة قد يذكر الحيثية فى الموضوع وله معنيان احدهما ان الشيئ مع تلك الحيثية موضوع كما يقال الموجود من حيث انه موجود اي من هذه الجهة و بهذا الاعتبار موضوع العلم الالٰهي فيبحث فيه عن الاحوال التي تلحقه من حيث انه موجود كالوحدة والكثرة ونحو هما ولا يبحث فيه عن تلك الحيثية اى حيثية الوجود لان الموضوع ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية لا ما يبحث عنه و عن اجزائه و ثانيهما ان الحيثية تكون بيانا للاعراض الذاتية المبحوث عنها فانه يمكن ان يكون للشيئ عوارض ذاتية متنوعة وانما يبحث في علم من نوع منها فالحيثية بيان لذلك النوع فيجوز ان يبحث عنها فقولهم موضوع الطب بدن الانسان من حيث انه يصح و يمرض و موضوع الهيئة اجسام العالم من حيث ان لها شكلا يراد به المعني الثاني لا الاول اذ في الطب يبحث عن الصحة و المرض و فى الهيئة من الشكل فلو كان المراد الاول لم يبحث عنها قيل و لقائل ان يقول لانسلم انها فى الاول جزء من الموضوع بل قيد لموضوعيته بمعنى ان البحث يكون عن الاعراض التي تلحقه من تلك الحيثية وبذلك الاعتبار وعلى هذا لوجعلنا فى القسم الثاني ايضا قيدا للموضوع لا بيانا للاعراض الذاتية على ما هو ظاهر كلام القوم لم يكن البحث عنها فى العلم بحثا عن اجزاء الموضوع و لم يلزم للقوم مالزم لصدر الشريعة رح من تشارك العلمين في موضوع واحد بالذات والاعتبار و اما الاشكال بلزوم عدم كون الحيثية من الاعراض المبحوث عنها فى العلم ضرورة انها ليست مما يعرض للموضوع من جهة نفسها و الالزم تقدم الشيئ على نفسه مثلا ليست الصحة و المرض مما يعرض لبدن الانسان من حيث يصح و يمرض فالمشهور في جوابه ان المراد من حيث امكان الصحة والمرض و هذا ليس من الاعراض المبحوث عنها و التحقيق ان الموضوع لما كان عبارة عن المبحوث عنها فى العلم عن اعراضه الذاتية قيد بالحيثية على معنى ان البحث عن العوارض انما يكون باعتبار الحيثية و بالنظر اليها اى يلاحظ في جميع المباحث هذا المعنى الكلي لا على معنى ان جميع العوارض المبحوث عنها يكون لحوقها للموضوع بواسطة هذه الحيثية البتة و تحقيق هذه المباحث يطلب من التوضيح و التلويح • و اما المسائل فهي القضايا التي يطلب بيانها فى العلوم و هي في الاغلب نظريات و قد تكون ضرورية فتور دفى العلم اما لاحتياجها الى تنبيه يزيل عنها خفائها اولبيان لميتها لان القضية قد تكون بديهية دون لميتها ككون النار محرقة فانه معلوم الا نية اى الوجود مجهول اللمية كذا في شرح المواقف وبعض حواشي تهذيب المنطق و قال المحقق التفتازاني

المسئلة لا تكون الا نظرية وهذا مما لا اختلاف فيه لاحد وما قيل من احتمال كونها غير كسبية فسهو ظاهر ثم للمسائل موضوعات و محمولات أما موضوعها فقد يكون موضوع العلم كقولنا كل مقدار اما مشارك للآخر اومباين والمقدار موضوع علم الهيئة وقد يكون موضوع العلم مع عرض ذاتي كقولنا كل مقدار وسط فى النسبة فهو ضلع ما يحيط به الطرفان فقد اخذ فى المسئلة المقدار مع كونه وسطا فى النسبة و هو عرض ذاتي و قد يكون نوع موضوع العلم كقولنا كل خط يمكن تنصيفه فان الخط نوع من المقدار و قد يكون نوعاً مع عرض ذاتي كقولنا كل خط قام على خط فان زاويتي جنبتيه قائمتان او مساويتان لهما فالخط نوع من المقدار وقد اخذ في المسئلة مع قيامه على خط و هو عرض ذاتي وقد يكون عرضا ذاتيا كقولنا كل مثلث فان زواياه مثل القائمتين فالمثلث عرض ذاتي للمقدار وقد يكون نوع عرض ذاتي كقولنا كل مثلث متساوي الساقين فان زاويتي قاعدته متساويتان و بالجملة فموضوعات المسائل هي موضوعات العلم او اجزائها او اعراضها الذاتية او جزئياتها و أما محمولاتها فالاعراض الذاتية لموضوع العلم فلا بد ان تكون خارجة عن موضوعاتها لامتناع ان يكون جزء الشيء مطلوبا بالبرهان لان الاجزاء بينة الثبوت للشيء كذا في شرح الشمسية اعلم ان من عادة المصنفين ان يذكروا عقيب الابواب ما شذ منها من المسائل فتصير مسائل من ابواب متفرقة فترجم تارة بمسائل منثورة و تارة بمسائل شتى كذا في فتح القدير واكثر ما يوجد ذلك في كتب الفقه و أما المبادي فهي التي تتوقف عليها مسائل العلم اي تتوقف على نوعها مسائل العلم اي التصديق بها اذ لا توقف للمسئلة على دليل مخصوص وهي اما تصورات او تصديقات أما التصورات فهي حدود الموضوعات اي ما يصدق عليه موضوع العلم لا مفهوم الموضوع كالجسم الطبعي و حدود اجزائها كالهيولى و الصورة و حدود جزئياتها كالجسم البسيط و حدود اعراضها الذاتية كالحركة للجسم الطبعي وخلاصته تصور الاطراف على وجه هو مناط للحكم واما التصديقات فهي مقدمات اما بينة بنفسها و تسمى علوما متعارفة كقولنا في علم الهندسة المقادير المتساوية لشيء واحد متساوية و اما غير بيّنة بنفسها سواء كانت مبيّنة هناك او في محل آخر او في علم آخر يتوقف عليها الادلة المستعملة في ذلك العلم سواء كانت قياسات او غيرها من الاستقراء والتمثيل وحصرها فى المبينة فيه و المبينة في علم آخر و في اجزاء القياسات كما توهم محل نظر ثم الغير البينة بنفسها اما مسلّمة فيه اى في ذلك العلم على سبيل حسن الظن و تسمى اصولا موضوعة كقولنا في علم الهندسة لنا ان نصل بين كل نقطتين بخط مستقيم او مسلّمة فى الوقت اى وقت الاستدلال مع استنكار و تشكك الى ان ستبين في موضعها و تسمى مصادرات لانه تصدر بها المسائل التي تتوقف عليها كقولنا فيه لنا ان نرسم على كل نقطة و بكل بعد دائرة و نوقش فى المثال بانه لا فرق بينه و بين قولنا لنا ان نصل الخ في قبول المتعلم بهما بحسن الظن و اورد مثال المصادرة قول اقليدس اذا وقع خط على خطين و كانت

الزاويتان الداخلتان اقل من قائمتين فان الخطين اذا اخرجا بتلك الجهة التقيا لكن لا استبعاد في ذلك اذ المقدمة الواحدة قد تكون اصلا موضوعا عند شخص مصادرة عند شخص آخر ثم الحدود و الاصول الموضوعة و المصادرات يجب ان يصدر بها العلم و اما العلوم المتعارفة فعن تصدير العلم بها غنية لظهورها و ربما تخصص العلوم المتعارفة بالصناعة ان كانت عامة و تصدر بها في جملة المقدمات كما فعل اقليدس في كتابه واعلم ان التصدير قد يكون بالنسبة الى العلم نفسه بان يقدم عليه جميع ما يحتاج اليه و قد يكون بالنسبة الى جزئه المحتاج لكن الاول اولى هذا وقد تطلق المبادي عندهم على المعنى الاعم وهو ما يبدء به قبل الشروع في مقاصد العلم كما يذكر في اوائل الكتب قبل الشروع في العلم لارتباطه به في الجملة سواء كان خارجا من العلم بان يكون من المقدمات و هي ما يكون خارجا يتوقف عليه الشروع فيه ولو على وجه البصيرة او على وجه كمال البصيرة و وفور الرغبة في تحصيله بحيث لا يكون عبثا عرفا او في نظره كمعرفة العلم برسمه المفيد لزيادة البصيرة ومعرفة غايته اولم يكن خارجا عنه بل داخلا فيه بان يكون من المبادي المصطلحة السابقة من التصورات والتصديقات وعلى هذا تكون المبادي اعم من المقدمات ايضا فان المقدمات خارجة عن العلم لا محالة بخلاف المبادي والمبادي بهذا المعنى قد تعد ايضا من اجزاء العلم تغليبا و ان شئت تحقيق هذا فارجع الى شرح مختصر الاصول و حواشيه ومنهم من فسر المقدمة بما يعين في تحصيل الفن فتكون المقدمات اعم كذا قيل يعني تكون المقدمات بهذا المعنى اعم من المبادي بالمعنى الاول لا من المبادي بالمعنى الثاني و ان اقتضاه ظاهر العبارة اذ بينها وبين المبادي بالمعنى الثاني هو المساواة اذ ما يستعان به في تحصيل الفن يصدق عليه انه مما يتوقف عليه الفن اما مطلقا او على وجه البصيرة اوعلى وجه كمال البصيرة وبالجملة فالمعتبر في المبادي التوقف مطلقا قال السيد السند مبادي العلم ما يتوقف عليه ذات المقصود فيه اعني التصورات التي يبتني عليها اثبات مسائله وهي قد تعد جزءاً منه و اما اذا اطلقت على ما يتوقف عليه المقصود ذاتا او تصورا او شروعا فليست بتمامها من اجزائه فان تصور الشيئ و معرفة غايته خارجان عنه ولا من جزئيات ما يتضمنه حقيقة لدخوله في العلم قطعا انتهى • الروس الثمانية • قالوا الواجب على من شرع في شرح كتاب ما ان يتعرض في صدره لاشياء قبل الشروع في المقصود يسميها قدماء الحكماء الروس الثمانية • احدها الغرض من تدوين العلم او تحصيله اي الفائدة المترتبة عليه لئلا يكون تحصيله عبثا في نظره • وثانيها المنفعة وهي ما يتشوقه الكل طبعا وهي الفائدة المعتدة بها ليتحمل المشقة في تحصيله ولا يعرض له فتور في طلبه فيكون عبثا عرفا هكذا في تكملة الحاشية الجلالية وفي شرح التهذيب و شرح اشراق الحكمة ان المراد بالغرض هو العلة الغائية فان ما يترتب على فعل يسمى فائدة و منفعة و غاية فان كان باعثا للفاعل على صدور ذلك

الفعل منه يسمى غرضا و علة غائية و ذكر المنفعة انما يجب ان وجدت لهذا العلم منفعة و مصلحة سوى الغرض الباعث و الا فلا و بالجملة فالمنفعة قد تكون بعينها الغرض الباعث • وثالثها السمة وهي عنوان الكتاب ليكون عند الناظر اجمال ما يفصله الغرض كذا في شرح اشراق الحكمة وفي تكملة الحاشية الجلالية السمة هي عنوان العلم وكان المراد منه تعريف العلم برسمه او بيان خاصة من خواصه ليحصل للطالب علم اجمالي بمسائله ويكون له بصيرة في طلبه وفي شرح التهذيب السمة العلامة وكان المقصود الاشارة الى وجه تسمية العلم وفي ذكر وجه التسمية اشارة اجمالية الى ما يفصل العلم من المقاصد • ورابعها المؤلف وهو مصنف الكتاب ليركن قلب المتعلم اليه في قبول كلامه و الاعتماد عليه لاختلاف ذلك باختلاف المصنفين واما المحققون فيعرفون الرجال بالحق لا الحق بالرجال ولنعم ما قيل لا تنظر الى من قال وانظر الى ما قال ومن شرط المصنفين ان يحترزوا عن الزيادة على ما يجب و النقصان عما يجب وعن استعمال الالفاظ الغريبة المشتركة و عن رداءة الوضع وهي تقديم ما يجب تاخيره وتاخير ما يجب تقديمه • وخامسها انه من اي علم هو اى من اليقينيات او الظنيات من النظريات او العمليات من الشرعيات او غيرها ليطلب المتعلم ما تليق به المسائل المطلوبة • وسادسها انه اية مرتبة هو اى بيان مرتبة فيما بين العلوم اما باعتبار عموم موضوعه او خصوصه او باعتبار توقفه على علم آخر او عدم توقفه عليه او باعتبار الاهمية او الشرف ليقدم تحصيله على ما يجب او يستحسن تقديمه عليه و يوخر تحصيله عما يجب او يستحسن تاخيره عنه • وسابعها القسمة وهي بيان اجزاء العلوم و ابوابه ليطلب المتعلم في كل باب منها ما يتعلق به ولا يضيع وقته في تحصيل مطالب لا تتعلق به كما يقال ابواب المنطق تسعة كذا و كذا و هذا قسمة العلم و قسمة الكتاب كما يقال كتابنا هذا مرتب على مقدمة وبابين و خاتمة وهذا الثاني كثير شائع لا يخلو عنه كتاب • وثامنها الانحاء التعليمية وهي انحاء مستحسنة في طرق التعليم احدها التقسيم وهو التكثير من فوق الى اسفل اى من اعم الى ما هو اخص كتقسيم الجنس الى الانواع و النوع الى الاصناف والصنف الى الاشخاص وثانيها التحليل وهو عكسه اى التكثير من اسفل الى فوق اى من اخص الى ما هو اعم كتحليل زيد الى الانسان والحيوان وتحليل الانسان الى الحيوان والجسم هكذا في تكملة الحاشية الجلالية و شرح اشراق الحكمة وفي شرح التهذيب كان المراد من التقسيم ما يسمى بتركيب القياس و ذلك بان يقال اذا اردت تحصيل مطلب من المطالب التصديقية ضع طرفي المطلوب واطلب جميع موضوعات كلواحد منهما و جميع محمولات كلواحد منهما سواء كان حمل الطرفين عليها او حملها على الطرفين بواسطة او بغير واسطة وكذلك اطلب جميع ما سلب عنه الطرفان او سلب هو عن الطرفين ثم انظر الى نسبة الطرفين الى الموضوعات و المحمولات فان وجدت من محمولات موضوع المطلوب ما هو موضوع المحمول فقد

حصل المطلوب عن الشكل الاول او ما هو محمول على محموله فمن الشكل الثاني او من موضوعات موضوعه ما هو موضوع لمحموله فمن الشكل الثالث او محمول لمحموله فمن الرابع كل ذلك بحسب تعدد اعتبار الشرائط بحسب الكيفية والكمية والجهة كذا في شرح المطالع فمعنى قولهم وهو التكثير من فوق اى من النتيجة لانها المقصود الاقصى بالنسبة الى الدليل و اما التحليل فقد قيل في شرح المطالع كثيرا ما تورد فى العلوم قياسات منتجة للمطالب لا على الهيآت المنطقية اعتمادا على الفطن العارف بالقواعد فان اردت ان تعرف انه على اي شكل من الاشكال فعليك بالتحليل وهو عكس التركيب فحصّل المطلوب فانظر الى القياس المنتج له فان كان فيه مقدمة يشاركها المطلوب بكلا جزئيه فالقياس استثنائي و ان كانت مشاركة للمطلوب باحد جزئيه فالقياس اقتراني ثم انظر الى طرفي المطلوب فتتميز عندك الصغرى عن الكبرى لان ذلك الجزء ان كان محكوما عليه فى النتيجة فهي الصغرى او محكوما به فهي الكبرى ثم ضم الجزء الآخر من المطلوب الى الجزء الآخر من تلك المقدمة فان تالفا على احد التاليفات الاربع فما انضم الى جزئي المطلوب هو الحد الاوسط و تتميز لك المقدمات والاشكال و ان لم يتالفا كان القياس مركبا فاعمل بكلواحد منهما العمل المذكور اى ضع الجزء الآخر من المطلوب و الجزء الآخر من المقدمة كما وضعت طرفي المطلوب اولا اى فى التقسيم فلا بد ان يكون لكل منهما نسبة الى شيئ ما فى القياس و الا لم يكن القياس منتجا للمطلوب فان وجدت حدا مشتركا بينهما فقد تم القياس و الا فكذا تفعل مرة بعد اخرى الى ان ينتهي الى القياس المنتج للمطلوب بالذات و تتبين لك المقدمات والشكل و النتيجة فقولهم التكثير من اسفل الى فوق اى الى النتيجة انتهى و ثالثها التحديد اى فعل الحد اى ايراد حد الشيئ و هو ما يدل على الشيئ دلالة مفصّلة بما به قوامه بخلاف الرسم فانه يدل عليه دلالة مجملة كذا في شرح اشراق الحكمة و في شرح التهذيب كان المراد بالحد المعرف مطلقًا و ذلك بان يقال اذا اردت تعريف شيئ فلا بدان تضع ذلك الشيئ و تطلب جميع ماهو اعم منه و تحمل عليه بواسطة او بغيرها و تميز الذاتيات عن العرضيات بان تعد ما هو بين الثبوت او ما يلزم من مجرد ارتفاعه ارتفاع نفس الماهية ذاتيا وما ليس كذلك عرضيا و تطلب جميع ما هو مساوله فيتميز عندك الجنس من العرض العام والفصل من الخاصة ثم تركب اي قسم شئت من اقسام المعرف بعد اعتبار الشرائط المذكورة في باب المعرف و رابعها البرهان اى الطريق الى الوقوف على الحق اى اليقين ان كان المطلوب نظريا و الى الوقوف عليه والعمل به ان كان عمليا كان يقال اذا اردت الوصول الى اليقين فلا بد ان تستعمل فى الدليل بعد محافظة شرائط صحة الصورة اما الضروريات الست او ما يحصل منها بصورة صحيحة و هيئة منتجة و تبالغ فى التفحص عن ذلك حتى لا يشتبه بالمشهورات و المسلمات و المشبهات و غيرها بعضها ببعض وعد الانحاء التعليمية بالمقاصد اشبه فينبغي

ان تذكرفي المقاصد ولذا ترى المتاخرين كصاحب المطالع يعدون ما سوى التحديد من مباحث الحجة ولو احق القياس واما التحديد فشانه ان يذكر في مباحث المعرف كذا في شرح التهذيب و اعلم انهم انما اقتصروا على هذه الثمانية لعدم وجدانهم شيئا آخر يعين في تحصيل الفن ومن وجد ذلك فليضمه اليها و هذا امر استحساني لا يلزم من تركه فساد على ما لا يخفى هكذا في تكملة الحاشية الجلالية و اعلم انهم قد يذكرون وجه الحاجة الى العلم ولا شك انه ههنا بعينه بيان الغرض منه و قد يذكرون وجه شرف العلم و يقولون شرف الصناعة اما بشرف موضوعها مثل الصياغة فانها اشرف من الدباغة لان موضوع الصياغة الذهب والفضة وهما اشرف من موضوع الدباغة التي هي الجلد و اما بشرف غرضها مثل صناعة الطب فانها اشرف من صناعة الكناسة لان غرض الطب افادة الصحة و غرض الكناسة تنظيف المستراح و اما بشدة الحاجة اليها كالفقه فان الحاجة اليه اشد من الحاجة الى الطب اذ ما من واقعة في الكون الا و هي مفتقرة الى الفقه اذ به انتظام صلاح الدنيا و الدين بخلاف الطب فانه يحتاج اليه بعض الناس في بعض الاوقات و المراد بذلك بيان مرتبة العلم على ما يفهم مما سبق و يويده ما قال السيد السند في شرح المواقف و اما مرتبة علم الكلام اي شرفه فقد عرفت ان موضوعه اعم الامور و اعلاها الخ *

العلوم العربية في شرح المفتاح اعلم ان علم العربية المسمى بعلم الادب علم يحترز به عن الخلل في كلام العرب لفظا او كتابة و ينقسم على ما صرحوا به الى اثني عشر قسما منها اصول هي العمدة في ذلك الاحتراز ومنها فروع اما الاصول فالبحث فيها اما عن المفردات من حيث جواهرها و موادها فعلم اللغة او من حيث صورها و هيآتها فعلم الصرف او من حيث انتساب بعضها الى بعض بالاصالة و الفرعية فعلم الاشتقاق و اما عن المركبات على الاطلاق فاما باعتبار هيآتها التركيبية و تاديتها لمعانيها الاصلية فعلم النحو و اما باعتبار افادتها لمعان زائدة على اصل المعنى فعلم المعاني او باعتبار كيفية تلك الفائدة في مراتب الوضوح فعلم البيان و اما عن المركبات الموزونة فاما من حيث وزنها فعلم العروض او من حيث اواخر ابياتها فعلم القافية و اما الفروع فالبحث فيها اما ان يتعلق بنقوش الكتابة فعلم الخط او يختص بالمنظوم فعلم عروض الشعراء او بالمنثور فعلم انشاء النثر من الرسائل او من الخطب او لا يختص بشيء منهما فعلم المحاضرات و منه التواريخ واما البديع فقد جعلوه ذيلا لعلمي البلاغة لا قسما براسه و في ارشاد القاصد للشيخ شمس الدين الاكفاني السخاوي الادب و هو علم يتعرف منه التفاهم عما في الضمائر بادلة الالفاظ و الكتابة و موضوعه اللفظ و الخط من جهة دلالتهما على المعاني و منفعته اظهار ما في نفس الانسان من المقاصد و ايصاله الى شخص آخر من النوع الانساني حاضرا كان او غائبا و هو حلية اللسان و البنان و به تميز ظاهر الانسان على سائر انواع الحيوان و انما ابتدأت به لانه

يكس اول ادوات الكمال و لذلك من عري عنه لم يتمّ بغيره من الكمالات الانسانية و تنحصر مقاصده في عشرة علوم وهي علم اللغة و علم التصريف و علم المعاني و علم البيان و علم البديع و علم العروض و علم القوافي و علم النحو و علم قوانين الكتابة و علم قوانين القرأة و ذلك لان نظره اما في اللفظ او الخط و الاول فاما في اللفظ المفرد او المركب او ما يعمهما و ما نظره في المفرد فاعتماده اما على السماع و هو اللغة او على الحجة وهو التصريف و ما نظره في المركب فاما مطلقا او مختصا بوزن و الاول ان تعلق بخواص تراكيب الكلام و احكامه الاسنادية فعلم المعاني و الا فعلم البيان و المختص بالوزن فنظره اما في الصورة او في المادة الثاني علم البديع و الاول انكان بمجرد الوزن فهو علم العروض و الا فعلم القوافي وما يعم المفرد و المركب فهو علم النحو و الثاني فان تعلق بصور الحروف فهو علم قوانين الكتابة و ان تعلق بالعلامات فعلم قوانين القرأة و هذه العلوم لا تختص بالعربية بل توجد في سائر لغات الامم الفاضلة من اليونان و غيرهم و اعلم ان هذه العلوم في العربية لم توخذ عن العرب قاطبة بل عن الفصحاء البلغاء منهم وهم الذين لم يخالطوا غيرهم كهذيل و كنانة و بعض تميم و قيس و غيلان و من يضاهيهم من عرب الحجاز و اوساط نجد فاما الذين صابوا العجم في الاطراف فلم تعتبر لغاتهم و احوالها في اصول هذه العلوم و هولاء كحمير و همدان وخولان و الازد لمقاربتهم الحبشة و الزنج وطي وغسان لمخالطتهم الروم و الشام و عبد القيس لمجاورتهم اهل الجزيرة وفارس ثم اتى ذوو العقول السليمة و الاذهان المستقيمة و رتبوا اصولها و هذبوا فصولها حتى تقررت على غاية لا يمكن المزيد عليها انتهى •

علم الصرف و يسمى بعلم التصريف ايضاً و هو علم باصول تعرف بها احوال ابنية الكلم التي ليست باعراب ولا بناء هكذا قال ابن الحاجب فقوله علم بمنزلة الجنس لانه شامل للعلوم كلها و قوله تعرف بها احوال ابنية الكلم يخرج الجميع سوى النحو و قوله ليست باعراب ولا بناء يخرج النحو • و فائدة اختيار تعرف على تعلم تذكر في تعريف علم المعاني ثم المراد من بناء الكلمة و كذا من صيغتها ووزنها هيئتها التي يمكن ان يشاركها فيها غيرها و هي عدد حروفها المرتبة وحركاتها المعينة و سكونها مع اعتبار حروفها الزائدة و الاصلية كل في موضعه فرجل مثلا على هيئة و صفة يشاركه فيها عضد و هي كونه على ثلثة احرف اولها مفتوح و ثانيها مضموم و اما الحرف الاخير فلا تعتبر حركاته و سكونه في البناء فرجلٌ و رجلاً و رجلٍ على بناء واحد وكذا جَمَلٌ على بناء ضَرَبَ لان الحرف الاخير متحرك بحركة الاعراب و سكونه و حركة البناء وسكونه • وانما قلنا يمكن ان يشاركها لانه قد لا يشاركها في الوجود كالحبلك بكسر الحاء وضم الباء فانه لم يات له نظير وانما قلنا حروفها المرتبة لانه اذا تغير النظم و الترتيب تغير الوزن كما تقول يَئِسَ على وزن فعل و أَيِسَ على وزن عفل و انما قلنا مع اعتبار الحروف الزائدة و الاصلية لانه يقال ان كَرّم مثلا على وزن فَعّلَ لا على وزن إفعَلّ او فَاعَلَ مع توافق الجميع في الحركات المعينة و السكون وقولنا كل في موضعه لانه نحو دِرْهَم

ليس على وزن قِمَطْر لتخالف مواضع الفتحتين والسكونين وكذا نحو بَيْطَرَ مخالف لشَرْيَف في الوزن لتخالف موضعي اليائين وقد يخالف ذلك في اوزان التصغير فيقال اوزان التصغير فُعَيْل وفُعَيْعِل و فُعَيْعِيْل و يدخل في فُعَيْل رُجَيْل و حُمَيْرو غير ذلك وفي فعيعل اكيلب وحميّرو نحوها و في فعيعيل مفيتيح و تميثيل ونحو ذلك ويعرف وجهه في لفظ الوزن في فصل النون من باب الواو فعلى هذا لا حاجة الى تقييد الاحوال بكونها لا تكون اعرابا ولا بناء اذ هما طاريان على آخر حروف الكلمة فلم يدخلا في احوال الابنية لكن بقي ههنا شيء وهو انه يخرج من الحد معظم ابواب التصريف اعني الاصول التي تعرف بها ابنية الماضي والمضارع و الامر و الصفة وافعل التفضيل والآلة و الموضع والمصغر و المصدر لكونها اصولا تعرف بها ابنية الكلم لا احوال ابنيتها فان اريد ان الماضي و المضارع مثلا حالان طاريان على بناء المصادر ففيه بعد لانهما بناء ان مستانفان بنيا بعد هدم بناء المصدر ولو سلم فلِمَ عد المصادر في احوال الابنية ثم الماضي و المضارع و الامر و غير ذلك مما مر كما انها ليست باحوال الابنية ليست بابنية على الحقيقة بل هي اشياء ذوات ابنية على ما مر من تفسير البناء بلى قد يقال ان ضرب مثلا هذا بناء حاله كذا مجازا ولا يقال ابدا ان ضرب حال بناء و انما يدخل في احوال الابنية الابتداء و الوقف و الامالة و تخفيف الهمزة و الاعلال و بعض الادغام و هو ادغام بعض حروف الكلمة في بعض و كذا بعض التقاء الساكنين و هو ما اذ كان الساكنان في كلمة فهذه المذكورات احوال الابنية ثم الوقف و التقاء الساكنين في كلمتين و الادغام فيهما ليست بابنية ولا احوال ابنية لعدم اعتبار حركة الحرف الاخير و سكونها اللهم الا ان يقال اريد بالبناء الحروف المرتبة بلا اعتبار الحركات و السكنات كذا ذكر المحقق الرضي في شرح الشافية و الجواب عن ذلك بانه اريد بابنية الكلم ما يطرؤ عليها اى على الكلم من الهيآت و الاحوال كما عرفت فهي نفس احوال الكلم فالاضافة بيانية كما في قولهم شجر اراك فمعنى احوال ابنية الكلم على هذا احوال هي ابنية الكلم فلا يخرج من الحد معظم ابواب التصريف من ابنية الماضي و المضارع و نحوهما و بالجملة فعلم الصرف علم باصول تعرف بها ابنية الكلم ثم انه كما يبحث في العلم عن العوارض الذاتية لموضوعه كذلك يبحث فيه عن اعراض تلك الاعراض فدخل في ابنية الكلم الابتداء و الامالة و نحوهما مما هو من احوال الابنية و يويده ما وقع في الاصول من ان الصرف علم تعرف به احوال الكلمة بناء و تصرفا فيه اى في ذلك البناء لا اعرابا و بناء و كذا يدخل في الحد الوقف لانه من احوال الابنية يعرضها باعتبار قطعها عما بعدها لا باعتبار حركة الحرف الاخير او سكونه والا لخرج بعض اقسام الوقف من الوقف كالحذف و الابدال و الزيادة فتدبر وذكر التقاء الساكنين في الكلمتين و الادغام فيهما استطرادي كذكر الجزئي في علم المنطق و هذا الجواب مما استخرجته مما ذكروه في هذا المقام فعلى هذا موضوع الصرف هو الكلمة من حيث ان لها بناء و قد عرفت انه لا محذور في البحث عن قيد الحيثية اذا كانت بيانا للموضوع فلا محذور في البحث عن

الابنية في هذا العلم و يويد هذا ما مرفي تقسيم العلوم العربية من ان الصرف يبحث فيه عن المفردات من حيث صورها و هيئآتها و كذا ما ذكرالمحقق عبد الحكيم في حاشية الفوائد الضيائية من ان التصريف و المعاني و البيان و البديع و النحو بل جميع العلوم الادبية تشترك في ان موضوعها الكلمة و الكلام انما الفرق بينها بالحيثيات انتهى و فى شرح الشافية للجار بردي ان موضوعه الابنية من حيث تعرض الاحوال لها و الابنية عبارة عن الحروف و الحركات و السكنات الواقعة فى الكلمة فيبحث عن الحروف من حيث انها ثلاثة او اربعة او خمسة و من حيث انها زائدة او اصلية و كيف يعرف الزائد من الاصلي و عن الحركات و السكنات من حيث انها خفيفة او ثقيلة فيخرج عن هذا العلم معرفة الابنية و يدخل فيه معرفة احوالها لان الصرف علم بقواعد تعرف بها احوال الابنية اى تعرف بها الماضي و المضارع و الامرالحاضر الى غيرذلك فان جميع ذلك احوال راجعة الى احوال الابنية لا الى نفس الابنية انتهى فعلى هذا اضافة احوال الابنية ليست بيانية و يرد عليه ان الماضي و نحوه ليس بناء ولا حال بناء بل هو شيئ ذو بناء كما مر و اضعف منه ما وقع في بعض كتب الصرف من ان موضوعه الاصول و القواعد حيث قال موضوع علم صرف آن أصول چنديست كه ازوي درين علم بحث كرده اند و اثبات احوالات بروي كرده اند و مراد باصول آن مسائل كليه است كه متفرع شود برآن مسائل جزئيات آن مسائل مثلا يكي از اصول اين فن اين قاعده كليه است اذا اجتمع الواو و الياء و سبقت احدهما بالسكون قلبت الواو ياء و ادغمت الاولى فى الثانية و جزئيات وى مثل مرمي و مروي كه در اصل مرموي و مرووي بود كه اين مسئله كليه مذكوره را موضوع عنواني كرده شد كه اين دو مثال فرع آن مسئله كليه است كه آن درضمن اين دو مثال متحقق شده كه متكلم آن مسئله را آلة ملاحظه نموده است و ذكر موضوع عنواني كرده اثبات احوال بران اصل كرده شد ازان حيثيت كه آن اصل متحقق ميشود درضمن آن فرع كه مرمي و مروي است يعني صادق مي آيد بروي و مباديه حدود ما تبتني عليه مسائله كحد الكلمة و الاسم و الفعل و الحرف و مقدمات حججها اى اجزاء علل المسائل كقولهم انما يوقع الاعلال فى الكلمة لازالة الثقل منها و مسائله الاحكام المتعلقة بالموضوع كقولهم الكلمة اما مجرد او مزيد او جزئه كقولهم ابتداء الكلمة لا يكون ساكنا اوجزئيه كقولهم الاسم اما ثلاثي او رباعي او خماسي او عرضه كقولهم الاعلال اما بالقلب او الحذف او الاسكان و غايته غاية الجدرى حيث يحتاج اليه جميع العلوم العربية و الشريعة كعلم التفسير و الحديث و الفقه و الكلام و لذا قيل ان الصرف ام العلوم و النحو ابوها قال الرضي اعلم ان التصريف جزء من اجزاء النحو بلا خلاف من اهل الصيغة و التصريف على ما حكى سيبويه عنهم هو ان تبني من الكلمة بناء لم تبنه العرب على وزن ما بنته ثم تعمل فى البناء الذي بنيته ما يقتضيه قياس كلامهم كمايتبين في مسائل التمرين و المتاخرون على ان التصريف علم بابنية الكلمة و بما يكون

لحروفها من اصالة و زيادة و حذف و صحة و اعلال و ادغام و امالة و بما يعرض لآخرها مما ليس باعراب ولا بناء من الوقف و غير ذلك انتهى فالصرف و التصريف عند المتاخرين مترادفان و التصريف على ما حكى سيبويه عنهم جزء من الصرف الذي هو جزء من اجزاء النحو ٭

علم النحو ويسمى علم الاعراب ايضا على ما في شرح اللب و هو علم يعرف به كيفية التركيب العربي صحة و سقاما و كيفية ما يتعلق بالالفاظ من حيث وقوعها فيه من حيث هو هو اولا وقوعها فيه كذا في الارشاد فقوله علم جنس و قوله كيفية التركيب العربي فصل يخرج علم اصول الفقه و الفقه وغيرهما فانه لا يعرف بها كيفية التركيب العربي وهو اى التركيب العربي لا يستلزم كون جميع اجزائه عربيا فيشتمل احوال المركبات واحوال الاسماء الاعجمية ولو قيل كيفية الكلم العربية كما قال البعض لخرج العجمية الا ان يقال انها ملحقة بالعربية بعد النقل الى العرب وقوله صحة وسقاما تمييز لقوله كيفية التركيب اى تعرف به صحة التركيب العربي و سقمه اذ يعرف منه ان نحو ضرب غلامه زيد صحيح و ضرب غلامه زيدا فاسد وخرج به علم المعاني والبيان و البديع و العروض فانها تعرف بها كيفية التركيب من حيث الفصاحة و البلاغة ونحوها لا من حيث الصحة والسقم و يتناول احكام ضرورة الشعر لانها ايضا تبحث من حيث الصحة و السقام وما في قوله ما يتعلق عبارة عن الاحوال اي تعرف به احوال الالفاظ لكن لا مطلقا بل من حيث وقوعها في التركيب العربي من حيث هو هو او لا وقوعها فيه كتقديم المبتدأ وتاخيره و تذكير الفعل و تانيثه لا مثل الاحوال التي هي الحركات و السكنات و نحوها فخرج علم الصرف فالحاصل ان تلك الاحوال من حيث هي هي تتعلق بالالفاظ فقط و من حيث انها باستعمالها يصح التركيب مثل ابن زيد و بتركها يفسد التركيب مثل زيد ابن تتعلق بالتركيب هذا خلاصة ما في حواشي الارشاد فعدهم الصرف من اجزاء النحو بناء على كونه من مبادي النحو لانه يتوقف عليه مسائل النحو اى التصديق بها و هذا كما عد صاحب مختصر الاصول علم الكلام و العلوم العربية من مبادي اصول الفقه لتوقف مسائله عليهما تصورا او تصديقا وان شئت توضيح هذا فارجع الى شرح مختصر الاصول و حواشيه وموضوع النحو اللفظ الموضوع مفردا كان او مركبا و هو الصواب كذا قيل يعني موضوع النحو اللفظ الموضوع باعتبار هيئته التركيبية و تاديتها لمعانيها الاصلية لا مطلقا فانه موضوع العلوم العربية على ما مر قبل هذا وقيل الكلمة و الكلام وفيه انه لا يشتمل المركبات الغير الاسنادية مع انها ايضا موضوع النحو وقيل هو المركب باسناد اصلي وفيه انه لا يشتمل الكلمة و المركبات الغير الاسنادية و مباديه حدود ما تبتني عليه مسائله كحد المبتدء و الخبر و مقدمات حججها اي اجزاء علل المسائل كقولهم في حجة رفع الفاعل انه اقوى الاركان و الرفع اقوى الحركات و مسائله الاحكام المتعلقة بالموضوع كقولهم الكلمة اما معرب او مبني او جزئه كقولهم آخر الكلمة محل الاعراب او جزئيه كقولهم الاسم بالسببين يمتنع عن الصرف او عرضه كقولهم الخبر

تزاحم اما مفرد او جملة او خاصته كقولهم الاضافة تعاقب التنوين و لو بواسطة او وسائط اى و لو كان تعلق الاحكام باحد هذه الامور ثابتا بواسطة او وسائط كقولهم الامر يجاب بالفاء فالامر جزئي من الانشاء و الانشاء جزئي من الكلام والغرض منه الاحتراز عن الخطأ في التاليف و الاقتدار على فهمه و الافهام به هكذا في الارشاد و حواشيه و غيرها •

علم المعاني و هو علم تعرف به احوال اللفظ العربي التي بها يطابق اللفظ لمقتضى الحال هكذا ذكر الخطيب في التلخيص فالعلم جنس يشتمل جميع العلوم المدونة ثم انه ان حمل العلم على الاصول و القواعد و الادراك المتعلق بها فعدم شموله لعلم ارباب السليقة ظاهر لانهم لا يعلمون القواعد مفصلة و ان كانوا يعتبرون مقتضياتها في المواد بسليقتهم و ان حمل على الملكة فعدم شموله لعلمهم بناء على ان الملكة انما تحصل من ادراك القواعد مرة بعد اخرى و عدم شموله على التقدير الاول لعلم الله تعالى و علم جبرئيل غير ظاهر واما على التقدير الثاني اى على تقدير حمله على الملكة فظاهر فتدبر كذا ذكر الفاضل الجلبي هذا و اما على ما اختاره صاحب الاطول من ان المعتبر في جميع العلوم المدونة حصول العلم عن دليل على ما سبق في تعريف العلوم المدونة فعدم شموله لعلم الله تعالى و علم جبرئيل على جميع التقادير واضح لان علم الله تعالى وكذا علم جبرئيل ليس استدلاليا وكذا الحال في علم الصرف و النحو و البيان و البديع و نحو ذلك و اختار تعرف دون تعلم لان المعرفة ادراك الجزئي فكانه قال هو علم تستنبط منه ادراكات جزئية هي معرفة كل فرد فرد من جزئيات الاحوال المذكورات في هذا العلم بمعنى ان اي فرد يوجد منها امكننا ان نعرفه بذلك لا انها تحصل جملة بالفعل لان وجود ما لانهاية له محال فلا يرد ما قيل ان اريد الكل فلا يكون هذا العلم حاصلا لاحد او الجنس او البعض فيكون حاصلا لكل من عرف مسئلة منه و قال صاحب الاطول و يمكن ان يجاب بان المراد معرفة الكل و استحالة معرفة الكل لا ينافي كون العلم سببا لها كما ان استحالة عدم صفات الواجب لا ينافي سببية عدم الواجب و عدم حصول العلم المدون لاحد ليس بمستبعد ولا بممتنع و تسمية البعض فقيها مجاز و قد سبق الى هذا اشارة في تعريف العلوم المدونة و المراد باحوال اللفظ الامور العارضة المتغيرة كما يقتضيه لفظ الحال من التقديم و التاخير و التعريف و التنكير و غير ذلك و احوال الاسناد* ايضا من احوال اللفظ باعتبار ان كون الجملة موكدة او غير موكدة اعتبار راجع اليها و يجي تحقيق قوله التي بها يطابق اللفظ لمقتضى الحال في لفظ الحال في فصل اللام من باب الحاء المهملة و احترز به عن الاحوال التي ليست بهذه الصفة كالاعلال و الادغام و الرفع و النصب و ما اشبه ذلك من المحسنات البديعية فان بعضها مما يتقدم على المطابقة و بعضها مما يتاخر منها فان الاعلال و الادغام و نحوهما مما لابد منه في تادية اصل المعنى مقدم على المطابقة و المحسنات البديعية من التجنيس و الترصيع و نحوهما مما يكون بعد رعاية المطابقة متاخر عن

المطابقة ولا بد من اعتبار قيد الحيثية المستفادة من تعليق الحكم بالموصول الذي صلته مشتقة اى التي بها يطابق اللفظ لمقتضى الحال من حيث هو كذلك ليتم امر الاحتراز و الا لدخل فيه بعض المحسنات و الاحوال النحوية و البيانية التي ربما يقتضيها الحال فان الحال ربما يقتضي تقديما او تاخيرا يبحث عنه النحوي و ربما يقتضي السجع و غيره و ربما يقتضي ايراد المجاز و التشبيه فلولا قيد الحيثية لدخلت هذه الامور التي تعلقت بعلوم أخر في المعاني ثم موضوع العلم ليس مطلق اللفظ العربي كما تُوهمه العبارة بل الكلام من حيث انه يفيد زوائد المعاني فلو قال احوال الكلام العربي لكان اوفق الا انه راعى ان اكثر تلك الاحوال من عوارض اجزاء الكلام بالذات و ان صاحب المعاني يرجعه الى الكلام فاختار اللفظ ليكون صحيحاً في بادي الراي و قدنبه بتقييد اللفظ بالعربي و اطلاقه في قوله يطابق اللفظ على ان تخصيص البحث با للفظ العربي مجرد اصطلاح و الا فيطابق بها مطلق اللفظ لمقتضى الحال و بها يرتفع شان كل مقال و لهذا لم يضمر فاعل المطابقة فاتجه ان الاحوال الشاملة بغير اللفظ العربي كيف تكون من الاحوال التي تبحث في العلم ولا تبحث فيه الا عن الاعراض الذاتية ولا يندفع الا بما ذكره المحقق التفتازاني في بعض تصانيفه من ان اشتراط البحث عن الاعراض الذاتية انما هو عند الفلسفي و اما ارباب تدوين العربية فربما لايتم في علومهم هذا إلا بمزيد تكلف كذا في الاطول ولا يخفى ان هذا الايراد انما هو على مذهب المتقدمين الذاهبين الى ان اللاحق بواسطة الجزء الاعم من الاعراض الغريبة و اما على مذهب المتاخرين الذاهبين الى انه من الاعراض الذاتية فلا ايراد و قد عرف صاحب المفتاح المعاني بانه تتبع خواص تراكيب الكلام في الافادة وما يتصل بها من الاستحسان و غيره ليحترز بالوقوف عليها عن الخطأ في تطبيق مايقتضي الحال ذكره و التعريف الاول اخصر و اوضح كما لا يخفى و ايضا التعريف بالتتبع تعريف بالمبائن اذ التتبع ليس بعلم ولا صادق عليه و ان شئت التوضيح فارجع الى المطول و الاطول *

* علم البيان * و هو علم يعرف به ايراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في وضوح الدلالة عليه كذا ذكر الخطيب في التلخيص فالعلم جنس و قوله يعرف به ايراد المعنى الواحد اى علم يعرف به ايراد كل معنى واحد يدخل في قصد المتكلم على ان اللام في المعنى للاستغراق العرفي و هذا هو العرف في وصف العلوم بمعرفة الجزئيات بها فلو عرف من ليس له هذه الملكة او الاصول او الادراك على اختلاف معاني العلم كالعرب المتكلم بالسليقة ايرادَ معنى قولنا زيد جواد بطرق مختلفة لم يكن عالما بعلم البيان و فسر القوم المعنى الواحد بما يدل عليه الكلام الذي روعي فيه المطابقة لمقتضى الحال و اعترض عليه بانه مما لا يفهم من العبارة و يخرج البحث عن المجاز المفرد مع انه من البيان و يمكن دفعه بان تخصيص المعنى الواحد بمعنى الكلام البليغ لاشتهار ان موضوع الفن اللفظ البليغ على ان وصف المعنى بالواحد يحتمل ان يكون باعتبار وحدة تحصل للمعنى باعتبار ترتيبه

فی النفس بحيث لا يصح تقديم جزء على جزء فهذا هو الوحدة المعتبرة في نظر البليغ و اما المجا
المفرد و امثاله فالبحث عنه راجع الى البحث عن الكلام البليغ و قد احترز به عن ملكة الاقتدار على ايراد
المعنى العاري عن الترتيب الذي يصير به المعنى معنى الكلام المطابق لمقتضى الحال بالطرق المذكورة
فانها ليست من علم البيان و هذه الفائدة اقوى مما ذكره السيد السند من ان فيما ذكره القوم تنبيه على
ان علم البيان ينبغي ان يتاخر عن علم المعاني في الاستعمال و ذلك لانه يعلم منه هذه الفائدة ايضا
فان رعاية مراتب الدلالة فی الوضوح و الخفاء على المعنى ينبغي ان يكون بعد رعاية مطابقته لمقتضى
الحال فان هذه كالاصل فی المقصودية و تلك فرع و تتمة لها و كذا خرج به ملكة الاقتدار على معنى
الشجاع بالفاظ مختلفة كالاسد و الغضنفر و الليث و الحارث و قوله بطرق مختلفة اى في طرق
مختلفة و المراد بالطرق التراكيب و يستفاد منه انه لابد فی البيان من ان تكون بالنسبة الى كل معنىً
طرق ثلثة على ما هو ادنى الجمع ولا بعد فيه لان المعنى الواحد الذي نحن فيه له مسند و مسند اليه
و نسبة لكل منها دالٍ يجري فيه المجاز سيما باعتبار المعنى الالتزامي معتبر في هذا الفن فتحصل للمركب
طرق ثلثة لا محالة ولا يشكل عليك انه و ان تتحقق الطرق الثلثة بالاعتبار المذكور وازيد لكن كيف
يجزم بتحقق الاختلاف فی الوضوح و هو خفي جدا فان الامر هيّن اذا الاختلاف فی الوضوح و الخفاء
كما يكون باعتبار قرب المعنى المجازي و بعده من المعنى الحقيقي يكون بوضوح القرينة المنصوبة
و خفائها فلا محالة تتحقق المعاني المختلفة وضوحا و خفاء ولو باعتبار القرائن التي نصبها في تصرف البليغ
فتقييد ايراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في وضوح الدلالة على تقدير ان يكون لها طرق مختلفة مما
لاحاجة اليه بقي ههنا شيئ و هو انه كما ان الاقتدار على ايراد المعنى الواحد بطرق مختلفة من
مزايا البلاغة كذلك الاقتدار على ايراده بطرق متساوية فی الوضوح فلا معنى لادخال الاول تحت
البيان دون الثاني الا ان يقال هذا تعريف بخاصة شاملة للمعرف ولا يلزم منه ان يكون كل ما يغاير
هذه الخاصة خارجا عن و ظائف البيان ثم المختلفة يشتمل المختلفة فی الكلمات التي هي اجزاء المركب
و المختلفة في وضوح الدلالة فالطرق المختلفة فی الاول ليس من البيان فاخرجه بقوله في وضوح الدلالة
اما لانه اراد بالدلالة الدلالة العقلية لما انه تقرر من ان الاختلاف المذكور لا يجري الا فی الدلالات العقلية
و اما لان الاختلاف في وضوح الدلالة يخص الدلالة العقلية فلا حاجة الى تقييد الدلالة بالعقلية لاخراج الطرق
المختلفة بالعبارة و ترك فی التعريف ذكر الخفاء و ان ذكر فی المفتاح للاختصار ولاستلزام الاختلاف فی
الوضوح الاختلاف فی الخفاء و قوله عليه اي على المعنى الواحد و ان شئت زيادة التوضيح فارجع
الى الاطول و موضوعه اللفظ البليغ من حيث انه كيف يستفاد منه المعنى الزائد على اصل المعنى ٭

٭ علم البديع ٭ و هو علم تعرف به وجوه تحسين الكلام بعد رعاية المطابقة لمقتضى الحال و بعد رعاية

وضوح الدلالة كذا ذكر الخطيب اى علم يعرف به كل وجه جزئي يرد على سامع الكلام البليغ و المتلفظ به على ما فى الاطول وليس المراد بوجوه التحسين مفهومها الاعم الشامل للمطابقة و الخلو عن التعقيد المعنوي وغير ذلك مما يورث الكلام حسنا سواء كان داخلا فى البلاغة اوغير داخل فيها مما يتبين في علم المعاني و البيان و اللغة و الصرف و النحو لانه يدخل فيها حينئذ بعض ما ليس من المحسنات التابعة لبلاغة الكلام كالخلو من التنافر ومخالفة القياس و ضعف التاليف لان البلاغة موقوفة على الخلو عنها فلا يكون الخلو عنها من المحسنات التابعة لبلاغة الكلام ضرورة انها تكون بعد البلاغة بل المراد منها ما سواها مما لا دخل له فى البلاغة من المحسنات فقوله بعد رعاية مطابقة الكلام الخ ليس للاحتراز عن تلك الامور لعدم دخولها في وجوه التحسين بل للتنبيه على ان الوجوه المحسنة البديعية لا تحسن بدون البلاغة و الا لكان كتعليق الدرر على اعناق الخنازير فقوله بعد متعلق بالمصدر و هو التحسين و للتنبيه على انه يجب تاخير علم البديع عن المعاني و البيان و انها تورث حسنا عرضيا غير داخل في حد البلاغة و انها انما تكون من البديع اذا لم يقتض الحال لها اذ لو اقتضاها الحال لم تكن تابعة للبلاغة و لذاذكر في شرح المفتاح و اما البديع فقد جعلوه ذيلا لعلمي البلاغة لاقسما براسه من اقسام العلوم العربية على ما سبق هذا خلاصة ما فى المطول و حواشيه و موضوعه اللفظ البليغ من حيث ان له توابع •

• بيان الغرض من تلك العلوم اعلم ان البلاغة سواء كانت فى الكلام او فى المتكلم رجوعها الى امرين احدهما الاحتراز عن الخطأ في تادية المعنى المراد اي ما هو مراد البليغ من الغرض المصوغ له الكلام كما هو المتبادر من اطلاق المعنى المراد في كتب علم البلاغة فلا يندرج فيه الاحتراز عن التعقيد المعنوي كما توهمه البعض ولا الاحتراز عن التعقيد مطلقا و الثاني تمييز الفصيح عن غيره و معرفة ان هذا الكلام فصيح و هذا غير فصيح فمنه ما يبين في علم متن اللغة او التصريف او النحو او يدرك بالحس و هو اي ما يبين في هذه العلوم ما عدا التعقيد المعنوي فمست الحاجة للاحتراز عن الخطأ في تادية المعنى المراد الى علم و للاحتراز عن التعقيد المعنوي الى علم آخر فوضعوا لهما علمين المعاني و البيان و سموهما علم البلاغة لمزيد اختصاص لهما بها ثم احتاجوا لمعرفة ما يتبع البلاغة من وجوه التحسين الى علم آخر فوضعوا له علم البديع فما يحترز به عن الاول اي الخطأ فى التادية علم المعاني و ما يحترز به عن الثاني اي التعقيد المعنوي علم البيان و ما يعرف به وجوه التحسين علم البديع •

• علم العروض وهو علم تعرف به كيفية الاشعار من حيث الميزان و التقطيع و القيد الاخير احتراز عن علم القافية و موضوعه اللفظ المركب من حيث ان له وزنا •

• علم القافية و هو علم تعرف به كيفية الاشعار من حيث التقفية و القيد الاخير احتراز عن علم العروض و موضوعه اللفظ المركب من حيث ان له قافية •

• العلوم الشرعية و تسمى العلوم الدينية و هي العلوم المدونة التي تذكر فيها الاحكام الشرعية العملية او الاعتقادية وما يتعلق بها تعلقا معتدا به و يجي تحقيقه في الشرع في فصل العين من باب الشين المعجمة و هي انواع فمنها •

• علم الكلام ويسمى باصول الدين ايضا و سماه ابوحنيفة رحمه الله تعالى بالفقه الاكبر و في مجمع السلوك ويسمى بعلم النظر و الاستدلال ايضا و يسمى ايضا بعلم التوحيد و الصفات و في شرح العقائد للتفتازاني العلم المتعلق بالاحكام الفرعية اي العملية يسمى علم الشرائع والاحكام و بالاحكام الاصلية اي الاعتقادية يسمى علم التوحيد و الصفات انتهى و هو علم يقتدر معه على اثبات العقائد الدينية على الغير بايراد الحجج ودفع الشبه فالمراد بالعلم معناه الاعم او التصديق مطلقا ليتناول ادراك المخطي في العقائد ودلائلها و يمكن ان يراد به المعلوم لكن بنوع تكلف بان يقال علم اي معلوم يقتدر معه اي مع العلم به الخ • وفي صيغة الاقتدار تنبيه على القدرة التامة و باطلاق المعية تنبيه على المصاحبة الدائمة فينطبق التعريف على العلم بجميع العقائد مع ما يتوقف عليه اثباتها من الادلة و رد الشبه لان تلك القدرة على ذلك الاثبات انما تصاحب هذا العلم دون العلم بالقوانين التي تستفاد منها صور الدلائل فقط ودون علم الجدل الذي يتوسل الى حفظ اي وضع يراد اذ ليس فيه اقتدار تام على ذلك و ان سلم فلا اختصاص له باثبات هذه العقائد و المتبادر من هذا الحد ما له نوع اختصاص به و دون علم النحو المجامع لعلم الكلام مثلا اذ ليس تترتب عليه تلك القدرة دائما على جميع التقادير بل لا مدخل له في ذلك الترتب العادي اصلا وفي اختيار يقتدر على يثبت اشارة الى ان الاثبات بالفعل غير لازم و في اختيار معه على به مع شيوع استعماله تنبيه على انتفاء السببية الحقيقية المتبادرة من الباء اذ المراد الترتب العادي وفي اختيار اثبات العقائد على تحصيلها اشعار بان ثمرة الكلام اثباتها على الغير و بان العقائد يجب ان توخذ من الشرع ليعتد بها و ان كانت مما يستقل العقل فيه ولا يجوز حمل الاثبات ههنا على التحصيل و الاكتساب اذ يلزم منه ان يكون العلم بالعقائد خارجا عن علم الكلام ثمرة له ولاخفاء في بطلانه و المتبادر من الباء في قولنا بايراد هو الاستعانة دون السببية ولئن سلم و جب حملها على السببية العادية دون الحقيقية بقرينة ذلك التنبيه السابق و ليس المراد بالحجج و الشبه ما هي كذلك في نفس الامر بل بحسب زعم من تصدى للاثبات بناء على تناول المخطي ولايراد بالغير الذي يثبت عليه العقائد غيرا معينا حتى يرد انها اذا اثبتت عليه مرة لم يبق اقتدار على اثباتها قطعا فيخرج المحدود عن الحد فحاصل الحد انه علم بامور يقتدر معه اى يحصل مع ذلك العلم حصولا دائما عاديا قدرة تامة على اثبات العقائد الدينية على الغير و الزامها اياه بايراد الحجج و دفع الشبه عنها فايراد الحجج اشارة الى وجود المقتضي و دفع الشبه الى انتفاء المانع ثم المراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد كقولنا الله تعالى عالم قادر سميع بصير لا ما يقصد به العمل كقولنا الوتر واجب اذ

قد دوّن للعمليات الفقه و المراد بالدينية المنسوبة الى دين محمد عليه الصلوة و السلام سواء كانت صوابا او خطأ فلا يخرج علم اهل البدع الذي يقتدر معه على اثبات عقائده الباطلة عن علم الكلام ثم المراد جميع العقائد لانها منحصرة مضبوطة لاتزاد عليها فلا يتعذر الاحاطة بها و الاقتدار على اثباتها و انما تتكثر وجوه استدلا لاتها و طرق دفع شبهاتها بخلاف العمليات فانها غير منحصرة فلا تتاتى الاحاطة بكلها و انما مبلغ من يعلمها هو التهيؤ التام • وموضوعه هو المعلوم من حيث ان يتعلق به اثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا اوبعيدا و ذلك لان مسائل هذا العلم اما عقائد دينية كاثبات القدم و الوحدة للصانع و اما قضايا تتوقف عليها تلك العقائد كتركب الاجسام من الجواهر الفردة و جواز الخلاء و انتفاء الحال و عدم تمايز المعدومات المحتاج اليها في المعاد وكون صفاته تعالى متعددة موجودة في ذاته و الشامل لموضوعات هذه المسائل هو المعلوم المتناول للموجود و المعدوم و الحال فان حكم على المعلوم بما هو من العقائد تعلق به اثباتها تعلقا قريبا و ان حكم عليه بما هو وسيلة اليها تعلق به اثباتها تعلقا بعيدا و للبعد مراتب متفاوتة و قد يقال المعلوم من الحيثية المذكورة يتناول محمولات مسائله ايضا فاولى ان يقال من حيث انه يثبت له ما هو من العقائد او وسيلة اليها و قال القاضي الارموي موضوعه ذات الله تعالى اذ يبحث فيه عن عوارضه الذاتية التي هي صفاته الثبوتية و السلبيلة و عن افعاله اما في الدنيا كحدوث العالم و اما في الآخرة كالحشر و عن احكامه فيهما كبعث الرسل و نصب الامام في الدنيا من حيث انهما و اجبان عليه تعالى اولا و الثواب و العقاب في الآخرة من حيث انهما يجبان عليه ام لا وفيه بحث و هو ان موضوع العلم لا يبين وجوده فيه اى في ذلك العلم فيلزم اما كون اثبات الصانع بيّنا بذاته و هو باطل او كونه مبيّنا في علم آخر سواء كان شرعيا اولا على ما قال الارموي و هو ايضا باطل لان اثباته تعالى هو المقصود الاعلى في هذا العلم و ايضا كيف يجوز كون اعلى العلوم الشرعية ادنى من علم غير شرعي بل احتياجه الى ما ليس علما شرعيا مع كونه اعلى منه مما يستنكر جدا و قال طائفة و منهم حجة الاسلام موضوعه الموجود بما هو موجود اى من حيث هو هو غير مقيد بشيئ و يمتاز الكلام عن الالٰهي باعتبار ان البحث فيه على قانون الاسلام لا على قانون العقل و افق الاسلام اولا كما في الالٰهي و فيه ايضا بحث اذ قانون الاسلام ما هو الحق من هذه المسائل الكلامية اذ المسائل الباطلة خارجة عن قانون الاسلام قطعا مع ان المخطي من ارباب علم الكلام و مسائله من مسائل الكلام و فائدة علم الكلام و غايته الترقي من حضيض التقليد الى ذروة الايقان و ارشاد المسترشدين بايضاح الحجة لهم و الزام المعاندين باقامة الحجة عليهم و حفظ قواعد الدين عن ان يزلزلها شبهة المبطلين و ان تبتني عليه العلوم الشرعية اى يبتني عليه ماعداه من العلوم الشرعية فانه اساسها و اليه يؤل اخذها و اقتباسها فانه مالم يثبت وجود صانع عالم قادر مكلف مرسل للرسل منزل للكتب لم يتصور علم تفسير ولا علم فقه و اصوله فكلها متوقفة على علم الكلام مقتبسة منه فالآخذ فيها بدونه كبان

علىٰ غير اساس و غاية هذه الامور كلها الفوز بسعادة الدارين ٭ و من هذا تبين مرتبة الكلام اى شرفه فان شرف الغاية يستلزم شرف العلم و ايضا دلائله يقينية يحكم بها صريح العقل وقد تأيدت بالنقل وهي اى شهادة العقل مع تأيد ها بالنقل هي الغاية فى الوثاقة اذلا تبقى حينئذ شبهة في صحة الدليل و اما مسائله التي هي المقاصد فهي كل حكم نظري لمعلوم ٭ هو اي ذلك الحكم النظري من العقائد الدينية او يتوقف عليه اثبات شيئ منها و الكلام هو العلم الا على اذ تنتهي اليه العلوم الشرعية كلها و فيه تثبت موضوعاتها و حيثياتها فليست له مباد تبين في علم آخر شرعيا او غيره بل مباديه اما مبينة بنفسها او مبينة فيه ٭ فهي اى فتلك المبادي المبينة فيه مسائل له من هذه الحيثية و مباد لمسائل اخر منه لا تتوقف عليها لئلا يلزم الدور فلو وجدت فى الكتب الكلامية مسائل لا يتوقف عليها اثبات العقائد اصلا ولا دفع الشبه عنها فذلك من خلط مسائل علم آخر به تكثيرا للفائدة فى الكتاب فمن الكلام يستمد غيره من العلوم الشرعية و هو لا يستمد من غيره اصلا فهو رئيس العلوم الشرعية على الاطلاق بالجملة فعلماء الاسلام قد دونوا لاثبات العقائد الدينية المتعلقة بالصانع و صفاته و افعاله و ما يتفرع عليها من مباحث النبوة و المعاد علما يتوصل به الى اعلاء كلمة الحق فيها و لم يرضوا ان يكونوا محتاجين فيه الى علم آخر اصلا فاخذوا موضوعه على وجه يتناول تلك العقائد و المباحث النظرية التي تتوقف عليها تلك العقائد سواء كان توقفها عليها باعتبار مواد ادلتها او باعتبار صورها وجعلوا جميع ذلك مقاصد مطلوبة في علمهم هذا فجاء علما مستغنيا في نفسه عما عداه ليس له مباد تبين في علم آخر و اما وجه تسميته بالكلام فلانه يورث قدرة على الكلام فى الشرعيات اولان ابوابه عنونت اولا بالكلام في كذا اولان مسئلة الكلام اشهر اجزائه حتى كثر فيه التقاتل و اما تسميته باصول الدين فلكونه اصل العلوم الشرعية لا بتنائها عليه و على هذا القياس فى البواقي من اسمائه هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف و منها ٭

علم التفسير و هو علم يعرف به نزول الآيات وشئونها و اقاصيصها و الاسباب النازلة فيها ثم ترتيب مكيها و مدنيها و محكمها و متشابهها و ناسخها و منسوخها و خاصها و عامها و مطلقها و مقيدها و مجملها و مفسرها و حلالها و حرامها و وعدها و وعيدها و امرها و نهيها و امثالها و غيرها و قال ابوحيان التفسير علم يبحث فيه عن كيفية النطق بالفاظ القرآن و مدلولاتها و احكامها الافرادية و التركيبية و معانيها التي يحمل عليها حالة التركيب وتتمات ذلك ٭ قال فقولنا علم جنس و قولنا يبحث فيه عن كيفية النطق بالفاظ القرآن هو علم القرآة و قولنا و مدلولاتها اى مدلولات تلك الالفاظ و هذا متن علم اللغة الذي يحتاج اليه في هذا العلم و قولنا و احكامها الا فرادية و التركيبية يشتمل علم الصرف والنحو و البيان و البديع و قولنا و معانيها التي يحمل عليها حالة التركيب يشتمل ما دلالته بالحقيقة وما دلالته بالمجاز فان التركيب قد يقتضي بظاهره شيئا و يصد عن الحمل عليه صاد فيحمل على غيره و هو المجاز و قولنا و تتمات ذلك هو

مثل معرفة النسخ و سبب النزول و توضيح ما ابهم فى القرآن و نحو ذلك وقال الزركشي التفسير علم يفهم به كتاب الله المنزل على محمد صلى الله عليه و سلم و بيان معانيه و استخراج احكامه و حكمه و استمداد ذلك من علم اللغة و النحو و التصريف و علم البيان و اصول الفقه و القرآت و يحتاج الى معرفة اسباب النزول و الناسخ و المنسوخ كذا فى الاتقان فموضوعه القرآن و اما وجه الحاجة اليه فقال بعضهم اعلم ان من المعلوم ان الله تعالى انما خاطب خلقه بما يفهمونه و لذلك ارسل كل رسول بلسان قومه و انزل كتابه على لغتهم و انما احتيج الى التفسير لما سيذكر بعد تقرير قاعدة وهي ان كل من وضع من البشر كتابا فانما وضعه ليفهم بذاته من غير شرح و انما احتيج الى الشروح لامور ثلثة احدها كمال فضيلة المصنف فانه بقوته العلمية يجمع المعاني الدقيقة فى اللفظ الوجيز فربما عسر فهم مراده فقصد بالشروح ظهور تلك المعاني الدقيقة و من ههنا كان شرح بعض الائمة لتصنيفه ادل على المراد من شرح غيره له و ثانيها اغفاله بعض متممات المسئلة او شروطها اعتمادا على وضوحها او لانها من علم آخر فيحتاج الشارح لبيان المتروك و مراتبه و ثالثها احتمال اللفظ لمعان مختلفة كما فى المجاز و الاشتراك و دلالة الالتزام فيحتاج الشارح الى بيان غرض المصنف و ترجيحه و قد يقع فى التصانيف ما لا يخلو عنه بشر من السهو و الغلط او تكرار الشيئ او حذف المهم و غير ذلك فيحتاج الشارح للتنبيه على ذلك واذا تقرر هذا فنقول ان القرآن انما نزل بلسان عربي في زمن فصحاء العرب و كانوا يعلمون ظواهره و احكامه اما دقائق باطنه فانما كانت تظهر لهم بعد البحث و النظر مع سوالهم النبي صلى الله عليه و سلم فى الاكثر كسوالهم لما نزل و لم يلبسوا ايمانهم بظلم فقالوا و اينا لم يظلم نفسه ففسره النبي صلى الله عليه و سلم بالشرك و استدل عليه ان الشرك لظلم عظيم و غير ذلك مما سالوا عنه عليه الصلوة و السلام و نحن محتاجون الى ما كانوا يحتاجون اليه مع احكام الظواهر لقصورنا عن مدارك احكام اللغة بغير تعلم فنحن اشد احتياجا الى التفسير و اما شرفه فلا يخفى قال الله تعالى يوتى الحكمة من يشاء و من يوتى الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وقال الاصبهاني شرفه من وجوه * احدها من جهة الموضوع فان موضوعه كلام الله تعالى الذي ينبوع كل حكمة و معدن كل فضيلة * و ثانيها من جهة الغرض فان الغرض منه الاعتصام بالعروة الوثقى و الوصول الى السعادة الحقيقية التي هي الغاية القصوى * و ثالثها من جهة شدة الحاجة فان كل كمال ديني او دنيوي مفتقر الى العلوم الشرعية و المعارف الدينية وهي متوقفة على العلم بكتاب الله تعالى * فائدة * اختلف الناس في تفسير القرآن هل يجوز لكل احد الخوض فيه فقال قوم لا يجوز لاحد ان يتعاطى تفسير شيئ من القرآن و ان كان عالما اديبا متسعا في معرفة الادلة و الفقه و النحو و الاخبار و الآثار و ليس له الا ان ينتهي الى ماروي عن النبي صلى الله عليه و سلم في ذلك و منهم من قال يجوز تفسيره لمن كان جامعا للعلوم التي يحتاج المفسر اليها و هي خمسة عشر علما اللغة و النحو و التصريف و الاشتقاق و المعاني

و البيان و البديع و علم القرآت لانه يعرف به كيفية النطق بالقرآن و بالقرآت يرجح بعض الوجوه المحتملة على بعض و اصول الدين اى الكلام و اصول الفقه و اسباب النزول و القصص اذ بسبب النزول يعرف معنى الآية المنزلة فيه بحسب ما انزلت فيه و الناسخ و المنسوخ ليعلم المحكم من غيره و الفقه و الاحاديث المبينة لتفسير المبهم و المجمل و علم الموهبة و هو علم يورثه الله تعالى لمن عمل بما علم و اليه الاشارة بحديث من عمل بما علم اورثه الله تعالى علم ما لم يعلم و قال البغوي و الكواشي و غيرهما التاويل و هو صرف الآية الى معنى موافق لما قبلها و ما بعدها تحتمله الآية غير مخالف للكتاب و السنة غير محظور على العلماء بالتفسير كقوله تعالى انفروا خفافا و ثقالا قيل شبابا و شيوخا و قيل اغنياء و فقراء وقيل نشاطا و غير نشاط و قيل اصحاء و مرضى و كل ذلك سائغ و الآية تحتمله و اما التاويل المخالف للآية و الشرع فمحظور لانه تاويل الجاهلين مثل تاويل الروافض قوله تعالى مرج البحرين يلتقيان انهما علي و فاطمة يخرج منهما اللوءلوء و المرجان يعني الحسن و الحسين • فائدة و اما كلام الصوفية في القرآن فليس بتفسير • قال النسفي في عقائده النصوص محمولة على ظواهرها و العدول عنها الى معان يدعيها اهل الباطن الحاد و قال التفتازاني في شرحه سميت الملاحدة باطنية لادعائهم ان النصوص ليست على ظواهرها بل لها معان باطنة لا يعرفها الا المعلم وقصدهم بذلك نفي الشريعة بالكلية • و اما ما ذهب اليه بعض المحققين من ان النصوص مصروفة على ظواهرها و مع ذلك فيها اشارات خفية الى دقائق تنكشف على ارباب السلوك و يمكن التطبيق بينها و بين الظواهر المرادة فهو من كمال الايمان و محض العرفان • فان قلت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لكل آية ظهر و بطن و لكل حرف حد و لكل حد مطلع • قلت اما الظهر و البطن ففي معناه اوجهٌ احدها انك اذا بحثت عن باطنها و قسته على ظاهرها وقفت على معناها • و الثاني ما من آية الا عمل بها قوم و لها قوم سيعملون بها كما قاله ابن مسعود فيما اخرجه • و الثالث ان ظاهرها لفظها و باطنها تاويلها • و الرابع و هو اقرب الى الصواب ان القصص التي قصها الله تعالى عن الامم الماضية و ما عاقبهم به ظاهرها الاخبار بهلاك الاولين و باطنها وعظ الاخرين و تحذيرهم ان يفعلوا كفعلهم • و الخامس ان ظهرها ما ظهر من معانيها لاهل العلم بالظاهر و بطنها ما تضمنه من الاسرار التي اطلع الله عليها ارباب الحقائق • و معني قوله و لكل حرف حد اى منتهىً فيما اراد من معناه و قيل لكل حكم مقدار من الثواب و العقاب • و معنى قوله و لكل حد مطلع لكل غامض من المعاني و الاحكام مطلع يتوصل به الى معرفته و يوقف على المراد به و قيل كل ما يستحقه من الثواب و العقاب يطلع عليه في الآخرة عند المجازاة و قال بعضهم الظاهر التلاوة و الباطن الفهم و الحد احكام الحلال و الحرام و المطلع الاشراف على الوعد و الوعيد • قال بعض العلماء لكل آية ستون الف فهم فهذا يدل على ان في فهم المعاني للقرآن مجالا متسعا و ان المنقول من ظاهر التفسير ليس ينتهي الادراك فيه بالنقل و السماع لا بد منه في ظاهر التفسير لتتقى به مواضع الغلط ثم بعد ذلك يتسع

الفهم و الاستنباط ولا يجوز التهاون في حفظ التفسير الظاهر بل لابد منه آولا اذ لا مطمع فى الوصول الى الباطن قبل احكام الظاهر هذا كله نبذ مما وقع فى الاتقان و ان شئت الزيادة فارجع اليه •

و منها علم القراءة و هو علم يبحث فيه عن كيفية النطق بالفاظ القرآن وموضوعه القرآن من حيث انه كيف يقرء •

و منها علم الاسناد و يسمى باصول الحديث ايضا و هو علم باصول تعرف بها احوال حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم من حيث صحة النقل و ضعفه و التحمل و الاداء كذا فى الجواهر وفي شرح النخبة هوعلم يبحث فيه عن صحة الحديث وضعفه ليعمل به او يترك من حيث صفات الرجال و صيغ الاداء انتهى • فموضوعه الحديث بالحيثية المذكورة •

و منها علم الحديث و يسمى بعلم الرواية و الاخبار و الآثار ايضا على ما في مجمع السلوك حيث قال و يسمى جملة علم الرواية و الاخبار و الآثار علم الاحاديث انتهى • فعلى هذا علم الحديث يشتمل علم الآثار ايضا بخلاف ما قيل فانه لا يشتمله و الظاهر ان هذا مبني على عدم اطلاق الحديث على اقوال الصحابة و افعالهم على ما عرف و علم الحديث علم تعرف به اقوال رسول الله صلى الله عليه و سلم و افعاله • اما اقواله عليه الصلوة والسلام فهي الكلام العربي فمن لم يعرف حال الكلام العربي فهو بمعزل عن هذا العلم و هو كونه حقيقة و مجازا و كناية و صريحا و عاما و خاصا و مطلقا و مقيدا و منطوقا و معنويا ونحو ذلك مع كونه على قانون العربية الذي بينه النحاة بتفاصيله و على قواعد استعمال العرب وهو المعبر بعلم اللغة • واما افعاله عليه الصلوة و السلام فهي الامور الصادرة عنه التي امرنا باتباعه فيها اولا كالافعال الصادرة عنه طبعا او خاصة كذا فى العيني شرح صحيح البخاري و زاد الكرماني و احواله • ثم فى العيني و موضوعه ذات رسول الله صلى الله عليه و سلم من حيث انه رسول الله ومباديه هي ما تتوقف عليه المباحث وهي احوال الحديث و صفاته ومسائله هي الاشياء المقصودة منه و غايته الفوز بسعادة الدارين • فائدة • لاهل الحديث مراتب أولها الطالب و هو المبتدي الراغب فيه ثم المحدث و هو الاستاذ الكامل وكذا الشيخ و الامام بمعناه ثم الحافظ و هو الذي احاط علمه بمائة الف حديث متنا واسنادا و احوال رواة جرحا وتعديلا وتاريخا ثم الحجة وهو الذي احاط علمه بثلثمائة الف حديث كذلك قاله ابن المطري • وقال الجزري رحمه الله الراوي ناقل الحديث بالاسناد والمحدث من تحمل بروايته واعتنى بدرايته و الحافظ من روى ما يصل اليه ووعى ما يحتاج اليه و في ارشاد القاصد للشيخ شمس الدين الاكفاني السخاوي دراية الحديث علم تتعرف منه انواع الرواية و احكامها و شروط الرواية و اصناف المرويات و استخراج معانيها و يحتاج الى ما يحتاج اليه علم التفسير من اللغة و النحو و التصريف و المعاني و البيان و البديع و الاصول و يحتاج الى تاريخ النقلة انتهى •

و منها علم اصول الفقه و يسمى هو و علم الفقه بعلم الدراية ايضا على ما في مجمع السلوك و له تعريفان احدهما باعتبار الاضافة و ثانيهما باعتبار اللقب اى باعتبار انه لقب لعلم مخصوص و اما تعريفها باعتبار الاضافة فيحتاج الى تعريف المضاف و هو الاصول و المضاف اليه و هو الفقه و الاضافة التي هي بمنزلة الجزء الصوري للمركب الاضافي فالاصول هي الا دلة اذ الاصل في الاصطلاح يطلق على الدليل ايضا و اذا اضيف الى العلم يتبادر منه هذا المعنى و قيل المراد المعنى اللغوي و هو ما يبتني عليه الشيء فان الابتناء يشتمل الحسي و هو كون الشيئين حسيين كابتناء السقف على الجدران و العقلي كابتناء الحكم على دليله فلما اضيف الاصول الى الفقه الذي هو معنى عقلي يعلم ان الابتناء ههنا عقلي فيكون اصول الفقه ما يبتني هو عليه و يستند اليه ولا معنى لمستند العلم و مبتناه الا دليله و اما الفقه فستعرف معناه و اما الاضافة فهي تفيد اختصاص المضاف بالمضاف اليه باعتبار مفهوم المضاف اذا كان المضاف مشتقا او ما في معناه مثلا دليل المسئلة ما يختص بها باعتبار كونه دليلا عليها فاصول الفقه ما يختص به من حيث انه مبنيٌّ له و مسند اليه ثم نقل الى المعنى العرفي اللقبي الآتي ليتناول الترجيح و الاجتهاد ايضا وقيل لا ضرورة الى جعل اصول الفقه بمعنى ادلته ثم النقل الى المعنى اللقبي اى العلم بالقواعد المخصوصة بل يحمل على معناه اللغوي اى ما يبتني الفقه عليه و يستند اليه و يكون شاملا لجميع معلوماته من الادلة و الاجتهاد و الترجيح لاشتراكها في ابتناء الفقه عليها فيعبر عن معلوماته بلفظه و هو اصول الفقه و عنه باضافة العلم اليه فيقال علم اصول الفقه او يكون اطلاقها على العلم المخصوص على حذف المضاف اى علم الاصول الفقه ، لكن يحتاج الى اعتبار قيد الاجمال و من ثمه قيل في المحصول اصول الفقه مجموع طرق الفقه على سبيل الاجمال و كيفية الاستدلال بها و كيفية حال المستدل بها و في الاحكام هي ادلة الفقه و جهات دلالتها على الاحكام الشرعية و كيفية حال المستدل من جهة الجملة كذا ذكرالسيد السند في حواشي شرح مختصر الاصول و اما تعريفه باعتبار اللقب فهو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه على وجه التحقيق و المراد بالقواعد القضايا الكلية التي تكون احدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه و المراد بالتوصل التوصل القريب الذي له مزيد اختصاص بالفقه اذ هو المتبادر من البا السببية و من توصيف القواعد بالتوصل فخرج المبادي كقواعد العربية و الكلام اذ يتوصل بقواعد العربية الى معرفة الالفاظ و كيفية دلالتها على المعاني الوضعية و بواسطة ذلك يقتدر على استنباط الاحكام من الكتاب و السنة والاجماع و كذا يتوصل بقواعد الكلام الى ثبوت الكتاب و السنة و وجوب صدقهما و يتوصل بذلك الى الفقه و كذا خرج علم الحساب اذا التوصل بقواعده في مثل له عليّ خمسة في خمسة الى تعين مقدار المقربه لا الى وجوبه الذي هو حكم شرعي كما لا يخفى و كذا خرج المنطق اذ لا يتوصل بقواعده الى الفقه توصلا قريبا مختصا به اذ نسبته الى الفقه و غيره على السوية و التحقيق في هذا المقام ان الانسا

لم يخلق عبثا ولم يترك سدى بل تعلق بكل من اعماله حكم من قبل الشارع منوط بدليل يخصه ليستنبط منه عندالحاجة و يقاس على ذلك الحكم ما يناسبه لتعذر الاحاطة بجميع الجزئيات فحصلت قضايا موضوعاتها افعال المكلفين و محمولاتها احكام الشارع على التفصيل فسموا العلم بها الحاصل من تلك الادلة فقها • ثم نظروا في تفاصيل الادلة و الاحكام فوجدوا الادلة راجعة الى الكتاب والسنة و الاجماع و القياس و الاحكام راجعة الى الوجوب و الندب و الحرمة و الكراهة و الاباحة • و تاملوا في كيفية الاستدلال بتلك الادلة على تلك الاحكام اجمالا من غير نظر الى تفاصيلها الا على طريق ضرب المثل فحصل لهم قضايا كلية متعلقة بكيفية الاستدلال بتلك الادلة على تلك الاحكام اجمالا و بيان طرقه و شرائطه يتوصل بكل من تلك القضايا الى استنباط كثير من تلك الاحكام الجزئية عن ادلتها فضبطوها و دونوها و اضافوا اليها من اللواحق و المتممات وبيان الاختلافات و ما يليق بها و سموا العلم بها اصول الفقه فصار عبارة عن العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه • ولفظ القواعد مشعر بقيد الاجمال • و قيد التحقيق للاحتراز عن علم الخلاف و الجدل فانه وان شمل على القواعد الموصلة الى الفقه لكن لا على وجه التحقيق بل الغرض منه الزام الخصم • و لقائل ان يمنع كون قواعده مما يتوصل به الى الفقه توصلا قريبا بل انما يتوصل بها الى محافظة الحكم المستنبط او مدافعته و نسبته الى الفقه و غيره على السوية فان الجدلي اما مجيب يحفظ وضعا او معترض يهدم وضعا الا ان الفقهاء اكثروا فيه من مسائل الفقه و بنوا نكاته عليها حتى يتوهم ان له اختصاصا بالفقه • ثم اعلم ان المتوصل بها الى الفقه انما هو المجتهد اذ الفقه هو العلم بالاحكام من الادلة ليس دليل المقلد منها فلذا لم يذكر مباحث التقليد والاستفتاء في كتب الحنفية واما من ذكر هما فقد صرح بان البحث عنهما انما وقع من جهة كونه مقابلا للاجتهاد • تنبيه • بعد ما تقرر ان اصول الفقه لقب للعلم المخصوص لا حاجة الى اضافة العلم اليه الا ان يقصد زيادة بيان و توضيح كشجر الاراك و في ارشاد القاصد للشيخ شمس الدين اصول الفقه علم يتعرف منه تقرير مطلب الاحكام الشرعية العملية و طرق استنباطها و مواد حججها و استخراجها بالنظر انتهى • و موضوعه الادلة الشرعية والاحكام • توضيحه ان كل دليل من الادلة الشرعية انما يثبت به الحكم اذا كان مشتملا على شرائط و قيود مخصوصة فالقضية الكلية المذكورة انما تصدق كلية اذا اشتملت على هذه الشرائط و القيود فالعلم بالمباحث المتعلقة بهذه الشرائط و القيود يكون علما بتلك القضية الكلية فتكون تلك المباحث من مسائل اصول الفقه • هذا بالنظر الى الدليل واما بالنظر الى المدلول وهو الحكم فان القضية المذكورة انما يمكن اثباتها كلية اذا عرف انواع الحكم وان ايّ نوع من الاحكام يثبت بايّ نوع من الادلة بخصوصية ثابتة من الحكم ككون هذا الشيء علة لذلك الشيء فان هذا الحكم لا يمكن اثباته بالقياس • ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم به وهو فعل المكلف ككونه عبادة او عقوبة و نحو ذلك مما يندرج في كلية تلك

القضية فان الاحكام مختلفة باختلاف افعال المكلفين فان العقوبات لايمكن ايجابها بالقياس • ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم عليه و هو المكلف كمعرفة الاهلية و نحوها مندرجة تحت تلك القضية الكلية ايضا لاختلاف الاحكام باختلاف المحكوم عليه و بالنظر الى و جود العوارض وعدمها • فيكون تركيب الدليل على اثبات مسائل الفقه بالشكل الاول هكذا هذا الحكم ثابت لانه حكم هذا شانه متعلق بفعل هذا شانه و هذا الفعل صادر من مكلف هذا شانه ولم توجد العوارض المانعة من ثبوت هذا الحكم و يدل على ثبوت هذا الحكم قياس هذا شانه • هذا هو الصغرى ثم الكبرى و هو قولنا وكل حكم موصوف بالصفات المذكورة و يدل على ثبوته القياس الموصوف فهو ثابت فهذه القضية الاخيرة من مسائل اصول الفقه وبطريق الملازمة هكذا كلماوجد قياس موصوف بهذه الصفات دال على حكم موصوف بهذه الصفات يثبت ذلك الحكم لكنه وجد القياس الموصوف الخ فعلم ان جميع المباحث المتقدمة مندرجة تحت تلك القضية الكلية المذكورة فهذا معنى التوصل القريب المذكور • و اذا علم ان جميع مسائل الاصول راجعة الى قولنا كل حكم كذا يدل على ثبوته دليل كذا فهو ثابت او كلما و جد دليل كذا دال على حكم كذا يثبت ذلك الحكم علم انه يبحث في هذا العلم عن الادلة الشرعية و الا حكام الكليتين من حيث ان الاولى مثبتة للثانية و الثانية ثابتة بالاولى و المباحث التي ترجع الى ان الاولى مثبتة للثانية بعضها ناشية عن الادلة و بعضها عن الاحكام فموضوع هذا العلم هو الادلة الشرعية و الاحكام اذ يبحث فيه عن العوارض الذاتية للادلة الشرعية و هي اثباتهاللحكم و عن العوارض الذاتية للاحكام و هي ثبوتها بتلك الادلة و ان شئت زيادة التحقيق فارجع الى التوضيح و التلويح •

و منها علم الفقه و يسمى هو و علم اصول الفقة بعلم الدراية ايضا على ما في مجمع السلوك و هو معرفة النفس مالها وما عليها هكذا نقل عن ابي حنيفة رح • و المراد بالمعرفة ادراك الجزئيات عن دليل فخرج التقليد قال المحقق التفتازاني القيد الاخير في تفسير المعرفة مما لا دلالة عليه اصلا لالغة ولا اصطلاحا و قوله وما لها و ما عليها يمكن ان يرادبه ما ينتفع به النفس وما يتضرر به في الآخرة على ان اللام للانتفاع و على للضرر و في التقييد بالاخروي احتراز عما ينتفع به او يتضرربه في الدنيا من اللذات و الآلام و المشعربهذا التقييد شهرة ان علم الفقه من العلوم الدينية • فان اريد بهما الثواب و العقاب فاعلم ان ما ياتي به المكلف اما واجب او مندوب او مباح او مكروه كراهة تنزيه او تحريم او حرام فهذه ستة و لكل واحد طرفان طرف الفعل و طرف الترك فصارت اثنتي عشرة ففعل الواجب مما يثاب عليه و فعل الحرام و المكروه تحريما مما يعاقب عليه و الباقي لايثاب ولا يعاقب عليه فلا يدخل في شيئ من القسمين • و ان اريد بالنفع الثواب و بالضرر عدمه ففعل الواجب و المندوب من الاول و البواقي من الثاني و يمكن ان يراد بمالها و ما عليها ما يجوز لها

و ما يجب عليها ففعل ما سوى الحرام و المكروه تحريما و ترك ما سوى الواجب يجوز و فعل الواجب و ترك الحرام و المكروه تحريما مما يجب عليها فبقي فعل الحرام و ترك الواجب و فعل المكروه تحريما خارجا عن القسمين و يمكن ان يراد بهما ما يجوز لها وما يحرم عليها فيشتملان جميع الاقسام اذا عرفت هذا فالحمل على وجه لا تكون بين القسمين واسطة اولى * ثم ما لها وما عليها يتناول الاعتقاديات كوجوب الايمان ونحوه و الوجدانيات اى الاخلاق الباطنة و الملكات النفسانية و العمليات كالصوم و الصلوٰة و البيع ونحوها * فمعرفة مالها و ما عليها من الاعتقاديات هي علم الكلام * و معرفة ما لها و ما عليها من الوجدانيات هي علم الاخلاق و التصوف كالزهد و الصبر و الرضا وحضور القلب فى الصلوٰة و نحو ذلك * ومعرفة ما لها وما عليها من العمليات هي الفقه المصطلح * فان اريد بالفقه هذا المصطلح زيد عملا على قوله ما لها وما عليها * و ان اريد ما يشتمل الاقسام الثلثة فلا يزاد قيد عملا * و ابوحنيفة رح انما لم يزد قيد عملا لانه اراد الشمول اي اطلق الفقه على العلم بما لها و ما عليها سواء كان من الاعتقاديات او الوجدانيات او العمليات و لذا سمى الكلام فقها اكبر و ذكر الامام الغزالي ان الناس تصرفوا في اسم الفقه فخصوه بعلم الفتاوى و الوقوف على دلائلها وعللها * و اسم الفقه فى العصر الاول كان مطلقا على علم الآخرة و معرفة دقائق آفات النفوس و الاطلاع على الآخرة و حقارة الدنيا و لذا قيل الفقيه هو الزاهد فى الدنيا الراغب فى الآخرة البصير بذنبه المداوم على عبادة ربه الورع الكاف عن اعراض المسلمين * قال اصحاب الشافعي الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية و المراد بالحكم النسبة التامة الخبرية التي العلم بها تصديق و بغيرها تصور فالفقه عبارة عن التصديق بالقضايا الشرعية المتعلقة بكيفية العمل تصديقا حاصلا من الادلة التفصيلية التي نصبت فى الشرع على تلك القضايا و هي الادلة الاربعة الكتاب و السنة و الاجماع والقياس اعلم ان متعلق العلم اما حكم او غير حكم و الحكم اما ماخوذ من الشرع اولا و الماخوذ من الشرع اما ان يتعلق بكيفية عمل اولا و العملي اما ان يكون العلم حاصلا من دليله التفصيلي الذي ينوط به الحكم اولا فالعلم المتعلق بجميع الاحكام الشرعية العملية الحاصلة من الادلة هو الفقه * فخرج العلم بغير الاحكام من الذوات و الصفات و بالاحكام الغير الماخوذة من الشرع بل من العقل كالعلم بان العالم حادث او من الحس كالعلم بان النار محرقة او من الوضع و الاصطلاح كالعلم بان الفاعل مرفوع * و خرج العلم بالاحكام الشرعية النظرية المسماة بالاعتقادية و الاصلية ككون الاجماع حجة و الايمان به واجبا * وخرج علم الله تعالى و علم جبرئيل و علم الرسول عليه الصلوٰة و السلام وكذا علم المقلد لانه لم يحصل من الادلة التفصيلية * و التقييد بالتفصيلية لاخراج الاجمالية كالمقتضي و النافي فان العلم بوجوب الشيئ لوجود المقتضي او بعدم وجوبه لوجود النافي ليس من الفقه * و المراد بالعلم المتعلق بجميع الاحكام المذكورة تهيؤ للعلم بالجميع بان يكون عنده ما يكفيه في استعلامه بان يرجع اليه فيحكم و عدم العلم فى الحال لا ينافيه لجواز ان يكون

ذلک لتعارض الادلة او لعدم التمكن من الاجتهاد في الحال لاستدعائه زمانا و قد سبق مثل هذا في بيان العلوم المدونة و علم المعاني • ثم ان اطلاق العلم على الفقه و ان كان ظنيا باعتبار ان العلم قد يطلق على الظنيات كما يطلق على القطعيات كالطب و نحوه ثم ان اصحاب الشافعي جعلوا للفقه اربعة اركان فقالوا الاحكام الشرعية اما ان تتعلق بامر الآخرة وهي العبادات او بامر الدنيا وهي اما ان تتعلق ببقاء الشخص وهي المعاملات او ببقاء النوع باعتبار المنزل وهي المناكحات او باعتبار المدينة وهي العقوبات • وههنا ابحاث تركنا مخافة الاطناب فمن اراد الاطلاع عليها فليرجع الى التوضيح و التلويح • وموضوعه فعل المكلف من حيث الوجوب و الندب و الحل و الحرمة وغير ذلک كالصحة و الفساد • وقيل موضوعه اعم من الفعل لان قولنا الوقت سبب لوجوب الصلوة من مسائله و ليس موضوعه الفعل • و فيه ان ذلک راجع الى بيان حال الفعل بتاويل ان الصلوة تجب بسبب الوقت كما ان قولهم النية في الوضوء مندوبة في قوة ان الوضوء يندب فيه النية و بالجملة تعميم موضوع الفقه مما لم يقل به احد ففي كل مسئلة ليس موضوعها راجعا الى فعل المكلف يجب تاويله حتى يرجع موضوعها اليه كمسئلة المجنون و الصبي فانه راجع الى فعل الولي هكذا في الخيالي و حواشيه و مسائله الاحكام الشرعية العملية كقولنا الصلوة فرض و غرضه النجاة من عذاب النار و نيل الثواب في الجنة و شرفه مما لا يخفى لكونه من العلوم الدينية •

و منها علم الفرائض و هو علم يبحث فيه عن كيفية قسمة تركة الميت بين الورثة و موضوعه قسمة التركة بين المستحقين وقيل موضوعه التركة و مستحقوها و الاول هو الصحيح لانهم عدوا الفرايض بابا من الفقه وموضوع الفقه هو عمل المكلف و التركة و مستحقوها ليس من قبيل العمل كذا في الخيالي •

و منها علم السلوك وهو معرفة النفس ما لها وما عليها من الوجدانيات على ما عرفت قبيل هذا و يسمى بعلم الاخلاق و بعلم التصوف ايضا • و في مجمع السلوك و اشرف العلوم علم الحقائق و المنازل و الاحوال و علم المعاملة و الاخلاص في الطاعات و التوجه الى الله تعالى من جميع الجهات ويسمى هذا العلم بعلم السلوك فمن غلط في علم الحقائق و المنازل و الاحوال المسمى بعلم التصوف فلا يسأل عن غلطه الا عالما منهم كامل العرفان ولايطلب ذلک من البزدوي و البخاري و الهداية و غير ذلک • و علم الحقائق ثمرة العلوم كلها و غايتها فاذا انتهى السالک الى علم الحقائق وقع في بحر لا ساحل له و هو اى علم الحقائق علم القلوب وعلم المعارف وعلم الاسرار و يقال له علم الاشارة • و في موضع آخر منه مشايخ كبار اهل باطن ميفرمايند بعد تحصيل علم معرفت وتوحيد وفقه وشرائع لازم است كه علم آفات نفس و معرفت آن وعلم رياضت ومكائد شيطان و نفس و سبيل احتراز آن بياموزد و اين را علم حكمت گويند تا چون نفس سالک بر واجبات استقامت يافت و طبع وي صالح گشت و بآداب خداى مودب گشت ممكن گردد مر ويرا مراقبه خواطر و تطهير سرائر و اين را علم معرفت گويند • و مراقبه خواطر آنست كه همه از حق انديشد ونتواند

همه خواطر بحق مشغول داشتن مگر باعراض از ما سوى الله تعالى و تطهير سرائر آنباشد كه مر اورا بشويد از هرچيزي كه مر اورا بيالايد تا چون علم معرفت دست دهد ممكن بود كه بعلم مكاشفه و مشاهده رسد واين را علم اشارت گويند انتهى وموضوعه اخلاق النفس اذ يبحث فيه عن عوارضها الذاتية مثلا حب الدنيا في قولهم حب الدنيا راس كل خطيئة خلق من اخلاق النفس حكم عليه بكونه راس الخطايا وراس الاخلاق الرذيلة التي تتضرر بسببها النفس و كذا الحال في قولهم بغض الدنيا راس الحسنات و غرضه التقرب و الوصول الى الله تعالى • فائدة • در مجمع السلوك مي آرد اى عزيز چون مقامات و فهم مردم مختلف شد و حضرت رسالت پناه عليه الصلوة و السلام فرموده اند نحن معاشر الانبياء امرنا ان نتكلم الناس على قدر عقولهم لاجرم صوفيه تدبير كرده اند و ميان خويش اندر علم خود الفاظي بنهادند و اصطلاح كردند وبدان الفاظ بمصالح اشارت كردند تا هركه خداوند مقام و فهم بود دريافت و هركس كه نا اهل بود نيافت •

العلوم الحقيقية هي العلوم التي لا تتغير بتغير الملل و الاديان كذا ذكر السيد السند في حواشي شرح المطالع و ذلك كعلم الكلام اذ جميع الانبياء عليهم السلام كانوا متفقين فى الاعتقاديات و كعلم المنطق وبعض انواع الحكمة • و علم الفقه ليس منها لوقوع التغير فيه بالنسخ •

علم المنطق ويسمى علم الميزان اذ به توزن الحجج و البراهين • و كان ابوعلي يسميه خادم العلوم اذ ليس مقصودا بنفسه بل هو وسيلة الى العلوم فهو كخادم لها • و ابونصر يسميه رئيس العلوم لنفاذ حكمه فيها فيكون رئيسا حاكما عليها • و انما سمي بالمنطق لان النطق يطلق على اللفظ و على ادراك الكليات و على النفس الناطقة و لما كان هذا الفن يقوي الاول و يسلك بالثاني مسلك السداد و يحصل بسببه كمالات الثالث اشتق له اسم منه وهو المنطق • وهو علم بقوانين تفيد معرفة طرق الانتقال من المعلومات الى المجهولات وشرائطها بحيث لا يعرض الغلط فى الفكر • فالقانون يجي بيانه في محله • والمعلومات تتناول الضرورية والنظرية • والمجهولات تتناول التصورية و التصديقية • وهذا اولى مما ذكره صاحب الكشف تفيد معرفة طرق الانتقال من الضروريات الى النظريات لانه يوهم بالانتقال الذاتي على ما يتبادر من العبارة و المراد الاعم من ان يكون بالذات او بالواسطة • والمراد بقولنا بحيث لايعرض الغلط فى الفكر عدم عروضه عند مراعاة القوانين كما لا يخفى فان المنطقي ربما يخطأ فى الفكر بسبب الاهمال هذا مفهوم التعريف واما احترازاته فالعلم كالجنس وباقي القيود كالفصل احتراز عن العلوم التي لاتفيد معرفة طرق الانتقال كالنحو والهندسة فان النحو انما يبين قواعد كلية متعلقة بكيفية التلفظ بالفظ العرب على وجه كلي فاذا اريد ان يتلفظ بكلام عربي منصوص على وجه صحيح احتيج الى احكام جزئية تستخرج من تلك القواعد كسائر الفروع من اصولها • فتقع هناك انتقالات فكرية من المعلوم الى المجهول لا يفيد النحو معرفتها اصلا • و كذلك الهندسة يتوصل

بمسائلها القانونية الى مباحث الهيئة بان تجعل تلك المسائل مبادي الحجج التي تستدل بها على تلك المباحث و اما الانكار الجزئية الواقعة في تلك الحجج فليست الهندسة مفيدة لمعرفتها قطعا • قيل التعريف دوري لان معرفة طرق الاكتساب جزء من المنطق فيتوقف تحققه على معرفة طرق الاكتساب فلو كانت معرفتها مستفادة من المنطق توقفت عليه فلزم الدور • واجيب بان جزء المنطق هو العلم بالطرق الكلية و شرائطها لا العلم بجزئياتها المتعلقة بالمواد المخصوصة و هذا هوالذي جعل مستفادا من المنطق و المشعر على ذلك استعمال المعرفة في ادراك الجزئيات ثم هذا التعريف مشتمل على العلل الاربع فان مادته هي القوانين تحتمل هذاالفن و غيره كما ان المادة امر مبهم في نفسها تحتمل امورا ولا تصير شيئا معينا منها الابان ينضم اليها ما يحصله وما يعينه • وقولنا تفيد معرفة طرق الانتقال اشارة الى الصورة لانه المخصص لها اى للقوانين بالمنطق و قد اشير ايضا الى العلة الفاعلية بالالتزام و هو العارف بتلك الطرق الجزئية المفادة العالم بتلك القوانين المفيدة اياها • و قولنا بحيث لا يعرض الغلط اشارة الى العلة الغائية • اعلم ان المنطق من العلوم الآلية لان المقصود منه تحصيل المجهول من المعلوم و لذا قيل الغرض من تدوينه العلوم الحكمية فهو في نفسه غير مقصود و لذا قيل المنطق آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر فالآلة بمنزلة الجنس و القانونية بمنزلة الفصل تخرج الآلات الجزئية لارباب الصنائع و قوله تعصم مراعاتها الخ يخرج العلوم القانونية التي لا تعصم مراعاتها عن الضلال في الفكر بل في المقال كالعلوم العربية • الموضوع • قيل موضوعه التصورات و التصديقات اى المعلومات التصورية و التصديقية لان يبحث المنطقي عن اعراضها الذاتية فانه يبحث عن التصورات من حيث انها توصل الى تصور مجهول ايصالا قريبا اى بلاواسطة كالحد و الرسم او ايصالا بعيدا ككونها كلية و جزئية و ذاتية و عرضية و نحوها فان مجرد امر من هذه الامور لا يوصل الى التصور مالم ينضم اليه آخر يحصل منهما حد او رسم و يبحث عن التصديقات من حيث انها توصل الى تصديق مجهول ايصالا قريبا كالقياس و الاستقراء و التمثيل او بعيدا ككونها قضية و عكس قضية و نقيضها فانها مالم تنضم اليها ضميمة لا توصل الى التصديق و يبحث عن التصورات من حيث انها توصل الى التصديق ايصالا ابعد ككونها موضوعات و محمولات و لاخفاء في ان ايصال التصورات و التصديقات الى المطالب قريبا او بعيدا من العوارض الذاتية لها فتكون هي موضوع المنطق و ذهب اهل التحقيق الى ان موضوعه المعقولات الثانية لا من حيث انها ما هي في انفسها ولا من حيث انها موجودة في الذهن فان ذلك وظيفة فلسفية بل من حيث انها توصل الى المجهول او يكون لها نفع في الايصال فان المفهوم الكلي اذا وجد في الذهن وقيس الى ما تحته من الجزئيات فباعتبار دخوله في ما هياتها يعرض له الذاتية و باعتبار خروجه عنها العرضية و باعتبار كونه نفس ماهياتها النوعية • و ما عرض له الذاتية جنس باعتبار اختلاف افراده و فصل باعتبار آخر و كذلك

ما عرض له العرضية اما خاصة او عرض عام باعتبارين مختلفين • واذا ركبت الذاتيات والعرضيات اما منفردة او مختلطة على وجوه مختلفة عرض لذلك المركب الحدية والرسمية • ولا شك انّ هذه المعاني اعني كون المفهوم الكلي ذاتيا او عرضيا او نوعا ونحو ذلك ليست من الموجودات الخارجية بل هي مما يعرض للطبائع الكلية اذا وجدت في الاذهان وكذا الحال في كون القضية حملية او شرطية وكون الحجة قياسا او استقراء او تمثيلا فانها باسرها عوارض تعرض لطبائع النسب الجزئية في الاذهان اما وحدها او ماخوذة مع غيرها فهي اى المعقولات الثانية موضوع المنطق • ويبحث المنطقي عن المعقولات الثالثة وما بعدها من المراتب فانها عوارض ذاتية للمعقولات الثانية فالقضية مثلا معقول ثان يبحث عن انقسامها وتناقضها وانعكاسها وانتاجها اذا ركبت بعضها مع بعض فالانعكاس والانتاج والانقسام والتناقض معقولات واقعة في الدرجة الثالثة من التعقل واذا حكم على احد الاقسام او احد المتناقضين مثلا في المباحث المنطقية بشيئ كان ذلك الشيئ في الدرجة الرابعة من التعقل وعلى هذا القياس • وقيل موضوعه الالفاظ من حيث انها تدل على المعاني وهو ليس بصحيح لان نظر المنطقي ليس الا في المعاني ورعاية جانب اللفظ انما هي بالعرض • أعلم ان الغرض من المنطق التمييز بين الصدق والكذب في الاقوال والخير والشر في الافعال والحق والباطل في الاعتقادات • ومنفعته القدرة على تحصيل العلوم النظرية والعملية • واما شرفه فهو ان بعضه فرض وهو البرهان لانه لتكميل الذات وبعضه نفل وهو ما سوى البرهان من اقسام القياس لانه للخطاب مع الغير ومن اتقن المنطق فهو على درجة من سائر العلوم ومن طلب العلوم الغير المتسقة وهي مالا يومن فيها من الغلط ولا يعلم المنطق فهو كحاطب الليل وكرامد العين لا يقدر على النظر الى الضوء لا لبخل من الموجد بل لنقصان في الاستعداد • والصواب الذي يصدر من غير المنطقي كرمي من غير رام • وقد يندر للمنطقي خطأ في النوافل دون المهمات لكنه يمكنه استدراكه بعرضه على القوانين المنطقية • ومرتبته في القراءة ان يقرء بعد تهذيب الاخلاق وتقويم الفكر ببعض العلوم الرياضية من الهندسة والحساب أما الاول فلما قال البقراط البدن الذي ليس ينقي كلما غذوته انما يزيده شرا ووبالا الا ترى ان الذين لم يهذبوا اخلاقهم اذا شرعوا في المنطق سلكوا منهج الضلال وانخرطوا في سلك الجهال وانفوا ان يكونوامع الجماعة ويتقلدوا ذل الطاعة فجعلوا الاعمال الطاهرة والاقوال الظاهرة من البدائع التي وردت بها الشرائع وبرآذانهم والحق تحت اقدامهم وأما الثاني فلتستانس طبائعهم الى البرهان كذا في شرح اشراق الحكمة • ومؤلف المنطق ومدونه ارسطو وأما القسمة فاعلم ان المنطقي اما ناظر في الموصل الى التصور ويسمى قولا شارحا ومعرفا واما ناظر في الموصل الى التصديق ويسمى حجة • والنظر في المعرف اما في مقدماته وهو باب ايساغوجي واما في نفسه وهو باب التعريفات • وكذلك النظر في الحجة اما فيما يتوقف عليه وهو باب ارمينياس وهو باب القضايا واحكامها واما في نفسها

باعتبار الصورة و هو باب القياس او باعتبار المادة و هو باب من ابواب الصناعات الخمس لانه ان اوقع ظنافهو الخطابة او يقينا فهو البرهان والافان اعتبر فيه عموم الاعتراف و التسليم فهو الجدل و الا فهو المغالطة ٭ و اما الشعر فلا يوقع تصديقا و لكن لافادته التخييل الجاري مجرى التصديق من حيث انه يوثر في النفس قبضا اوبسطا عد في الموصل الى التصديق ٭ و ربما يضم اليها باب الالفاظ فتحصل الابواب عشرة تسعة منها مقصودة بالذات و واحد بالعرض ٭

علم الحكمة له تعريفات فقيل هو علم باحث عن احوال اعيان الموجودات على ما هي عليه في نفس الامربقدرالطاقة البشرية ٭ ولفظ على متعلق بقوله باحث ٭ والبحث عن احوال اعيان الموجودات اى احوال الموجودات العينية الخارجية حمل تلك الاحوال عليها يعني علم تحمل فيه احوال اعيان الموجودات عليها على وجه هي اي اعيان الموجودات عليه اى على ذلك الوجه من الايجاب و السلب و الكلية و الجزئية في نفس الامر ٭ و قوله بقدر الطاقة البشرية متعلق ايضا بقوله باحث لكن بعد اعتبار تقييده بقوله على ما هي عليه يعني بذل جهده الانساني بتمامه في ان يكون بحثه مطابقا لنفس الامر فدخلت في التعريف المسائل المخالفة لنفس الامر المبذولة الجهد بتمامه في تطبيقها على نفس الامر ٭ و لما كان في توصيف العلم بالباحث مسامحة قيل هو علم باعيان الموجودات الخ ٭ و ان قيل التعريف لا يشتمل العلوم التصورية قلت هذا على راى الاكثرين القائلين بانها ليست داخلة في الحكمة ٭ و قيل المراد بالاحوال المبادي فقط و هي التي تتوقف عليها المسائل تصورات كانت او تصديقات او هي و المحمولات ٭ و ان قيل يخرج عن الحكمة العلم باحوال الاعراض النسبية اذ النسبة ليست موجودة في الخارج قلت هي موجودة عند الحكماء و لو سلم عدم وجودها فالبحث عنها استطرادي او نقول البحث عنها في الحقيقة بحث عن احوال العرض الذي هو موجود خارجي و ان لم يكن بعض انواعه او افراده موجودا كما يبحث في الحكمة عن الحيوان و بعض انواعه كالعنقاء و بعض افراده غير موجود ولا يخرج الحيوان عن الموجودات الخارجية فتامل ٭ ولا يردان قيد ما هي عليه يغني عن قيد نفس الامرلان العلوم العربية علم باحوال الموجود كالالفاظ على وجه يكون الموجود على ذلك الوجه ككون اللفظ مفردا او مركبا و نحو ذلك لكنها ليست بنفس امرية بل باعتبار المعتبر و وضع الواضع فلابد من تقييده ٭ ولا يلزم من عدم كونها نفس امرية كذبها اذ لزوم الكذب انما يلزم لو حكم على مسائلها كذلك في نفس الامرمع قطع النظر عن الوضع و ليس كذلك فانهم يحكمون بان بعض الالفاظ مفرد و بعضها مركب بحسب و ضع الواضع و هذا الحكم مطابق لنفس الامرفلا يكون كاذبا ٭ ولا يتوهم دخولها على هذا في الحكمة لان معنى نفس الامرههنا هو الواقع مع غير ملاحظة الوضع ٭ ان قيل قوله بقدر الطاقة البشرية يخرج علمه تعالى من الحكمة اذ علمه فوق طوق البشر فلا يكون هو حكيما قلت علمه تعالى حاصل مع الزيادة والتقييد يفيد ان هذا القدر ضروري

لان الزائد على هذا القيد مضر ، او يقال هذا تعريف حكمة المخلوق لا حكمة الخالق • ثم انه لا ضير في كون الحكمة اعلى العلوم الدينية وكونه صادقا على الكلام و الفقه اذ التحقيق ان الكلام و الفقه من الحكمة قال المحقق التفتازاني ان الحكمة هي الشرائع و هذا لاينا في ما ذكروا من ان السالكين بطريق اهل النظر و الاستدلالات و طريقة اهل الرياضة و المجاهدات ان اتبعوا ملة فهم المتكلمون و الصوفيون و الا فهم الحكماء المشائيون و الاشراقيون اذ لا يلزم منه ان لايكون المتكلم و الصوفي حكيما بل غاية ما لزم منه ان لا يكون حكيما مشائيا و اشراقيا • ان قلت فعلى هذا ينبغي ان تذكر العلوم الشرعية في انواع الحكمة • قلت لا امتناع في ذلك لكونها شاملة للعلوم الشرعية بحسب المفهوم الا ان الحكمة لما دوّنها الحكماء الذين لايبالون بمخالفة الشرائع فالاليق ان لا تعد العلوم الشرعية منها • و ايضا العلوم الشرعية اشرف العلوم فذكرها على حدة اشارة الى انها بشرفها بالغة الى حد الكمال كانها منفردة من الحكمة و انواعها غير داخلة فيها • ان قيل الحد لا يصدق على علم الحساب الباحث عن العدد الذي ليس بموجود ولا على الهيئة الباحثة عن الدوائر الموهومة • قلت العدد عندهم قسم من الكم الذي هو موجود عندهم نعم عند المتكلمين ليس من الموجودات و التعريف للحكماء • والبحث عن الدوائر الهيئية من حيث انها من المبادي و ليست موضوعاتها بل موضوعها الاجرام العلوية و السفلية من حيث مقاديرها و حركاتها و اوضاعها اللازمة لها • ان قيل يصدق التعريف على علم العقول مع انهم لا يطلقون ان العقل حكيم وعلى علم الافلاك و الكواكب على راى من يثبت النفوس الناطقة لها فيكون الفلك و الكوكب حكيما ولا قائل به • قلت هذا التعريف لحكمة البشر كما عرفت • او نقول بتخصيص العلم بالحصولي الحادث • و يجاب ايضا عن الاخير بان هذا التعريف على راى من لا يثبت النفوس الناطقة لها • ان قيل يصدق التعريف على العلم بالاحوال الجزئية المتعلقة بالاعيان كالعلم بقيام زيد • قلت ان المراد بالاحوال ماله دخل في استكمال النفس وهذه الاحوال ليست كذلك او المراد ما يعتد به من الاحوال • ثم المراد من الاحوال جميع ما يمكن لاوساط الناس العلم به او البعض المعين المعتد به مع القدرة على العلم بالباقي بقدر الطاقة على ما هو شان جميع العلوم المدونة • فحاصل التعريف على تقدير شموله للعلوم التصورية ان الحكمة علم متعلق بجميع احوال الموجودات العينية المكملة للنفس بحسب ما يمكن او بعضها المعتد به تصوريا او تصديقيا محتاجا الى التنبيه او نظريا على وجه تكون الموجودات و احوالها على ذلك الوجه في الواقع لا بالوضع و الاعتبار بقدر الطاقة البشرية من اوساط الناس فيصير مآل هذا التعريف وما قيل ان الحكمة علم باعيان الموجودات و احوالها على ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية واحدا • و اذا قلنا بعدم شموله للتصورات حذفنا عن هذا الحاصل القيد الذي به يلزم الشمول • ومنهم من ترك قيد الاحوال لشمول العلم التصور و التصديق و ترك قيد نفس الامر لان التقييد به مستدرك فقال الحكمة علم باعيان الموجودات على ما هي عليه بقدر الطاقة البشرية

اعلم انهم اختلفوا في ان المنطق من العلم ام لا فمن قال انه ليس بعلم فليس بحكمة عنده اذ الحكمة علم ۔ و من قال بانه علم اختلفوا في انه من الحكمة ام لا ۔ و القائلون بانه من الحكمة يمكن الاختلاف بينهم بانه من الحكمة النظرية جميعا ام لا بل بعضه منها و بعضه من العملية اذ الموجود الذهني قد يكون بقدرتنا و اختيارنا و قد لا يكون كذلك ۔ و القائلون بانه من الحكمة النظرية يمكن الاختلاف بينهم بانه من اقسامها الثلثة ام قسم آخر فمن اخذ في تعريفها قيد الاعيان كما في التعريفات المذكورة لم يعده من الحكمة لان موضوعه المعقولات الثانية التي هي من الموجودات الذهنية ۔ و انما اخذ قيد الاعيان لان كمال الانسان هو ادراك الواجب تعالى و الامور المستندة اليه في سلسلته العلية بحسب الوجود الاصلي اي الخارجي ولا كمال معتدا به في ادراك احوال المعدومات و اذا بحث عنها في الحكمة كان على سبيل التبعية ۔ و البحث عن الوجود الذهني بحث عن احوال الاعيان ايضا من حيث انها هل لها نوع آخر من الوجود اولا ۔ و من حذف قيد الاعيان فقال هي علم باحوال الموجودات الخ عده من الحكمة النظرية اذ لا يبحث في المنطق الا عن المعقولات الثانية التي ليس وجودها بقدرتنا واختيارنا ۔ و منهم من فسر الحكمة بالكمال الحاصل للنفس الخارج من القوة الى الفعل بحسب القوانين اي النظرية و العملية ولا حاجة الى التقييد بالخارج من القوة الى الفعل لانه معتبر في الكمال ۔ و منهم من فسرها بما يكون تكملا للنفس الناطقة كمالا معتدا به ۔ و قيل هي خروج النفس الى كمالها الممكن في جانبي العلم و العمل اما في جانب العلم فبان تكون متصورة للموجودات كما هي و مصدقة بالقضايا كما هي و اما في جانب العمل فبان تحصل لها الملكة التامة على الافعال المتوسطة بين الافراط والتفريط ۔ و المراد بالخروج ما يخرج به النفس اذ الخروج ليس بحكمة ۔ قيل الحكمة ليست ما تخرج به النفس الى كمالها بل هي الكمال الحاصل الخ فمودى التعريفات الثلثة واحد ۔ و المنطق على هذه التعاريف من الحكمة ايضا ۔ و يقرب من التعريف الاخير من هذه التعاريف الثلثة ما وقع في شرح حكمة العين من ان الحكمة استكمال النفس الانسانية بتحصيل ما عليه الوجود في نفسه وما عليه الواجب مما ينبغي ان يعمل من الاعمال وما لا ينبغي لتصير كاملة مضاهية للعالم العلوي و تستعد بذلك للسعادة القصوى الاخروية بحسب الطاقة البشرية ۔ الموضوع ۔ موضوع الحكمة على القولين اي القول بان المنطق منها و القول بانه ليس منها فليس شيئا واحدا هو الموجود مطلقا او الموجود الخارجي بل موضوعها اشياء متعددة متشاركة في امر عرضي هو الوجود المطلق او الخارجي و الا لم يجز ان يبحث في الحكمة عن الاحوال المختصة بانواع الموجود اذ البحث عن العارض لامر اخص الذي هو من الاعراض الغريبة غير جائز ۔ فاذا لم يكن موضوعها شيئا و احدا فالاحسن ان تقيد الاحوال المشتركة فيها بقيود مخصصة لها بواحد و احد من تلك الاشياء لئلا تكون تلك الاحوال من الاعراض العامة الغريبة كتقييد الوجود الذي يحمل على الواجب بكونه مبدء لغيره ليكون مختصا بالواجب و هكذا ۔

والغرض من الفلسفة الوقوف على حقائق الاشياء كلها على قدر ما يمكن للانسان ان يقف عليه ويعمل بمقتضاه ليفوز بسعادة الدارين * التقسيم * الاعيان الموجودة اما الافعال و الاعمال و وجودها بقدرتنا و اختيارنا اولا * فالعلم باحوال الاول من حيث انه يودي الى صلاح المعاش و المعاد يسمى حكمة عملية لان غايتها ابتداء الاعمال التي لقدرتنا مدخل فيها فنسبت الى الغاية الابتدائية * و العلم باحوال الثاني يسمى حكمة نظرية * وذكر الحركة و السكون و المكان في الحكمة الطبيعية بناء على كونها من احوال الجسم الطبعي الذي ليس وجوده بقدرتنا و ان كانت تلك مقدورة لنا * و انما سميت حكمة نظرية لان غايتها الابتدائية ما حصل بالنظر وهو الادراكات التصورية و التصديقية المتعلقة بالامور التي لا مدخل لقدرتنا و اختيارنا فيه * ولا يرد ان الحكمة العملية ايضا منسوبة الى النظر لان النظر ليس غايتها و لان وجه التسمية لا يلزم اطراده * و انما قيدت الاحوال بالحيثية المذكورة لانهم كما لا يعدون من الكمال المعتد به النظر في الجزئيات المتغيرة من حيث خصوصها كذلك لا يعدون من الكمال النظر في الاعمال لا من هذه الحيثية * قيل ان اريد بالاحوال ما لا يوجد الا بقدرتنا و اختيارنا فيخرج عن الحكمة العملية بعض الاخلاق كالشجاعة و السخاوة الذاتيتين و ان اريد بها ما يوجد بقدرتنا و اختيارنا في الجملة فيدخل فيها بعض مباحث الحكمة النظرية كالاصوات و النغمات * و يجاب باختيار الشق الاول و لاباس بخروج الاخلاق الذاتية لانها ليست من تهذيب الاخلاق * وعدم دخولها في السياسة المدنية و تدبير المنزل ظاهر وباختيار الشق الثاني وارتكاب كون الاصوات من الحكمة العملية * لا يقال الاعيان قد تكون ذوات و هي خارجة من التقسيم لانا نقول هي داخلة في القسم الثاني اى قولنا اولا * ثم الحكمة العملية ثلثة اقسام لانها اما علم بمصالح شخص بانفراده و يسمى تهذيب الاخلاق و علم الاخلاق و الحكمة الخلقية * و فائدتها تهذيب الاخلاق اى تنقيح الطبائع بان تعلم الفضائل وكيفية اقتنائها لتزكى بها النفس و ان تعلم الرذائل و كيفية توقيها لتطهر عنها النفس و اما علم بمصالح جماعة متشاركة في المنزل كالولد و الوالد و المالك و المملوك و نحو ذلك و يسمى تدبير المنزل * وفي بعض الكتب ويسمى علم تدبير المنزل و الحكمة المنزلية * وفائدتها ان تعلم المشاركة التي ينبغي ان تكون بين اهل منزل واحد لتنتظم بها المصلحة المنزلية التي تتم بين زوج و زوجة و مالك و مملوك و والد و مولود و اما علم بمصالح جماعة متشاركة في المدينة و يسمى السياسة المدنية بفتح الميم و الدال المهملة لا بضمهما سميت بها لحصول السياسة المدنية اى مالكية الامور المنسوبة الى البلدة بسببها * و في بعض الكتب و يسمى علم السياسة و الحكمة السياسية و الحكمة المدنية و سياسة الملك * وفائدتها ان تعلم كيفية المشاركة التي بين اشخاص الناس ليتعاونوا على مصالح الابدان ومصالح بقاء نوع الانسان * واعلم ان فائدة الحكمة الخلقية عامة شاملة لجميع اقسام الحكمة العملية * ثم مبادي هذه الثلثة من جهة الشريعة و بها تتبين كمالات حدودها اى بعض هذه الامور معلومة من صاحب الشرع على

ما يدل عليه تقسيمهم الحكمة المدنية الى ما يتعلق بالملك و السلطنة اذ ليس العلم بهما من عند صاحب الشرع كذا ذكر السيد السند في حواشي شرح حكمة العين • و منهم من قسم المدنية الى علم بمصالح جماعة متشاركة في المدينة تتعلق بالملك و السلطنة و يسمى علم السياسة و الى علم بمصالح مذكورة تتعلق بالنبوة و الشريعة ويسمى علم النواميس • وتربيع القسمة لا يناقض التثليث لدخول قسمين منهافي قسم واحد عند من يثلث القسمة • قيل في تربيع القسمة نظر لان التعلق بالشريعة كما يجري في المدينة كذلك يجري في الآخرين • فالوجه في التقسيم على هذا ان يقال كلواحد من الاقسام الثلثة اما ان يعتبر تعلقه بالشريعة اولا فالاقسام ستة حاصلة من ضرب الثلثة في الاثنين • ثم اعلم ان موضوع الحكمة العملية الافعال الاختيارية فالمراد بقولهم علم بمصالح شخص او جماعة انه علم باحوال افعال اختيارية صالحة تتعلق بكل شخص او جماعة • و في الصدرى موضوع الحكمة العملية النفس الانسانية من حيث اتصافها بالاخلاق و الملكات انتهى • ثم توضيح الحصر في الاقسام الثلثة ان الافعال الاختيارية لابد لها من غاية وفائدة وتلك الفائدة عائدة الى كمال القوة العملية للشخص اما بالقياس الى نفسه او الى الاجتماع مع جماعة خاصة او عامة • فالعلم باحوال الافعال بالقياس الى الاول تهذيب الاخلاق و بالقياس الى الثاني تدبير المنزل وبالقياس الى الثالث السياسة المدنية • فلا يرد انه يتداخل الاقسام اذا كان لفعل واحد فائدة راجعة الى الكل • ولا يرد ايضا ان اكثر مباحث الحكمة الخلقية غير مخصوص بشخص بانفراده بل يصلح لمصالح الجماعة • ولا يرد ايضا انه يخرج عن الحكمة العملية العلم بمصالح جماعة متشاركة في غير المنزل و المدينة كالقرية و امثالها • والحكمة النظرية ايضا ثلثة اقسام لانها اما علم باحوال ما لايفتقر في الوجود الخارجي و التعقل اى الادراك و الوجود الذهني الى المادة كالاله ويسمى بالالهي اذ مسائلها منسوبة الى الاله و بالعلم الاعلى اذ لا يبحث فيه الا عن الرب الاعلى و عن العقول و هي الملأالاعلى و ايضا لتنزهه عن المادة و عوارضها التي هي مبدأللنقصان اليق بهذ الاسم و بالفلسفة الاولى تسمية للشئ باسم سببه اذ هذا العلم سبب للفلسفة وهي في اللغة اليونانية التشبه بحضرة واجب الوجود • و توصيفها بالاولى لحصولها من العلة الاولى وهي الاله و بالعلم الكلي للعلم بالامور العامة التي هي الكليات الشاملة لجميع الموجودات او اكثرها • وبما بعد الطبيعة وقد يطلق عليه على سبيل الندرة ما قبل الطبيعة ايضا وذلك لان لمعلوماته قبلية و تقدما على معلومات الحكمة الطبيعة باعتبار الذات و العلية و الشرف وبعدية و تاخرا باعتبار الوضع لكون المحسوسات اقرب الينا فسمي بهما بالاعتبارين و اما علم باحوال ما يفتقر اليها في الوجود الخارجي دون التعقل كالكرة ويسمى بالعلم الاوسط لتنزهه عن المادة بوجه و هو التعقل و بالرياضي لرياضة النفوس بهذاالعلم اولا اذ الحكماء كانوا يفتتحون به في التعلم و بالتعليمي لتعليمهم به اولا ولانه يبحث فيه عن الجسم التعليمي و اما علم باحوال ما يفتقر اليها في الوجود

الخارجي و التعقل كالانسان و يسمى بالعلم الادنى لدنائته و خساسته من حيث الاحتياج الى المادة في الوجودين و بالعلم الاسفل و هو ظاهر و بالطبعي لانه يبحث فيه عن الجسم من حيث اشتماله على الطبيعة • و الحصر في الاقسام الثلثة استقرائي اذ لم يجدوا موجودا في الاعيان يكون مفتقرا الى المادة في التعقل دون الوجود الخارجي فلا يكون العلم باحواله من الحكمة و منهم من ربع القسمة فجعل ما لا يفتقر الى المادة قسمين ما لايقارنها مطلقا كالاله و العقول و ما يقارنها لا على وجه الافتقار فسمي العلم باحوال الاول الٰهيا و باحوال الثاني علما كليا و الفلسفة الاولى ولا منافاة بين هذين التقسيمين كما انه لا منافاة بين تقسيمي الحكمة العملية • و يمكن ان يجعل ما يقارن المادة لاعلى وجه الافتقار قسمين احدهما مايقارنها وقد يفارقها كمباحث الامور العامة وثانيهما ما يقارنها ولا يفارقها كمباحث الصورة • و لعلهم لم يعتبروا افراد هذا القسم لقلة مباحثه • ومبادي هذه الاقسام مستفادة من ارباب الشريعة على سبيل التنبيه و متصرفة على تخصيصها بالكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجة • اعلم ان اقسام الحكمة النظرية اصولا و فروعا مع اقسام المنطق على ما يفهم من رسالة تقسيم الحكمة للشيخ الرئيس اربعة و اربعون و بدون اقسام المنطق خمسة و ثلثون • فاصول الالٰهي خمسة الاول الامور العامة الثاني اثبات الواجب و ما يليق به الثالث اثبات الجواهر الروحانية الرابع بيان ارتباط الامور الارضية بالقوى السماوية الخامس بيان نظام الممكنات • وفروعه قسمان الاول البحث عن كيفية الوحي و صيرورة المعقول محسوسا و منه تعريف الالٰهيات و منه الروح الامين الثاني العلم بالمعاد الروحاني • و اصول الرياضي اربعة الاول علم العدد الثاني علم الهندسة الثالث علم الهيئة الرابع علم التاليف الباحث عن احوال النغمات ويسمى بالموسيقي • و فروعه ستة الاول علم الجمع و التفريق الثاني علم الجبر و المقابلة الثالث علم المساحة الرابع علم جر الاثقال الخامس علم الزيجات و التقاويم السادس علم الارغنوة و هو اتخاذ الآلات الغريبة • واصول الطبعي ثمانية الاول العلم باحوال الامور العامة للاجسام الثاني العلم باركان العالم و حركاتها و اماكنها المسمى بعلم السماء و العالم الثالث العلم بكون الاركان و فسادها الرابع العلم بالمركبات الغير التامة ككائنات الجو الخامس العلم باحوال المعادن السادس العلم بالنفس النباتية السابع العلم بالنفس الحيوانية الثامن العلم بالنفس الناطقة • و فروعه سبعة الاول الطب الثاني النجوم الثالث علم الفراسة الرابع علم التعبير الخامس علم الطلسمات وهو مزج القوى السماوية بالقوى الارضية السادس علم النيرنجات وهو مزج قوى الجواهر الارضية بعضها ببعض السابع علم الكيميات و هو تبديل قوى الاجرام المعدنية بعضها ببعض • و اصول المنطق تسعة على المشهور الاول باب الكليات الخمس الثاني باب التعريفات الثالث باب التصديقات الرابع باب القياس الخامس البرهان السادس الخطابة السابع الجدل الثامن المغالطة التاسع الشعر هذا خلاصة ما في العلمي حاشية شرح هداية الحكمة الميبذية و شرح حكمة العين و غيرهما •

تحصيلها

اعلم ان موضوع الحكمة النظرية هو الموجود الذي ليس وجوده بقدرتنا و اختيارنا على ما لا يخفى ٭

العلم الالٰهي هو علم باحوال مالايفتقر في الوجودين اي الخارجي و الذهني الى المادة و يسمى ايضا بالعلم الاعلى و بالفلسفة الاولى وبالعلم الكلي و بما بعد الطبيعة وبما قبل الطبيعة ٭ و البحث فيه عن الكميات المتصلة و الكيفيات المحسوسة و المختصة بالكميات و امثالها مما يفتقرالى المادة في الوجود الخارجي استطرادي ٭ وكذا البحث عن الصورة مع ان الصورة تحتاج الى المادة في التشكل كذا في العلمي ٭ و في الصدرى من الحكمة النظرية ما يتعلق بامور غير مادية مستغنية القوام في نحوي الوجود العيني والذهني عن اشتراط المادة كالاله الحق و العقول الفعّالة و الاقسام الاولية للموجود كالواجب و الممكن و الواحد و الكثير والعلة و المعلول و الكلي و الجزئي و غير ذلك فان خالط شيئ منها المواد الجسمانية فلا يكون على سبيل الافتقار و الوجوب و سموا هذاالقسم العلم الاعلى فمنه العلم الكلي المشتمل على تقاسيم الوجود المسمى بالفلسفة الاولى و منه الالٰهي الذي هو فن من المفارقات ٭ وموضوع هذين الفنين اعم الاشياء و هو الموجود المطلق من حيث هو هو انتهى ٭ و اصول الالٰهي و فروعه قد سبقت ٭

العلم الرياضي هو علم باحوال ما يفتقر في الوجود الخارجي دون التعقل الى المادة كالتربيع والتثليث و التدوير و الكروية و المخروطية و العدد و خواصه فانها امور تفتقر الى المادة في وجودها لا في حدودها و يسمى ايضا بالعلم التعليمي و بالعلم الاوسط و بالحكمة الوسطى كما مر ٭ و اصوله اربعة على مامر ايضا و ذلك لان موضوعه الكم و هو اما متصل او منفصل ٭ والمتصل اما متحرك او ساكن فالمتحرك هو الهيئة و الساكن هو الهندسة ٭ و المنفصل اما ان يكون له نسبة تاليفية اولا فالاول هو الموسيقي و الثاني هو الحساب ٭ ثم انه يرد على التعريف ان العدد الذي هو موضوع علم الحساب لا يفتقر الى المادة في الوجود الخارجي ايضا فان المفارقات ذوات اعداد ولذا عدّ صاحب الاشراق الحساب من الالٰهي فان موضوعه و هوالعدد من الاقسام الاولية للموجود لان الموجود بما هو موجود صالح لان يوصف بوحدة وكثرة من غيران يصير رياضيا او طبعيا ٭ و ايضا انه يبحث في الهيئة عن الافلاك مع انها محتاجة الى المادة في كلا الوجودين ٭ واجيب عن الاول بانه اذا يبحث عن العدد من حيث هو في اذهان الناس وفي الموجودات المادية فهو علم العدد والافلا ٭ و فيه ان العدد الماخوذ بهذه الحيثية لا ينفك في كلا الوجودين من المادة ٭ و دفعه بان يراد بالمادة المادة المخصوصة كالذهب و الخشب و نحوهما على ما تدل عليه عبارة الصدرى من ان الرياضي علم بامور مادية بحيث لا تحتاج في فرضها موجودة الى خصوص مادة و استعداد لا ينفع و الالزم دخول الطبعي في الرياضي اذ موضوعه الجسم الطبعي و هو لا يفتقر الى مادة مخصوصة ٭ واجيب عن الثاني بان البحث عن الافلاك في الحقيقة بحث عن الكرة التي لا تحتاج في التعقل الى مادة مخصوصة و فيه مامر ٭ ولهذا قال صاحب الصدرى الاجود ان تقسم

العلوم الى ما موضوعه نفس الوجود و الى ما ليس موضوعه نفس الوجود فالاول العلم الالهي و الذي ليس موضوعه نفس الوجود اما ان يشترط في فرض وقوعه ملوح مادة متخصصة الاستعداد ام لا الاول الطبعي و الثاني الرياضي * وهذه طريقة حسنة لا يلزم منها دخول الحساب في الالهي * فائدة * قد اختلف قدماء الفلاسفة في ترجيح احد من الرياضي و الطبعي على الآخر في الشرف و الفضل و كل قد مال الى طرف بحجج مذكورة فيما بينهم * و الحق ان الحكم بجزم فضيلة احدهما على الآخر غير سديد بل كلواحد افضل من الآخر من وجه * فالطبعي افضل من الرياضي من جهة ان موضوعه جسم طبعي و هو جوهر و الرياضي موضوعه كم و هو عرض و الجوهر اشرف من العرض و ايضا الطبعي في الاغلب معطي اللم و الرياضي الان و معطي اللم افضل و ايضا هو يشتمل على علم النفس و هو ام الحكمة و اصل الفضائل * و الرياضي افضل من الطبعي من جهة ان الاحوال الوهمية و الخيالية غير متناهية القسمة فهناك لاتقف عندحد فهوافضل مما هو محصور بين الحواصر و ايضا الامور الرياضية اصفى و الطف و الذ واتم عن الامور المكدرة الجسمانية وايضا يقل التشويش و الغلط في براهينه العددية و الهندسية بخلاف الطبعي بل الالهي ومن اجل ذلك قيل ادراك الالهي و الطبعي من جهة ما هو اشبه واحرى لا باليقين كذافي الصدري *

العلم الطبعي و يسمى ايضا بالعلم الادنى و بالعلم الاسفل و هو علم باحوال ما يفتقر الى المادة في الوجودين و تحقيقه قد سبق * و موضوعه الجسم الطبعي من حيث ان يستعد للحركة و السكون * وفي ارشاد القاصد للشيخ شمس الدين الاكفاني العلم الطبعي وهو علم يبحث فيه عن احوال الجسم المحسوس من حيث هو معرض للتغير في الاحوال و الثبات فيها فالجسم من هذه الحيثية موضوعه * و اما العلوم التي تتفرع عليه و تنشأ منه فهي عشرة علم الطب وعلم البيطرة و علم البيزرة و علم الفراسة و علم تعبير الرؤيا و علم احكام النجوم و علم السحر و علم الطلسمات و علم السيميا و علم الكيميا و علم الفلاحة وذلك لان نظره اما يكون فيما يتفرع على الجسم البسيط او الجسم المركب او ما يعمهما * و الاجسام البسيطة اما الفلكية فاحكام النجوم واما العنصرية فالطلسمات * والاجسام المركبة اما مالا يلزمه مزاج و هو علم السيميا و ما يلزمه مزاج فاما بغير ذي نفس فالكيميا او بذي نفس فاما غير مدركة فالفلاحة و اما مدركة فاما لها مع ذلك ان يعقل اولا الثاني البيطرة و البيزرة وما يجري مجرا هما و الذى بذي النفس العاقلة هو الانسان و ذلك اما في حفظ صحته و استرجاعها و هو الطب او احواله الظاهرة الدالة على احواله الباطنة و هوالفراسة او احوال نفسه حال غيبته عن حسه و هو تعبير الرؤيا * و العام للبسيط و المركب السحر فلنذكر هذه العلوم على النهج المتقدم *

علم الطب وهو علم يبحث فيه عن بدن الانسان من جهة ما يصح و يمرض لالتماس حفظ الصحة و ازالة المرض * و موضوعه بدن الانسان وما يشتمل عليه من الاركان و الامزجة و الاخلاط و الاعضاء و الارواح و القوى

و الافعال و احواله من الصحة و المرض واسبابها من الماكل و المشرب و الا هوية المحيطة بالابدان والحركات و السكنات و الاستفراغات و الاحتقانات و الصناعات و العادات و الواردات الغريبة و العلامات الدالة على احواله من ضرر افعاله و حالات بدنه وما يبرزمنه و التدبير بالمطاعم و المشارب و اختيار الهواء و تقدير الحركة و السكون و الادوية البسيطة و المركبة و اعمال اليد لغرض حفظ الصحة وعلاج الامراض بحسب الامكان و يجي تفصيله في الباء الموحدة من باب الطاء المهملة ٭

علم البيطرة والبيزرة الحال فيه بالنسبة الى هذه الحيوانات كالحال في الطب بالنسبة الى الانسان و عُني بالخيل دون غيرها من الانعام لمنفعتها للانسان في الطلب والهرب و محاربة الاعداء وجمال صورها و حسن ادواتها و عُني بالجوارح ايضا لمنفعتها و ادبها في الصيد وامساكه ٭

علم الفراسة وهوعلم تتعرف منه اخلاق الانسان من هيئته ومزاجه و توابعه وحاصله الاستدلال بالخلق الظاهرعلى الخلق الباطن و يجي في الفراسة ٭

علم تعبير الرؤيا وهوعلم يتعرف منه الاستدلال من المتخيلات الحلمية على ما شاهدته النفس حالة النوم من عالم الغيب فخيّلته القوة المتخيلة مثالا يدل عليه في عالم الشهادة وقد جاء ان الرؤيا الصالحة من ستة واربعين جزء من النبوة و هذه النسبة تعرفها من مدة الرسالة و مدة الوحي قبلها منذا ما وربما طابقت الرؤيا مدلولها دون تاويل و ربما اتصل الخيال بالحس كالاحتلام و يختلف ماخذ التاويل بحسب الاشخاص و احوالهم ٭ و منفعته البشرى بما يرد على الانسان من خير و الانذار بما يتوقعه من شر و الاطلاع على الحوادث في العالم قبل وقوعها و يجي تفصيله في لفظ الرؤيا ٭

علم احكام النجوم وهو علم يتعرف منه الاستدلال بالتشكلات الفلكية على الحوادث السفلية و يجي في لفظ النجوم ايضا ٭

علم السحر وهو علم يستفاد منه حصول ملكة نفسانية يقتدربهاعلى افعال غريبة باشياء خفية ٭ و منفعته ان يعلم ليحذرلا ليعمل ولا نزاع في تحريم عمله اما مجرد علمه فظاهرالاباحة بل قد ذهب بعضهم الى انه فرض كفاية لجواز ظهور ساحر يدعي النبوة فيكون في الامة من يكشفه ويقطعه ويجي في لفظ السحر ٭

علم الطلسمات و هو علم يتعرف منه كيفية تمزج القوى العالية الفعالة بالقوى السافلة المنفعلة ليحدث عنها فعل غريب في عالم الكون و الفساد و يجي في لفظ الطلسم ٭

علم السيميا وهو قد يطلق على غير الحقيقي من السحر وهو الاشهروحاصله احداث مثالات خيالية لا وجود لها في الحس وقد يطلق على ايجاد تلك المثالات بصورها في الحس وتكون صورا في جوهرالهواء و سبب سرعة زوالها سرعة تغير جوهر الهواء و لفظة سيميا عبراني معرب اصله سيم يه و معناه اسم الله و يجى في الفن الثاني ٭

علم الكيميا وهوعلم يراد به سلب الجواهر المعدنية خواصها و افادتها خواصا لم تكن لها و الاعتماد فيه على الفلزات كلها مشتركة في النوعية و الاختلاف الظاهر بينها انما هو باعتبار امور عرضية يجوز انتقالها و يجي في الفن الثاني *

علم الفلاحة وهو علم تتعرف منه كيفية تدبير النبات من بدء كونه الى تمام نشوه وهذا التدبير انما هو باصلاح الارض بالماء وبمايخلخلها و بحميها كالسماد و الرماد ونحوه مع مراعاة الاهوية فيختلف باختلاف الاماكن انتهى *

علم العدد هو من اصول الرياضي ويسمى بعلم الحساب ايضا وهو نوعان * نظري وهو علم يبحث فيه من ثبوت الاعراض الذاتية للعدد و سلبها عنه و هو المسمى بارتماطيقي و تشتمل عليه المقالات الثلث السابعة و الثامنة و التاسعة من كتاب الاصول و موضوعه العدد مطلقا * و عملي و هو علم تعرف به طرق استخراج المجهولات العددية من المعلومات العددية * و المراد بالمجهولات العددية مجهولات لها نسبة الى العدد نسبة الجزئي الى الكلي اى مجهولات هي من افراد العدد و كذاالحال في المعلومات العددية مثلا في الضرب المضروب و المضروب فيه معلومان و منهما يستخرج الحاصل الذي هو عدد مجهول بالطريق المعين وكذافي سائر الاعمال * فهو علم تعرف به الطرق التي يستخرج بها عدد مجهول من عدد معلوم * و قيد من المعلومات العددية احتراز عما اذااستخرج المجهول العددي بغير علم الحساب كاستخراج عدد الدراهم من علم الرمل ولا يخرج عنه علم المساحة لانها علم بطرق استخراج المجهولات المقدارية من حيث عروض العدد لها فيؤل الى المجهولات العددية عند التامل * ثم اعلم ان الحساب العملي نوعان احدهما هوائي تستخرج منه المجهولات العددية بلا استعمال الجوارح كالقواعد المذكورة في كتاب البهائية و ثانيهما غير هوائي وهو المسمى بالتخت و التراب يحتاج الى استعمال الجوارح كالشبكة وضرب المحاذاة * ثم النظري و العملي ههنا بمعنى مالايتعلق بكيفية العمل و ما يتعلق بها * فتسمية النوع الاول بالنظري ظاهرة و كذا تسمية القسم الثاني من النوع الثاني بالعملي * و اما تسمية القسم الاول منه بالعملي فعلى تشبيه الحركات الفكرية بالحركات الصادرة عن الجوارح او يقال المراد بالعمل في تعريفي النظري و العملي اعم من العمل الذهني و الخارجي كما مر * واعلم ايضا ان لاستخراج المجهولات العددية من معلوماتها طرقا مختلفة و هي اما محتاجة الى فرض المجهول شيئا و هو الجبر و المقابلة واما غير محتاجة اليه وهو علم المفتوحات وهي كمقدمات الحساب التي سوى المساحة او مما يحصل ببعض من تلك المقدمات و استعانة بعض القوانين من النسبة و هو شامل لمسئلة الخطائين ايضا * و موضوعه العدد مطلقا كما هو المشهور * و التحقيق ان موضوعه العدد المعلوم تتعلق عوارضه من حيث انه كيف يمكن التادي منه الى بعض عوارضه المجهولة * واما العدد المطلق فانما هو موضوع علم الحساب النظري هذا كله خلاصة ما في شرح خلاصة الحساب *

علم الهندسة هومن اصول الرياضي وهو علم يبحث فيه عن احوال المقادير من حيث التقدير على ما في شرح اشكال التاسيس • فقوله من حيث التقدير اى لا من حيث كون المقدار موجودا او معدوما عرضا او جوهرا ونحو ذلك • و الهندسة معرب اندازه فابدلت الالف الاولى بالهاء و الزاء بالسين و حذفت الالف الثانية فصار هندسة • و وجه التسمية ظاهر • و موضوعه المقدار الذي هو الكم المتصل من حيث التقدير • وفي ارشاد القاصد للشيخ شمس الدين الهندسة وهو علم تعرف به احوال المقادير ولواحقها واوضاع بعضها عند بعض ونسبها وخواص اشكالها و الطرق الى عمل ما سبيله ان يعمل بها و استخراج ما يحتاج الى استخراجه بالبراهين اليقينية • وموضوعه المقادير المطلقة اعني الجسم التعليمي و السطح و الخط و لواحقها من الزاوية و النقطة و الشكل • و اما العلوم المتفرعة عليه فهي عشرة علم عقود الابنية و علم المناظر و علم المرايا المحرقة و علم مراكز الاثقال و علم المساحة و علم انباط المياه و علم جر الاثقال و علم البنكامات و علم الآلات الحربية و علم الآلات الروحانية و ذلك لانه اما يبحث عن ايجاد ما يتبرهن عليه في الاصول الكلية بالفعل اولا و الثاني اما يبحث عما ينظر اليه اولا الثاني علم عقود الابنية والباحث عن المنظور اليه ان اختص بانعكاس الاشعة فهو علم المرايا المحرقة و الا فهو علم المناظر و اما الاول و هو ما يبحث عن ايجاد المطلوب من الاصول الكلية بالفعل فاما من جهة تقديرها اولا و الاول منهما ان اختص بالنقل فهو علم مراكز الاثقال و الا فهو علم المساحة و الثاني منهما فاما ايجاد الآلات اولا الثاني علم انباط المياه و الآلات اما تقديرية اولا و التقديرية اما ثقيلة وهو جر الاثقال اوزمانية و هو علم البنكامات و التي ليست تقديرية فاما حربية اولا الثاني علم الآلات الروحانية و الاول علم الآلات الحربية فلنرسم هذه العلوم على الرسم المتقدم •

علم عقود الابنية وهو علم تتعرف منه احوال اوضاع الابنية و كيفية شق الانهار وتنقية القُني و سد البثوق و تنضيد المساكن و منفعته عظيمة في عمارة المُدن و القلاع و المنازل و في الفلاحة •

علم المناظر وهو علم تتعرف منه احوال المبصرات في كميتها وكيفيتها باعتبار قربها و بعدها عن المناظر واختلاف اشكالها و اوضاعها و ما يتوسط بين المناظر و المبصرات و علل ذلك • و منفعته معرفة ما يغلط فيه البصر عن احوال المبصرات و يستعان به على مساحة الاجرام البعيدة و المرايا المحرقة ايضا •

علم المرايا المحرقة و هو علم تتعرف منه احوال الخطوط الشعاعية المنعطفة و المنعكسة و المنكسرة ومواقعها و زو اياها ومراجعها و كيفية عمل المرايا المحرقة بانعكاس اشعة الشمس عنها و نصبها و محا ذاتها و منفعته بليغة في محاصرات المدن و القلاع •

علم مراكز الاثقال و هو علم تتعرف منه كيفية استخراج مركز ثقل الجسم المحمول و المراد بمركز الثقل حد في الجسم عنده يتعادل بالنسبة الى الحامل و منفعته كيفية معادلة الاجسام العظيمة بما هو دونها لتوسط المسافة •

علم المساحة و هو علم تتعرف منه مقادير الخطوط و السطوح و الاجسام و ما يقدرها من الخط و المربع و المكعب و منفعته جليلة في امر الخراج و قسمة الارضين و تقدير المساكن و غيرها ٭

علم انباط المياه و هو علم تتعرف منه كيفية استخراج المياه الكامنة في الارض و اظهارها و منفعته احياء الارضين الميتة و افلاحها ٭

علم جر الاثقال هو علم تتبين منه كيفية ايجاد الآلات الثقيلة و منفعته نقل الثقل العظيم بالقوة اليسيرة ٭

علم البنكامات و هو علم تتبين منه كيفية ايجاد الآلات المقدرة للزمان و منفعته معرفة اوقات العبادات و استخراج الطوالع من الكواكب و اجزاء فلك البروج ٭

علم الآلات الحربية و هو علم تتبين منه كيفية ايجاد الآلات الحربية كالمجانيق و غيرها و منفعته شديدة العنا في دفع الاعداء و حماية المدن ٭

علم الآلات الروحانية و هو علم تتبين منه كيفية ايجاد الآلات المرتبة على ضرورة عدم الخلاء و نحوها من آلات الشراب و غيرها و منفعته ارتياض النفس بغرائب هذه الآلات انتهى ٭

علم الهيئة هو من اصول الرياضي و هو علم يبحث فيه عن احوال الاجرام البسيطة العلوية و السفلية من حيث الكمية و الكيفية و الوضع و الحركة اللازمة لها و ما يلزم منها ٭ فالكمية اما منفصلة كاعداد الافلاك و بعض الكواكب دون اعداد العناصر فانها ماخوذة من الطبعيات و اما متصلة كمقادير الاجرام و الابعاد و اليوم و اجزاءه و ما يتركب منها ٭ و اما الكيفية فكالشكل اذ تتبين فيه استدارة هذه الاجسام و كلون الكواكب و ضوئها ٭ و اما الوضع فكقرب الكواكب و بعدها عن دائرة معينة و انتصاب دائرة و ميلانها بالنسبة الى سمت رؤس سكان الاقاليم و حيلولة الارض بين النيرين و القمر بين الشمس و الابصار و نحو ذلك ٭ و اما الحركة فالمبحوث عنه في هذا الفن منها هو قدرها و جهتها ٭ و اما البحث عن اصل الحركة و اثباتها للافلاك فمن الطبعيات ٭ و المراد باللازمة الدائمة على زعمهم و هي حركات الافلاك و الكواكب و احترز بها عن حركات العناصر كالرياح و الامواج و الزلازل فان البحث عنها من الطبعيات ٭ و اما حركة الارض من المغرب الى المشرق و حركة الهواء بمشايعتها و حركة النار بمشايعة الفلك فمما لم يثبت و لو ثبتت فلا يبعد ان يجعل البحث عنها من حيث القدر و الجهة من مسائل الهيئة ٭ و المراد بما يلزم من الحركة الرجوع و الاستقامة و الوقوف و التعديلات و يندرج فيه بعض الاوضاع و لم يذكر صاحب التذكرة هذا القيد اعني قيد ما يلزم منها و الظاهر انه لا حاجة اليه ٭ و الغرض من قيد الحيثية الاحتراز عن علم السماء و العالم فان موضوعه البسائط المذكورة ايضا لكن يبحث فيه عنها لا عن الحيثية المذكورة بل من حيث طبائعها و مواضعها و الحكمة في ترتيبها و نضدها و حركاتها لا باعتبار القدر و الجهة ٭ و بالجملة فموضوع الهيئة الجسم البسيط من حيث امكان عروض الاشكال و الحركات المخصوصة و نحوها و موضوع علم السماء و العالم

الذي هو من اقسام الطبعي الجسم البسيط ايضا لكن من حيث امكان عروض التغير و الثبات ٭ وانما زيد لفظ الامكان اشارة الى ان ما هو من جزء الموضوع امكان العروض لا العروض بالفعل الذي هو المحمول فان* ما يكون جزء الموضوع ينبغي ان يكون مسلم الثبوت و هو امكان العروض لا العروض بالفعل ٭ و قيل موضوع كل من العلمين الجسم البسيط من حيث امكان عروض الاشكال و الحركات و التمايز بينهما انما هو بالبرهان فان اثبت المطلوب بالبرهان الآني يكون من الهيئة و ان اثبت بالبرهان اللمي يكون من علم السماء و العالم فان تمايز العلوم كما يكون بتمايز الموضوعات كذلك قد يقع بالمحمولات ٭ والقول بان التمايز في العلوم انما هو بالموضوع فامر لم يثبت بالدليل بل هو مجرد رعاية مناسبة ٭ اعلم ان الناظر في حركات الكواكب و ضبطها و اقامة البراهين على احوالها يكفيه الاقتصار على اعتبار الدوائر و يسمى ذلك هيئة غير مجسمة و من اراد تصور مبادي تلك الحركات على الوجه المطابق لقواعد الحكمة فعليه تصور الكرات على وجه تظهر حركات مراكز الكواكب وما يجري مجراها في مناطقها و يسمى ذلك هيئة مجسمة و اطلاق العلم على المجسمة مجاز ٭ و لهذا قال صاحب التذكرة انها ليست بعلم تام لان العلم هو التصديق بالمسائل على وجه البرهان فاذا لم يورد بالبرهان يكون حكاية للمسائل المثبتة بالبرهان في موضع آخر* هذا كله خلاصة ما ذكره عبد العلي البرجندي في حواشي شرح الملخص ٭ فائدة ٭ المذكور في علم الهيئة ليس مبنيا على المقدمات الطبعية و الالهية وما جرت به العادة من تصدير المصنفين كتبهم بها انما هو بطريق المتابعة للفلاسفة و ليس ذلك امرا واجبا بل يمكن اثباته من غير ملاحظة الابتناء عليها فان المذكور فيه بعضه مقدمات هندسية لا يتطرق اليها شبهة مثلا مشاهدة التشكلات البدرية و الهلالية على الوجه المرصود توجب اليقين بان نور القمر مستفاد من نور الشمس و بعضه مقدمات* يحكم بها العقل بحسب الاخذ لما هو الاليق و الاحرى كما يقولون ان محدب الحامل يماس محدب الممثل على نقطة مشتركة و كذا مقعره بمقعره ولا مستندلهم غير ان الاولى ان لا يكون في الفلكيات فصل لا يحتاج اليه و كذا الحال في اعداد الافلاك من انها تسعة و بعضه مقدمات يذكرونها على سبيل التردد دون الجزم كما يقولون ان اختلاف حركة الشمس بالسرعة و البطوء اما بناء على اصل الخارج او على اصل التدوير من غير جزم باحدهما فظهران ما قيل من ان اثبات مسائل هذا الفن مبني على اصول فاسدة ماخوذة من الفلاسفة من نفي القادر المختار و عدم تجويز الخرق و الالتيام على الافلاك و غير ذلك ليس بشيء و منشأوه عدم الاطلاع على مسائل هذا الفن و دلائله و ذلك لان مشاهدة التشكلات البدرية و الهلالية على الوجه المرصود توجب اليقين بان نور القمر حاصل من نور الشمس و ان الخسوف انما هو بسبب حيلولة الارض بين النيرين و الكسوف انما هو بسبب حيلولة القمر بين الشمس و البصر مع القول بثبوت القادر المختار و نفي تلك الاصول المذكورة فان ثبوت القادر المختار و انتفاء تلك الاصول لا ينفيان ان يكون الحال ما ذكر غاية الامر انهما يجوز ان

الاحتمالات الأُخر مثلا على تقدير ثبوت القادر المختار يجوزان يسوّد القادر بحسب ارادته و ينوّر وجه القمر على ما يشاهد من التشكلات البدرية و الهلالية ▪ و ايضا يجوز على تقدير الاختلاف في حركات الفلكيات و سائر احوالها ان يكون احد نصفي كل من النيرين مضيا و الآخر مظلما و يتحرك النيران على مركز يهما بحيث يصير وجهاهما المظلمان مواجهين لنا في حالتي الخسوف و الكسوف اما بالعام اذاكانا تا مين او بالبعض ان كانا ناقصين ▪ و على هذا القياس حال التشكلات البدرية و الهلالية لكنا نجزم مع قيام الاحتمالات المذكورة ان الحال على ما ذكر من استفادة القمر النور من الشمس و ان الخسوف و الكسوف بسبب الحيلولة و مثل هذا الاحتمال قائم فى العلوم العادية و التجربية ايضا بل في جميع الضروريات مع ان القادر المختار يجوزان يجعلها كذلك بحسب ارادته بل على تقديران يكون المبدأ موجبا يجوز ان يتحقق وضع غريب من الاوضاع الفلكية فيقتضي ظهور ذلك الامر الغريب على مذهب القائلين بالايجاب من استناد الحوادث الى الاوضاع الفلكية و غير ذلك مما هو مذكور في شبه القادحين فى الضروريات ▪ و لو سلم ان اثبات مسائل هذاالفن يتوقف على تلك الاصول الفاسدة فلا شك انه انما يكون ذلك اذا ادعى اصحاب هذاالفن انه لايمكن الا على الوجه الذي ذكرنا ▪ اما اذا كان دعواهم انه يمكن ان يكون على ذلك الوجه و يمكن ان يكون على الوجوه الأُخر فلا يتصور التوقف حينئذ و كفى بهم فضلا انهم تخيلوا من الوجوه الممكنة ما تنضبط به احوال تلك الكواكب مع كثرة اختلافاتها على وجه تيسر لهم ان يعينوا مواضع تلك الكواكب واتصالات بعضها ببعض في كل وقت ارادوا بحيث يطابق الحس والعيان مطابقة تتحير فيها العقول والاذهان كذا في شرح التجريد وهكذا يستفاد من شرح المواقف في موقف الجواهر في آخر بيان تحدد الجهات وفي ارشاد القاصد الهيئة وهو علم تعرف به احوال الاجرام البسيطة العلوية و السفلية و اشكالها و اوضاعها و ابعاد ما بينها و حركات الافلاك و الكواكب و مقاديرها ▪ و موضوعه الاجسام المذكورة من حيث كميتها و اوضاعها و حركاتها اللازمة لها ▪ و اما العلوم المتفرعة عليه فهي خمسة علم الزيجات و علم المواقيت و علم كيفية الارصاد و علم تسطيح الكرات والآلات الحادثة عنه و علم الآلات الظلية و ذلك لانه اما ان يبحث عن ايجاد ما تبرهن بالفعل اولا الثاني كيفية الارصاد و الاول اما حساب الاعمال او التوصل الى معرفتها بالآلات فالاول منهما ان اختص بالكواكب المجردة فهو علم الزيجات و التقاويم والا فهو علم المواقيت و الآلات اما شعاعية او ظلية فان كانت شعاعية فهوعلم تسطيح الكرة وانكانت ظلية فعلم الآلات الظلية فلنرسم هذه العلوم كما تقدم ▪

علم الزيجات و التقاويم علم تتعرف منه مقادير حركات الكواكب السيارة منتزعا من الاصول الكلية ▪ و منفعته معرفة موضع كلواحد من الكواكب السبعة بالنسبة الى فلكه و الى فلك البروج وانتقالاتها ورجوعها و استقامتها و تشريقها و تغريبها و ظهورها و اختفائها في كل زمان و مكان و ما

اشبه ذلك من اتصال بعضها ببعض و كسوف الشمس و خسوف القمر و ما يجري هذا المجرى ٭

علم المواقيت وهو علم تتعرف منه ازمنة الايام والليالي و احوالها و كيفية التوصل اليها ٭ و منفعته معرفة اوقات العبادات و توخي جهتها و الطوالع و المطالع من اجزاء البروج و الكواكب الثابتة التي منها منازل القمر و مقادير الظلال و الارتفاعات و انحراف البلدان بعضها عن بعض و سموتها ٭

علم كيفية الارصاد وهو علم تتعرف منه كيفية تحصيل مقادير الحركات الفلكية و التوصل اليها بالآلات الرصدية ٭ و منفعته علم الهيئة و حصول عمله بالفعل ٭

علم تسطيح الكرة و هو علم تتعرف منه كيفية ايجاد الآلات الشعاعية ٭ و منفعته الارتياض بعلم هذه الآلات وعملها و كيفية انتزاعها من امور ذهنية مطابقة للاوضاع الخارجية والتوصل بها الى استخراج المطالب الفلكية ٭

علم الآلات الظلية وهو علم تتعرف منه مقادير ظلال المقاييس و احوالها و الخطوط التي سمتها اطرافها ٭ ومنفعته معرفة ساعات النهار بهذه الآلات ٭ وهذه الآلات كالبسائط و القائمات و المائلات من الرخامات ونحوها انتهى ٭

علم السماء والعالم هو من اصول الطبعي و هو علم يبحث فيه عن احوال الاجسام التي هي اركان العالم وهي السموات و ما فيها و العناصر الاربعة من حيث طبائعها وحركاتها ومواضعها و تعرف الحكمة في صنعها و ترتيبها ٭ وموضوعه الجسم المحسوس من حيث هو معرض للتغير في الاحوال و الثبات فيها و يبحث فيه عما يعرض له من حيث هو كذلك كذا في التلويح ٭ وقيد الحيثية احتراز عن علم الهيئة ٭ وموضوعها كما مر

علم الطب هو من فروع الطبعي و هو علم بقوانين تتعرف منها احوال ابدان الانسان من جهة الصحة وعدمها لتُحفظ حاصلة و تُحصّل غير حاصلة ما امكن ٭ و فوائد القيود ظاهرة فان العلم جنس و قولنا تتعرف الخ فصل يخرج مالا تتعرف منه احوال بدنه كالهيئة و غيرها ٭ و قولنا من جهة الصحة و عدمها يخرج العلم الذي تعرف منه احوال بدنه لا من الجهتين كعلم الاخلاق والكلام ٭ و قولنا لتحفظ الخ بيان لغاية الطب لا للاحتراز ٭ ثم ان هذا اولى ممن قال من جهة ما يصح و يزول عنه الصحة فانه يرد عليه ان الجنين الغير الصحيح من اول الفطرة لا يصلح عليه انه زال عن الصحة او صحته زائلة كذا في السديدي شرح الموجز ٭ فالمراد بالعلم ههنا التصديق بالمسائل و يمكن ان يراد به الملكة اى ملكة حاصلة بقوانين الخ ٭ و في شرح القانونچه هو علم باحوال بدن الانسان من جهة الصحة و المرض لتُحفظ الصحة او تُعاد ما امكن ومآل التعريفين واحد ٭ و موضوعه بدن الانسان و ما يتركب منه من حيث الصحة و المرض و قد سبق الاشارة اليه في بحث الموضوع ٭

علم النجوم هو من فروع الطبعي و هو علم باصول تعرف بها احوال الشمس و القمر و غيرهما من بعض النجوم كذا في بعض حواشي الشافية ٭ و المراد بالاحوال الآثار الصادرة منها في العالم السفلي فلا يكون من اجزاء الهيئة وعلم السماء والعالم ٭ وخرج منه علم الرمل و الجفر و نحوهما مما يدل على صدور اثر في العالم

اذ لا يبحث فيها عن احوال النجوم * وموضوعه النجوم من حيث يمكن ان تعرف بها احوال العالم * و مسائله كقولهم كلما كان الشمس على هذا الوضع المخصوص فهي تدل على حدوث امر كذا في هذا العالم *

فصل في بيان العلوم المحمودة والمذمومة * اما المحمودة فبعضها من فرض العين و بعضها من فرض الكفاية اما الاول فقال عليه الصلوٰة و السلام طلب العلم فريضة على كل مسلم و مسلمة و اختلف العلماء في ان اىّ علم طلبه فرض * فقال المتكلمون علم الكلام * و قال الفقهاء علم الفقه * و قال المفسرون و المحدثون هو علم الكتاب و السنة اذ بهما يتوصل الى سائر العلوم * و قال بعضهم هو علم العبد بحاله و مقامه من الله تعالى * و قيل بل هو العلم بالاخلاص و آفات النفوس * و قيل بل هو علم الباطن * و قال المتصوفة هو علم التصوف * وقيل هو العلم بما شمل عليه قوله عليه الصلوٰة و السلام بُني الاسلام على خمس الحديث و الذي ينبغي ان يقطع ما هو مراد به هو علم بما كلّف الله تعالى عباده من الاحكام الاعتقادية و العملية * و قال في السراجية طلب العلم فريضة بقدر ما يحتاج اليه لامر لابد منه من احكام الوضوء و الصلوٰة و سائر الشرائع و لامور معاشه و ما وراى ذلك ليس بفرض فان تعلمها فهو الافضل و ان تركها فلا اثم عليه * و اما الثاني فقد ذكره في منتخب الاحياء اعلم ان علم الطب في تصحيح الابدان من فروض الكفاية لكن فى السراجية يستحب ان يتعلم الرجل من الطب قدر ما يمتنع به عما يضر بدنه * و كذا من فروض الكفاية علم الحساب فى الوصايا و المواريث * و كذا الفلاحة و الحياكة و الحجامة و السياسة * اما التعمق فى الطب فليس بواجب و ان كان فيه زيادة قوة على قدر الكفاية * فهذه العلوم كالفروع فان الاصل هو العلم بكتاب الله تعالى و سنة رسوله صلى الله عليه و سلم و اجماع الامة و آثار الصحابة و التعلم بعلم اللغة التي هي آلة لتحصيل العلم بالشرعيات * و كذا العلم بالناسخ و المنسوخ و العام و الخاص مما في علم الفقه و علم القراءة و مخارج الحروف و العلم بالاخبار و تفاصيلها و الآثار و اسامي رجالها و رواتها و معرفة المسند و المرسل و القوي و الضعيف منها كلها من فروض الكفاية * و كذا معرفة الاحكام لقطع الخصومات و سياسة الولاة * و هذه العلوم انما تتعلق بالآخرة لانها سبب استقامة الدنيا و في استقامتها استقامتها فكان هذا علم الدنيا بواسطة صلاح الدنيا بخلاف علم الاصول من التوحيد و صفات الباري * و هكذا علم الفتوى من فروض الكفاية * اما العلم بالعبادات و الطاعات و معرفة الحلال و الحرام فانه اصل فوق العلم بالغرامات والحدود و الحيل * و اما علم المعاملة فهو على المومن المتقي كالزهد و التقوى و الرضاء و الشكر و الخوف و المنة لله في جميع احواله و الاحسان و حسن النظم و حسن الخلق و الاخلاص فهذه علوم نافعة ايضا * و اما علم المكاشفة فلا يحصل بالتعليم و التعلم و انما يحصل بالمجاهدة التي جعلها الله تعالى مقدمة للهداية قال الله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا * و اما علم الكلام فالسلف لم يشتغلوا به حتى ان من اشتغل به نسب الى البدعة و الاشتغال بما لايغنيه هذا كله خلاصة ما فى التاتارخانية * و قال في خزانة الرواية فى السراجية تعلم

الكلام و المناظرة فيه قدر مايحتاج اليه غير منهي • قال شيخ الشيوخ شهاب الدين السهروردي في اعلام الهدى بان عدم الاشتغال بعلم الكلام انما هو في زمان قرب العهد بالرسول و اصحابه الذين كانوا مستغنين عن ذلك بسبب بركة صحبة النبي عليه الصلوة و السلام ونزول الوحي وقلة الوقائع والفتن بين المسلمين وصرح به السيد الشريف و العلامة التفازاني و غيره من المحققين المشهورين بالعدالة ان الاشتغال بالكلام في زماننا من فرائض الكفاية • وقال العلامة التفتازاني انما المنع لقاصر النظر و المتعصب في الدين و اما المذمومة ففي التاتارخانية و اما علم السحر و النيرنجات و الطلسمات و علم النجوم و نحوها فهي علوم غير محمودة و اما علم الفلسفة و الهندسة فبعيد عن علم الآخرة استخرج ذلك الذين استحبوا الحيوة الدنيا على الآخرة • و في فتح المبين شرح الاربعين الحليمي وغيره صرحوا بجواز تعلم الفلسفة و فروعها من الالهي و الطبعي و الرياضي ليرد على اهلها و يدفع شرهم عن الشريعة فيكون من باب اعداد العدة • و في السراجية تعلم النجوم قدر ما تعرف به مواقيت الصلوة و القبلة لاباس به • و في الخانية و ما سواه حرام • و في الخلاصة و الزيادة حرام • و في المدارك في تفسير قوله تعالى فنظر نظرة في النجوم فقال اني سقيم قالوا علم النجوم كان حقا ثم نسخ الاشتغال بمعرفته انتهى • و في البيضاوي فنظر نظرة في النجوم اي فراى مواقعها و اتصالاتها او في علمها او في كتابها و لا منع منه انتهى • و في التفسير الكبير في هذا المقام ان قيل النظر في علم النجوم غير جائز فكيف اقدم عليه ابراهيم عليه السلام قلنا لانسلم ان النظر في علم النجوم و الاستدلال بمعانيها حرام و ذلك لان من اعتقد ان الله تعالى خص كلوا حد من هذه الكواكب بقوة و خاصية لاجلها يظهر منه اثر مخصوص فهذا العلم على هذا الوجه ليس بباطل انتهى • فعلم من هذا ان حرمة تعلم النجوم مختلف فيها • و اما اخبار المنجمين فقد ذكر في المدارك في تفسير ان الله عنده علم الساعة الآية و اما المنجم الذي يخبر بوقت الغيث او الموت فانه يقول بالقياس و النظر في الطالع و ما يدرك بالدليل لا يكون غيبا على انه مجرد الظن و الظن غير العلم • و في الكشف مقالات المنجمة على طريقين من الناس من يكذبهم و استدل عليه بقوله تعالى و ما كان الله ليطلعكم على الغيب و بقوله عليه السلام من اتى كاهنا او عريفا فصدقه فقد كفر بما انزل على محمد و منهم من قال بالتفصيل فان المنجم لا يخلو من ان يقول ان هذه الكواكب مخلوقات او غير مخلوقات الثاني كفر صريح و اما الاول فاما ان يقول انها فاعلات مختارات بنفسها فذلك ايضا كفر صريح و ان قال انها مخلوقات مسخرات ادلة على بعض الاشياء و لها اثر بخلق الله تعالى فيها كالنور والنار و نحوهما و انهم استخرجوا ذلك بالحساب فذلك لا يكون غيبا لان الغيب مالا يدل عليه بالحساب • و اما الآية و الحديث فهما محمولان على علم الغيب و هذا ليس بغيب • و اما المنطق فقد ذكر ابن الحجر في شرح الاربعين للنووي اعلم ان من آلات العلم الشرعي من فقه و حديث و تفسير المنطق الذي بايدي الناس اليوم فانه علم مفيد لا محذور فيه بوجه انما المحذور فيما كان يخلط به شيئ من

الفلسفيات المنابذة للشرائع ولانه كالعلوم العربية في انه من مواد اصول الفقه ولان الحكم الشرعي لابد من تصوره والتصديق باحواله اثباتا و نفيا و المنطق هو المرصد لبيان احكام التصور والتصديق فوجب كونه علماً شرعيا اذ هو ما صدر عن الشرع او توقف عليه العلم الصادر عن الشرع توقف وجود كعلم الكلام اوتوقف كمال كعلم العربية والمنطق و لذا قال الغزالي . لاثقة بفقه من لا يتمنطق اى من لا قواعد المنطق مركوزة بالطبع فيه كالمجتهدين فى العصر الاول او بالتعلم • وممن اثنى على المنطق الفخر الرازي و الآمدي و ابن الحاجب و شراح كتابه و غيرهم من الائمة • والقول بتحريمه محمول على ما كان مخلوطا بالفلسفة •

الفن الاول فى الالفاظ المصطلحة العربية و قد يذكر فيه بعض الالفاظ الغير المصطلحة ايضا و هو مشتمل على ابواب و الابواب مشتملة على فصول • و المراد بالباب اول الحروف الاصلية وبالفصل آخرها على عكس ما اختاره صاحب الصراح • و الالفاظ المركبة تطلب من احد ابواب مفرداتها •

باب الالف و هو مشتمل على فصول •

فصل الباء الموحدة الادب بفتح الاول و الدال المهملة دانش وفرهنگ و پاس و شگفت وطريقة كه پسنديده و باصلاح باشد و نگاهداشت حد هرچيزي كما في كشف اللغات و علم عربي كه تعلق بعلم زبان عرب و فصاحت و بلاغت دارد كذا ذكر الشيخ عبد الحق المحدث في رسالة حلية النبي صلى الله عليه وسلم • و في بحر الجواهر الادب حسن الاحوال فى القيام و القعود وحسن الاخلاق و اجتماع الخصال الحميدة انتهى • و فى العناية الادب اسم يقع على كل رياضة محمودة فيخرج بها الانسان الى فضيلة من الفضائل • و قال ابوزيد و يجوز ان يعرّف بانه ملكة تعصم من قامت به عما يشينه • و في فتح القدير الادب الخصال الحميدة و المراد بالادب في قول الفقهاء كتاب ادب القاضي اى ما ينبغي للقاضي ان يفعله لاما عليه انتهى • والاولى التعبير بالملكة لانها الصفة الراسخة للنفس فما لم يكن كذلك لا يكون ادبا كما لايخفى كذافى البحر الرائق شرح الكنز في كتاب القضاء • و الفرق بينه وبين التعليم ان التاديب يتعلق بالمرادات و التعليم بالشرعيات اى الاول عرفي و الثاني شرعي و الاول دنيوي و الثاني ديني كما فى الكرماني شرح صحيح البخاري في باب تعليم الرجل • وفى التلويح في بحث الامر التاديب قريب من الندب الا ان الندب لثواب الآخرة و التاديب لتهذيب الاخلاق و اصلاح العادات انتهى • وقد يطلقه الفقهاء على المندوب في جامع الرموز و ماورای ما ذكر من الفرائض و الواجبات فى الحج سنن تاركها مسيئ و آداب تاركها غير مسيئ • وقد يطلقونه على السنة في جامع الرموز في بيان العمرة وما سوى ذلك سنن وآداب تاركها مسيئ • وفى البزازية في كتاب الصلوة فى الفصل الثاني الادب ما فعله الشارع مرة و تركه اخرى و السنة ما واظب عليه الشارع و الواجب ما شرع لاكمال الفرض و السنة لاكمال

الواجب و الادب لإكمال السنة انتهى كلامه * و قيل الادب عند اهل الشرع الورع و عند اهل الحكمة صيانة النفس * و حُكي ان حاتم الاصم قدّم رجله اليسرى عند دخوله المسجد فتغير لونه و خرج مذعورا و قدّم رجله اليمنى فقيل ما ذلك فقال لو تركت ادبا من آداب الدين خفت ان يسلبني الله جميع ما اعطاني * و قال حكيم الادب مجالسة الخلق على بساط الصدق و مطابقة الحقائق * و قال اهل التحقيق الادب الخروج من صدق الاختيار و التضرع على بساط الافتقار كذا في خلاصة السلوك * و قيل

ادب نه كسب عبادت نه سعي حق طلبي است * بغير خاك شدن هرچه هست بي ادبي است *

و في تعريفات الجرجاني الادب عبارة عن معرفة ما يحترز به عن جميع انواع الخطاء و ادب القاضي و هو التزامه لما ندب اليه الشرع من بسط العدل و رفع الظلم و ترك الميل انتهى * و اداب البحث يجي في باب النون مع الراء في ذكر علم المناظرة *

العلوم الادبية هي العلوم العربية و قد سبق بيانها في المقدمة *

الاوبة بالواو عند السالكين يجي ذكرها في لفظ التوبة في فصل الباء الموحدة من باب التاء المثناة الفوقانية *

فصل الثاء المثلثة المونث هو عند النحاة اسم فيه علامة التانيث لفظا او تقديرا اى ملفوظة كانت تلك العلامة حقيقة كامرأة وناقة و غرفة و علامة او حكما كعقرب لاسيما اذا سمي به مذكر اذ الحرف الرابع في المونث في حكم تاء التانيث و لهذا لايظهر التاء في تصغير الرباعي من المونثات السماعية و نحو حائض و طالق من الصفات المختصة بالمونث الثابتة له و نحو كلاب و اكلب مما جمع مكسرا او مقدرة غير ظاهرة في اللفظ كدار و نار و نعل و قدم و غيرها من المونثات السماعية * و علامة التانيث التاء المبدلة في الوقف هاء و الالف مقصورة كانت كسلمى او ممدودة كصحراء و الياء على راى بعضهم في قولهم ذي و تي و ليس له حجة لجواز ان يكون صيغة موضوعة للتانيث مثل هي و انت و لذا سميت بالمونثات الصيغية لكنه حينئذ تخرج هذه المونثات من التعريف فلا يبقى التعريف جامعا * فتاء بنت و اخت ليست للتانيث لكونها بدلا عن الواو و لذا لا تصير في حال الوقف هاء * و يقابل المونث المذكر و هو اسم ليس فيه علامة التانيث لا لفظا و لا تقديرا *

التقسيم المونث على ضربين حقيقي و غير حقيقي و يسمى لفظيا فالحقيقي اسم ما بازائه ذكر اى في مقابله ذكر في جنس الحيوان و اللفظي بخلافه * قيل الاولى ان يقال الحقيقي اسم ماله فرج من الحيوانات ليشتمل الانثى التي ليس بازائها ذكر من الحيوان لو فرض شيء من الحيوانات كذلك * و سمي لفظيا لعدم التانيث حقيقة في معناه بل تانيثه منسوب الى اللفظ لوجود علامة التانيث في لفظه حقيقة كظلمة او تقديرا كعين بدليل تصغيرها على عيينة او حكما كعقرب و منه

الجمع بغير الواو و النون * و بالجملة فاللفظي على ثلثة اضرب الجمع بغيرالواو و النون و ما فيه علامة التانيث لفظا كالظلمة و البشرى و الصحراء او تقديرا كالارض و النعل بدليل اريضة و نعيلة في التصغير و العقرب و العناق لتنزل الحرف الرابع منزلة تاء التانيث * و هذا اى ما لا يكون فيه علامة التانيث ملفوظة بل مقدرة يسمى مونثا سماعيا لانه يحفظ عن العرب ولا يقاس عليه غيره و انما اعتبروا الجمع بغير الواو و النون اى غير جمع المذكر السالم مونثا غيرحقيقي لتاويله بالجماعة و لم ياول بها جمع المذكر السالم كراهة اعتبار التانيث مع بقاء صيغة المذكر * تنبيه * المونث اللفظي اعم من ان يكون معناه مذكرا حقيقيا كطلحة اولايكون مذكراحقيقيا ولا مونثاحقيقيا كظلمة و عين فالواجب فيه ان لا يكون معناه مونثا حقيقيا هذا * و قد يذكر اللفظي بمعنى ما يكون علامة التانيث فيه ملفوظة سواء كان مونثا حقيقيا او لم يكن و يقابله المعنوي و هو ما لا يكون كذلك * و هذاالمعنى للفظي يستعمل في باب منع الصرف فسلمى و سلمة علمين للمونث من المونثات اللفظية و هذاالمعنى دون المعنى الاول هذا كله خلاصة ما في شروح الكافية و الضوء *

فصل الجيم الاوج بفتح الاول و سكون الواو لغة معرب اوگ بمعنى العلو * وعند اهل الهيئة يطلق على معنيين احدهما نقطة مشتركة بين ملتقى السطحين المحدبين من الفلكين احدهما سطح الخارج المركز الذي هوقد يسمى بفلك الاوج ايضا و الآخرسطح الفلك الذي هو اى الخارج في ثخنه وسميت به لكونها ابعدعلى الخارج من مركز الفلك الذي هو في ثخنه * و الاوج الممثلي ويسمى باوج المدير ايضا هو النقطة المشتركة بين محدبي ممثل عطارد و المدير وذلك لانه كالجزء من الممثل فناسب ان ينسب اليه و ابعد نقطة من محيط المدير عن مركز العالم فناسب ان يضاف اليه * و الاوج المديري و يسمى اوج الحامل ايضا هو النقطة المشتركة بين محدبي المدير و الحامل ووجه التسمية كما عرفت و يجي ذلك في لفظ الفلك ايضا في فصل الكاف من باب الفاء وثانيهما تقويم تلك النقطة المذكورة * فاوج الشمس قوس من الممثل مبتدءة من اول الحمل الى نقطة الاوج على التوالي * و المراد بنقطة الاوج هو الاوج بالمعنى الاول * و الاولى ان يقال قوس من منطقة البروج على ما وقع في عبارات القوم لكن لما كان الممثل في سطح منطقة البروج ومركزهما واحد كانت قسيته متشابهة لقسيها فلا يتغير المقصود * واما ما قيل من انه قوس من الممثل بين اول الحمل و نقطة الاوج على التوالي ففيه انه يصدق على القوس الواقعة من الممثل مبتدءة من نقطة الاوج الى اول الحمل على التوالي اذ كلمة الواو لا تدل على الترتيب و على هذا القياس اوجات المتحيرة سوى اوج عطارد * واوج القمرقوس من المائل من اول الحمل منه الى نقطة الاوج من المائل على التوالي * واوج عطارد قوس من المائل من اول الحمل منه الى نقطة منه يحاذي اوج المدير * وقد ذكر العلامة في تعريف اوج عطارد معدل المسير بدل المائل و الاول اولى لان تشابه حركة الاوج

حول مركز المائل الذي هو مركز العالم لا حول مركز معدل المسير * و اعلم ان المراد من الممثل و المائل ههنا منطقتهما * فائدة * قالوا للاوجات عن الجوزهرات ابعاد معينة لا تتغير اصلا فاذا عرفت هذه الابعاد و علمت مع ذلك مواضع الجوزهرات من فلك البروج علمت مواضع الاوجات منه وبالعكس * و هذه الابعاد على هذا الوجه وهو ان اوج زحل متاخر عن منتصف ما بين نقطتي جوزهريه اعني غاية ميل ما تله عن فلك البروج في الشمال على التوالي بخمسين جزء فهو متاخر عن الراس بمائة و اربعين درجة و اوج المشتري متقدم على المنتصف في الشمال على التوالي بعشرين جزء فهو متاخر عن الراس بسبعين درجة و معنى التقدم ان بلوغ الكواكب اليه متقدم على بلوغه الى المنتصف بحركة على التوالي * و قد يقال معناه ان طلوعه يتقدم على طلوع المنتصف وعلى هذا القياس التاخر * واوج الكواكب الباقية على منتصف ما بين العقدتين * ففي المريخ و الزهرة الاوج متاخر عن الراس على التوالي بربع دور * و في عطارد راسه متاخر عن اوجه على التوالي بذلك اذا تقدم على الاوج مثلا بمقدار كان الذنب عنه متاخرا بتمام ذلك المقدار من نصف الدور فيعلم من هذا حال الذنب * و اما مواضع الاوجات من فلك البروج فمذكورة في الزيجات مع قيد التواريخ هكذا حقق الفاضل عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة وغيره من تصانيفه *

فصل الخاء المعجمة * **التاريخ** في اللغة تعريف الوقت فقيل هو قلب التاخير و قيل هو بمعنى الغاية يقال فلان تاريخ قومه اى ينتهي اليه شرفهم فمعنى قولهم فعلت في تاريخ كذا فعلت في وقت الشيء الذي ينتهي اليه * و قيل و هو ليس بعربي فانه مصدر المورخ وهو معرب ماه روز * واما في اصطلاح المنجمين و غيرهم فهو تعيين يوم ظهر فيه امر شائع من ملة او دولة او حدث فيه هائل كزلزلة و طوفان ينسب اليه اى الى ذلك اليوم ما يراد تعيين وقته في مستانف الزمان او في متقدمه * و قد يطلق على نفس ذلك اليوم و على المدة الواقعة بين ذلك اليوم و الوقت المفروض كذا في شرح التذكرة * و البلغاء يطلقونه على اللفظ الدال بحساب الجمل بحسب حروفه المكتوبة على تعيين ذلك اليوم على ما في مجمع الصنائع حيث قال تاريخ نزد بلغا عبارتست ازانكه ازجهت حدوث واقعه لفظي يا مصراعي كه بحسب حروف مكتوبه ازروي حساب جمل موافق تاريخ سال هجري ازان باشد تاريخ آن كنند و احسن آنست كه كلام تاريخ مناسب باشد بآن واقعه چنانچه ابراهيم خان فتح جنگ دربنگاله مسجدي ساخت و شخصي تاريخش اين مصراع نمود * بناي كعبة ثاني نهاد ابراهيم * انتهى *

اعلم ان التواريخ بحسب اصطلاح كل قوم مختلفة * فمنها تاريخ الهجرة و هو اول المحرم من السنة التي وقع فيها هجرة النبي صلى الله عليه و سلم من مكة الى مدينة * و شهور هذا التاريخ معروفة ما خوذة من روية الهلال ولا يزيد شهر على ثلثين يوما ولا ينتقص من تسعة و عشرين يوما * ويمكن ان يجي اربعة اشهر ثلثين يوما على التوالي لا ازيد منها و ان يجي ثلثة اشهر تسعة و عشرين يوما على التوالي لا ازيد منها و سنوهم

و شهورهم قمرية حقيقة وكل سنة فهو اثناعشر شهرا * و المنجمون ياخذون للمحرم ثلثين يوما و للصفر تسعة و عشرين يوما وهكذا الى الآخر فسنوهم وشهورهم قمرية اصطلاحية ويجيء تفصيله في لفظ السنة في فصل الواو من باب السين المهملة * و سبب وضع التاريخ الهجري انه كتب ابو موسى الاشعري الى عمر رضي الله تعالى عنه انا قد قرأنا صكا من الكتب التي تاتينا من قِبل اميرالمومنين رضي الله تعالى عنه و كان محله شعبان فما ندري اي الشعبانين هو الماضي او الآتي فجمع اعيان الصحابة و استشارهم فيما تضبط به الاوقات وكان فيهم ملك اهواز اسمه الهرمزان و قد اسلم على يده حين أسر فقال ان لنا حسابا نسميه ماه روز اى حساب الشهور و الاعوام و شرح كيفية استعماله فامر عمر بوضع التاريخ * فاشار بعض اليهود الى تاريخ الروم فلم يقبله لما فيه من الطول * و بعضهم الى تاريخ الفرس فرده لعدم استناده الى مبدء معين فانهم كانوا يجددونه كلما قام ملك و يطرحون ماقبله فاستقررائهم على تعيين يوم من ايامه عليه الصلوٰة و السلام لذلك و لم يصلح وقت المبعث لكونه غير معلوم ولاوقت الولادة للاختلاف فيه * فقيل انه قد و لد ليلة الثاني او الثامن او الثالث عشر من ربيع الآخر سنة اربعين او اثنتين واربعين اوثلثة واربعين من ملك نوشيروان ولا وقت الوفات لتنفر الطبع عنه * فجعل مبدء الهجرة من مكة الى مدينة اذبها ظهرت دولة الاسلام و كانت الهجرة يوم الثلثاء لثمان خلون من ربيع الاول و اول تلك السنة يوم الخميس من المحرم بحسب الامر الاوسط و كان اتفاقهم على هذا سنة سبع عشرة من الهجرة *

و منها تاريخ الروم و يسمى ايضا بالتاريخ الاسكندري و مبدءه يوم الاثنين بعد مضي اثنتى عشرة سنة شمسية من وفات ذى القرنين اسكندر بن فيلقوس الرومي الذي استولى على الاقاليم السبعة * و قيل بعد مضي ست سنين من جلوسه * و قيل مبدءه اول ملكه * و قيل اول ملك سولوقس وهو الذي امر ببناء انطاكية وملك الشام و العراق و بعض الهند و الصين و نسب بعده الى اسكندر و اشتهر باسمه الى الآن * و قيل مبدءه مقدم على مبدء الهجري بثلثمائة و اربعين الفا و سبعمائة يوم * و ذكر كوشيار في زيجه الجامع ان هذا التاريخ هو تاريخ السريانيين و ليس بينهم و بين الروم خلاف الا في اسماء الشهور و في اول شهور السنة فانه عند الروم كانون الثاني باسم رومي على الترتيب * و اسماء الشهور في لسان السريانيين على الترتيب هي هذه تشرين الاول تشرين الآخر كانون الاول كانون الآخر شباط آذار نيسان ايار حزيران تموز آب ايلول * و المشهور ان هذه الاسماء بلسان الروم و ان مبدء سنتهم اول تشرين الاول و وقته قريب من توسط الشمس الميزان على التقديم و التاخير * و السنة الشمسية ياخذون كسرها ربعا تاما بلا زيادة ونقصان * و ايام اربعة اشهر منها و هي تشرين الآخر و نيسان و حزيران و ايلول ثلثون ثلثون و شباط ثمانية و عشرون و البواقي احد وثلثون احد وثلثون * ويزيدون يوم الكبيسة في اربع سنين مرة في آخر شباط فيصير تسعة و عشرين * وقيل في آخر كانون الاول ويسمون تلك السنة سنة الكبيسة فسنوهم شمسية اصطلاحية *

ومنها تاريخ القبط المحدث • و اسماء شهوره هذه توت بابه هتور كيهك طوبه امشير برمهات برموزه بشنس بونه ابيب مسري • و ايام سنتهم كايام سنة الروم الا ان ايام شهورهم ثلثون ثلثون والخمسة المسترقة تزاد في آخر الشهر الاخير و هو مسري و الكبيسة ملحقة بآخر السنة • واول سنتهم و هو التاسع و العشرون من شهر آب الرومي الا ان يكون في سنة الروم كبيسة فانه حينئذ يكون اول السنة هو الثلثون منه • و مبدء هذا التاريخ حين استولى دقيانوس ملك الروم على القبط و هو موخر عن مبدء تاريخ الروم بمائتين و سبعة عشر الف يوم ومائتين واحد وتسعين يوما • و اوله كان يوم الجمعة و على هذا التاريخ يعتمد اهل مصر و اسكندرية •

ومنها تاريخ الفرس ويسمى تاريخا يزدجرديا و قديما ايضا • اعلم ان اهل الفرس كانوا ياخذون كسر السنة الشمسية ايضا ربعا تاما كالروم • و اول وضعه كان في زمن جمشيد • ثم كانوا يجددون التاريخ في زمان كل سلطان عظيم لهم • و ايام شهورهم ثلثون ثلثون • واسماء شهورهم هذه فروردين ماه اردى بهشتماه خردادماه تيرماه مردادماه شهريورماه مهرماه آبانماه آذرماه ديماه بهمن ماه اسفندارمذماه • لكن يقيد جميعها بالقديم بان يقال فروردين ماه القديم الخ و هذه الاسماء بعينها اسماء شهور التاريخ الجلالي الا انها تقيد بالجلالي • ثم انهم كانوا يزيدون في كل مائة و عشرين سنة شهرا فتصير شهور السنة ثلثة عشر و يسمونه باسم الشهر الذي الحق به • و ينقلون الشهر الزائد من شهر الى شهر حتى اذا تكرر فروردين في سنة تكرر ارديبهشت بعد مائة و عشرين سنة و هكذا الى ان تصل النوبة الى اسفندارمذ و ذلك في الف و اربعمائة و اربعين سنة و تسمى دور الكبيسة ويزيدون الخمسة المسترقة في سنة الكبيسة في آخر الشهر الزائد فيصير خمسة و ثلثون يوما • وفي السنين الاخرى يزيدونها في آخر الشهر الذي وافق اسمه اسم هذا الشهر • فاذا تمت مائة و عشرون سنة اخرى و وقعت كبيسة اخرى وصار اسم الشهر الزائد موافقا لاسم شهر آخر يزيدونها على آخر هذا الشهر و هكذا • وكان مبدء السنة ابداهو الشهر الذي يكون بعد الخمسة • ولما جددوا التاريخ ليزدجرد كان قد مضى تسعمائة وستون سنة من دور الكبيس و انتهى الشهر الزائد الى آبانماه و المسترقة كانت في آخره • ثم لما ذهبت دولة الفرس على يده في زمن عثمان بن عفان رضي الله تعالى عنه حيث انهزم من العرب عند محاربتهم اياه ولم يقم مقامه من يجدد له التاريخ اشتهر هذا التاريخ به من بين سائر ملوك الفرس و بقيت الخمسة تابعة لآبانماه من غير نقل ولا كبس • وكان كذلك الى سنة ثلثمائة و خمس و سبعين يزدجردية وقد تم الدور حينئذ و حلت الشمس اول الحمل في اول فروردين ماه فنقلت الخمسة بفارس الى آخر اسفندارمذ ماه و تركت في بعض النواحي الى آخر آبانماه لانهم كانوا يظنون ان ذلك دين المجوسة لا يجوزان يبدل و يغير • و لما خلا هذا التاريخ عن الكسور حينئذ صار استعمال المنجمين له اكثر من غيره • و اول هذا التاريخ يوم الثلثاء اول يوم

من تلك السنة فيها يزدجرد و هو موخر عن مبدء الهجري بثلثة آلاف و ستمائة و اربعة و عشرين يوما *

و منها التاريخ الملكي ويسمى بالتاريخ الجلالي ايضا و هو تاريخ وضعه ثمانية من الحكماء لماامرهم جلال الدين ملك شاه السلجوقي بافتتاح التقويم من بلوغ مركز الشمس اول الحمل * وكانت سنوالتواريخ المشهورة غير مطابقة لذلك فوضعوا هذا التاريخ ليكون انتقال الشمس اول الحمل ابدا اول يوم من سنتهم * و اسماء شهورهم هي اسماء الشهور اليزدجردية الا انها تقيد بالجلالي * واول ايام هذا التاريخ كان يوم الجمعة و كان في وقت وضعه قد اتفق نزول الشمس اول الحمل في الثامن عشر من فروردينماه القديم فهم جعلوه اول فروردينماه الجلالي و جعلوا الايام الثمانية عشر كبيسة و من هذا تسمعهم يقولون ان مبدء التاريخ الملكي هو الكبيسة الملك شاهية و هو متاخر عن مبدء التاريخ اليزدجردي بمائة و ثلثة و ستين الف يوم ومائة و ثلثة و سبعين يوما *

و منها التاريخ الايلخاني و هو كالتاريخ الملكي مبدأً و شهوراً بلاتفاوت و كان ابتداؤه في سنة اربع و عشرين و مأتين من التاريخ الملكي و كان اول هذا التاريخ يوم الاثنين *

و منها تاريخ القبط القديم و هو تاريخ بخت نصر الاول من ملوك بابل * و ايام سنة هذا التاريخ ثلثمائة وخمسة وستون يوما بلاكسر * و اسماء شهوره هذه توت فاوفي اتور خوافي طوبى ماخير فامينوث فرموث باخون باويتي ابيفي ماسوري * و ايام كل شهر ثلثون * و الخمسة المسترقة تلحق بالشهر الاخير * واول هذا التاريخ كان يوم الاربعاء من اول جلوس بخت نصر * ومبدءه مقدم على مبدء تاريخ الروم بمائة وتسعة وخمسين الف يوم و مائتي يوم و يومين و على هذا التاريخ وضع بطلميوس اوساط الكواكب في المجسطي *

و منها تاريخ اليهود و سنوه شمسية حقيقة و شهوره قمرية * و اسماء شهورهم هي هذه تسري مرخشوان كسليو طيبث شفط آذر نيسن ايَرسيون تموز اب ايلول * و سبب وضعه ان موسى عليه السلام لما نجا من فرعون و قومه و غرقوا استبشر بذلك اليوم و امر بتعظيمه و جعله عيدا * و كان ذلك في ليلة الخميس خامس عشر شهر نيسن و قد طلع القمر مع غروب الشمس في ذلك الوقت و كان القمر في الميزان و الشمس في الحمل و كانوا يفركون سنبل الحنطة بايديهم * و ذلك يكون في المصر بقرب اوائل الحمل * فاحتاجوا الى استعمال السنة الشمسية و الشهور القمرية و كبس بعض السنين بشهر زائد لئلا يتغير وقت عبادتهم * و سموا سنة الكبيسة عبّورا و غير الكبيسة بسيطة و كبسوا تسع عشرة سنة بسبعة اشهر قمرية على ترتيب بهزيجوج كبائس لكن العرب كانوا يزيدون الشهر الزائد على جميع السنة و اليهود ابدا يكون يرون الشهر السادس و هو آذر فيصير في السنة آذر ان آذر الكبس فيعدونه زائدا و بعده آذر الاصل و يعدونه من اصل السنة و بعدهما نيسن * و اول سنتهم يكون مترددا بين اواخر آب و ايلول

من سنة الروم ۰ و اما الشهور فبعضهم ياخذونها من روية الاهلة ولا يلتفتون الى التفاوت الواقع في الاقاليم كالمسلمين وكان في زمن موسى عليه السلام كذلك ۰ و معظمهم ياخذون بعض الشهور ثلثين و بعضها تسعة و عشرين على ترتيب اهل الحساب حتى لا يتغير ابتداء الشهور في جميع العالم ۰ فالشهور تكون قمرية وسطية لكنهم يجعلون كلا من البسيطة والكبيسة ناقصة ومعتدلة وكاملة ۰ فالبسيطة الناقصة شنجه يوما ۰ و المعتدلة شند ۰ و الكاملة شنه ۰ و الكبيسة الناقصة شفه يوما ۰ و المعتدلة سفه ۰ و الكاملة شفه ۰ فايام كل من تسري وشفط و ينسن و سيون و اوب ثلثون ۰ وكذا ايام آذر الكبس ۰ و ايام كل من طيبث و آذر الاصل وايرو تموز وايلول تسعة وعشرون ۰ و ايام مرخشوان في السنة المعتدلة تسعة و عشرون ۰ و ايام كسليو فيها ثلثون ۰ و ايامها في السنة الزائدة ثلثون ثلثون وفي الناقصة تسعة و عشرون تسعة وعشرون ۰ والحاصل انهم رتبوا الشهور في السنة البسيطة الى آخرها وفي السنة الكبيسة الى الشهر الزائد كترتيب الشهور العربية اعني جعل الشهر الاول ثلثين و الثاني تسعة و عشرين و على هذا الى آخر السنة البسيطة ۰ و اما في الكبيسة فتغير ترتيب شهرين فقط وهما الخامس و السادس المكبوس فان كلو احد منهما ثلثون يوما ۰ و في السنة الناقصة من البسيطة و الكبيسة يكون كل من الشهرين الثاني و الثالث تسعة وعشرين يوما ۰ و في الكاملة كلواحد منهما يكون ثلثين يوما ۰ و يشترطون ان يكون اول ايام السنة احد ايام السبت والاثنين و الثلثاء و الخميس لاغير و ان يكون الخامس عشر من نيسن الذي هو عندهم هو الاحد او الثلثاء او الخميس او السبت لا غير و يكون حينئذ الشمس في الحمل و القمر في الميزان و هو اما يوم الاستقبال او اليوم الذي قبله او بعده ۰ و قد تزحفان الى اوائل الثور و العقرب بسبب الكبس و هو نادر ۰ و يجعلون مبدء تاريخهم من هبوط آدم عليه السلام و يزعمون ان بين هبوطه و زمان موسى عليه السلام اى زمان خروج بني اسرائيل من مصر وهو زمان غرق فرعون الفين و اربعمائة و ثمان و اربعين سنة و بين موسى و اسكندر الف سنة اخرى ۰

بعضهم

شفد ۰ شدد ۰ شنه

و منها تاريخ الترك و سنوه ايضا شمسية حقيقية ۰ و يقسمون اليوم بليلته اثنى عشر قسما كل قسم يسمى چاغا وكل چاغ يقسم ثمانية اقسام يسمى كل قسم كهنا ۰ و ايضا يقسمون اليوم بليلته بعشرة آلاف قسم يسمى كل قسم منها فنكا ۰ و السنة الشمسية بحسب ارصادهم ثلثمائة و خمسة و ستون يوما و الفان و اربعمائة وستة وثلثون فنكا ۰ و يقسمون السنة باربعة و عشرين قسما متساوية خمسة عشر يوما و الفان ومائة و اربعة و ثمانون فنكا و خمسة اسداس فنك ۰ و مبدء السنة يكون عند وصول الشمس الى الدرجة السادسة عشر من الدلو ۰ وكذا مبادي الفصول الباقية تكون في اواسط البروج الباقية ۰ و اما شهورهم فتكون قمرية حقيقية ومبدء كل منها الاجتماع الحقيقي ۰ و اسماء الشهور هذه آرام آی ایکندي آی اوجونج آی دردونج آی بیشینج آی الینج آی یتنج آی سکیسنج آی طوقنج آی لوتونج آی ان بیرنج آی چقشاباط آی ۰ ویقع في كل شهر

ركها لهنا

جونج دونج بیشنج

من الشهور القمرية قسم زوج من اقسام السنة يكون عدده ضعف عدد ذلك الشهر * فان لم يقع في شهرقسم زوج وهو ممكن لان مجموع قسمين اعظم من شهر واحد فذلك الشهر يكون زائدا و يسمى بلغتهم شون آى * و انما يزيدون هذا الشهر ليكون مبدء الشهر الاول ابدا في حوالي مبدء السنة و هذا الشهر هو الكبيسة * و ترتيب سني الكبائس عندهم كترتيبها عند العرب اعني انهم يكبسون احدعشر شهرا في كل ثلثين سنة قمرية على ترتيب بهز يجوج ادوط لكن لايقع شهر الكبيس في موضع معين من السنة بل يقع في كل موضع منها * و عدد ايام الشهر عندهم اما ثلثون اوتسعة و عشرون * ولا يقع اكثر من ثلثة اشهر متوالية تاما ولا اكثر من شهرين متواليين ناقصا * و اذا اسقط من السنين الناقصة اليزد جردية ستمائة و اثنان و ثلثون وطرح من الباقي ثلثون ثلثون الى ان يبقى ثلثون او اقل منه فان وافقت احدى السنين المذكورة للكبيس فكبيسة والا فلا * و اما ان هذا الشهر يكون بعد ايّ شهر من شهور السنة فذلك انما يعرف بالاستقراء و حساب الاجتماعات * و اعلم ان لهم ادوارا * الاول منها يعرف بالدور العشري ومدته عشر سنين لكل سنة منها اسم بلغتهم * و الثاني يعرف بالدور الاثنا عشري و مدته اثنتا عشرة سنة و كل سنة منها تنسب الى حيوان بلغتهم وهذا الدور هو المشهور فيمابين الامم * و الثالث الدور الستوني ومدته ستون سنة وهو مركب من الدورين الاولين فانه ستة ادوار عشرية و خمسة ادوار اثناعشرية * و اول هذا الدور يكون اول العشري و اول الاثنا عشري جميعا * و بهذه الادوار الثلثة يعدون الايام ايضا كما يعدون السنين بها * ولهم دور آخر يسمى بالدور الرابع والدور الاختياري يعدون به الايام فقط و مدته اثنا عشر يوما و هو مثل ايام الاسابيع عندهم و كل يوم منه ينسب الى لون من الالوان و يسمى باسم ذلك اللون بلغتهم * و بعض هذه الايام عندهم منحوس وقريب منه * و بعضها مسعود و قريب منه و فى الاختيارات يعتمدون على ذلك * و اذا بلغ هذا الدور الى اول قسم فرد من اقسام السنة يكرر يوم هذا الدور اعني يعد اللازم الاول من هذا القسم و اليوم الذي قبله في هذا الدور واحدا * ولكل قسم من اقسام السنة وكذا لكل يوم من ايام الادوار الاربعة اسم بلغتهم وتفصيل ذلك يطلب من كتب العمل * و يجعلون مبدأ تاريخهم ابتداء خلق العالم و قد انقضت بزعمهم في سنة ستين و ثمانمائة يزد جردية من ابتداء خلق العالم ثمانية آلاف وثمانمائة وثلثة و ستون قرنا و تسعة آلاف وتسعمائة وخمس و ستون سنة ويزعمون ان مدة بقاء العالم ثلثمائة الف قرن كل قرن عشرة آلاف سنة هذا كله خلاصة ما في شرح التذكرة و غيره و ان شئت زيادة التوضيح فارجع الى الزيجات *

فصل الدال المهملة * الابد بفتح الاول و الموحدة دوام الوجود فى المستقبل كما ان الازل دوام الوجود فى الماضي على ما في شرح المطالع في بيان القضايا الموجهة وهكذا في بعض كتب اللغة * وفي الانسان الكامل اعلم ان ابده تعالى عين ازله و ازله عين ابده لانه عبارة عن انقطاع الطرفين الاضافيين عنه ليتفرد بالبقاء لذاته * فسمي تعقل الاضافة الاولية عنه و وجوده قبل تعقل

الاولية ازلا • و سمي انقطاع الاضافة الآخرية عنه وبقائه بعد تعقل الاخرية ابدا • و الازل و الابد لله تعالى صفتان اظهرتهما الاضافة الزمانية لتعقل وجوب و جوده و الا فلا ازل ولا ابد كان الله ولم يكن معه شيئ • وفي تعريفات السيد الجرجاني الابد مدة لا يتوهم انتهأوها بالفكر والتامل البتة •

التابيد نزد بلغاء دعائي باشد كه آنرا تعليق كنند بچيزي كه بقاى او تا قيامت باشد كذا في جامع الصنائع

الا حد بفتح الاول والحاء المهملة في اللغة بمعني يكي وهو في الاصل وحد و يجيئ في فصل الدال من باب الواو مع ذكر الاحدية •

التاكيد وكذا التوكيد في اللغة بمعني استوار كردن كما في الصراح و غيره • وفي اصطلاح اهل العربية يطلق على معنيين • احدهما التقرير اى جعل الشيئ مقررا ثابتا في ذهن المخاطب كما في الاطول في بحث تاكيد المسند اليه • وثانيهما اللفظ الدال على التقرير اى اللفظ المؤكد الذي يقرربه ولذا قال المحقق التفتازاني في المطول في بحث تقديم المسند اليه المسور بلفظ كل على المسند المقرون بحرف النفي ان التاكيد لفظ يفيد تقوية ما يفيده لفظ آخر انتهى• وهو اعم من ان يكون تابعا اولا • واما ما قيل من ان التاكيد الاصطلاحي انما يكون بالفاظ مخصوصة اوبتكرير اللفظ فاراد بالتاكيد التاكيد الذي هو احد التوابع الخمسة كيف و قد قالوا الوصف قد يكون للتاكيد و ايضا قالوا ضربت ضربا للتاكيد و نحو ذلك هكذا وقع في بعض حواشي المطول • و قد يطلق التاكيد مجازا على ان يكون لفظ لافادة معنًى كان حاصلا بدونه اى لفظ يذكر لافادة معنًى كان حاصلا بدون ذكره نحو لم يقم كل انسان فان لفظ كل تاكيد على رايي لانه كمايفيد لم يقم انسان عموم النفي كذلك يفيده لم يقم كل انسان وليس تاكيدا على الاول لان الاسناد حينئذ الى كل لا الى انسان • وانما كان هذا المعنى مجازا لان افادة معنًى كان حاصلا بدونه لازمة للتاكيد لانفس معناه اذ التاكيد يقتضي سابقية مطلوب مذكور هكذا يستفاد من جمال حاشية المطول • فالتاكيد بالمعنى المجازي اعم منه بالمعنى الاصطلاحي • وضد التاكيد التاسيس • ثم التاكيد الصناعي اى الاصطلاحي اقسام•

منها التابع مطلقا اى سواء كان تابعا للاسم او تابعا لغيره وهو التاكيد اللفظي و يسمى تاكيدا صريحا ايضا و هو تكرير اللفظ الاول او اللفظ المكرر • و التكرير اعم من ان يكون بلفظه حقيقة نحو قوارير قوارير من فضة و نحو فمهل الكافرين امهلهم ونحو هيهات هيهات لما توعدون و نحو ففي الجنة خالدين فيها و نحو فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا او حكما نحو ضربت انت فان تكرير الضمير لايجوز متصلا او يكون بمرادفه نحو ضيقا حرجا بكسر الراء المهملة هكذا يستفاد من الاتقان وقال الرضي اللفظي ضربان احدهما ان يعيد الاول نحو جاءني زيد زيد والثاني ان يقويه بموازنه مع اتفاقهما في الحرف الاخير و يسمى اتباعا • و هو على ثلثة اضرب لانه اما ان يكون للثاني معنًى ظاهر نحو هنيئا مريئا اولا يكون له معنًى اصلا بل ضم الى الاول لتزيين الكلام لفظا وتقويته معنًى و ان لم يكن له حال الافراد معنًى كقولك

حسن بسن و شيطان ليطان او يكون له معنًى متكلف غير ظاهر نحو خبيث نبيث من نبث الشرّ اي استخرجه انتهى • فعلى هذا يكون الاتباع داخلا في اللفظي الحكمي كما لايخفى • فائدة • الموكد اما مستقل يجوز الابتداء به و الوقف عليه او غير مستقل • و غير المستقل ان كان على حرف واحد و كان مما يجب اتصاله باول نوع من الكلم اوبآخر نوع منها يكرر بتكرار عماده في السعة نحوبك بك وضربت ضربت و ان لم يكن على حرف واحد ولا واجب الاتصال جاز تكريره وحده نحو انّ انّ زيدا قائم•

ومنها احد التوابع الخمسة للاسم و هو تابع يقرر امر المتبوع في النسبة او الشمول اى يقرر حاله وشانه عند السامع يعني يجعل حاله ثابتا متقررا عنده في النسبة اى في كونه منسوبا او منسوبا اليه نحو زيد قتيل قتيل و ضرب زيد زيد فيثبت عنده ان المنسوب او المنسوب اليه في هذه النسبة هو المتبوع لا غير او يقرر شمول المتبوع افراده نحو جاءني القوم كلهم و هذا التقرير هو الغرض من جميع الفاظ التاكيد فبقولنا يقرر امر المتبوع خرج البدل و عطف النسق وهذا ظاهر• وكذلك الصفة لان و ضعها للدلالة على معنًى في متبوعها و افادتها توضيح متبوعها في بعض المواضع كما في قولنا نفخة واحدة ليست بالوضع و بقولنا في النسبة او الشمول خرج عطف البيان فانه و ان كان يوضح و يقرر متبوعه لكن لا يوضح في النسبة اوالشمول • فان قيل قد ذكر صاحب المفصل ان زيد في نحو يا زيد زيد من البدل و يصدق عليه هذا الحد • قيل ان ذكر زيد بهذه الحيثية فلاشك انه تاكيد و ان ذكر زيد اولا بحيث يكون توطية لذكر غيره ثم بداله ان يقصده دون غيره فذكره ثانيا بهذا الطريق يكون بدلا لكونه مقصودا دون الاول ولاضير في كون الشيئ الواحد مقصودا و غير مقصود لاختلاف الزمان • ثم ان هذا التاكيد قسمان لفظي و يسمى صريحا وقد سبق و معنوي و يسمى غير صريح و هو بخلافه سمي به لحصوله من ملاحظة المعنى كما سمي باللفظي لحصوله من تكرير اللفظ • و التاكيد الغير الصريح مختص بالفاظ محصورة و هي نفسه وعينه و كلاهما و كله و اجمع و اكتع و ابصع و ابتع •

ومنها ما هو غير تابع للاسم ولا لغيره • ومنه تاكيد الفعل بمصدره وهو عوض من تكرير الفعل مرتين نحو سلموا تسليما ويجيئ ذكره مع ذكر التاكيد لنفسه المسمى ايضا بالتاكيد الخاص و التاكيد لغيره المسمى ايضا بالتاكيد العام في لفظ المفعول المطلق في فصل اللام من باب الفاء • ومنه الحال الموكدة نحو يوم يبعث حيا ويذكر في لفظ الحال ومنه الوصف الموكد نحو امس الدابر هذا كله خلاصة ما في الاتقان والعباب وشروح الكافية

تاكيد المدح بما يشبه الذم عند اهل البديع من المحسنات المعنوية و هو ضربان افضلهما ان تستثنى من صفة ذم منفية عن الشيئ صفة مدح لذلك بتقدير دخولها فيها اى بتقدير دخول صفة المدح في صفة الذم كقول النابغة الذبياني • ولاعيب فيهم غير ان سيوفهم • بهن فلول من قراع الكتائب • اي من مضاربة الجيوش • و فلول اى كسور في حدتها • فالعيب صفة ذم منفية قد استثنى منها صفة مدح و هو ان

سيوفهم ذات فلول اى لا عيب فيهم الا هذا الفلول ان كان عيبا و كونه عيبا محال * فاثبات الشيئ من العيب في المعنى تعليق بالمحال كما يقال حتى يلج الجمل في سم الخياط * فتاكيد المدح ونفي صفة الذم في هذا الضرب من جهة انه كدعوى الشيئ ببينة لان المعلق بالمحال محال ضرورة * و من جهة ان الاصل في الاستثناء الاتصال فذكر آداته قبل ذكر المستثنى يوهم اخراج الشيئ الذي هو من افراد المستثنى منه فاذا وليتها صفة مدح جاء التاكيد لما فيه من المدح على المدح و الاشعار بانه لم توجد فيه صفة ذم اصلا حتى يثبتها * و الضرب الثاني ان تثبت لشيئ صفة مدح وتعقب بآداة الاستثناء تليها صفة مدح اخرى له اى لذلك الشيئ نحو انا افصح العرب بيداني من قريش * و اصل الاستثناء في هذا الضرب الانقطاع ايضا كما في الاول لكن الاستثناء المنقطع في هذا الضرب لم يقدّر متصلا كما في الاول لانه ليس فيه صفة ذم منفية عامة يمكن تقدير دخول صفة المدح فيها فلا يفيد التاكيد الا من الوجه الثاني لانه مبني على التعليق بالمحال المبني على تقدير الاستثناء متصلا و لهذا كان الضرب الاول افضل * و اما قوله تعالى لا يسمعون فيها لغوا الاسلاما فيحتمل ان يكون من الاول بان يقدر السلام د اخلا في اللغو او ان يكون من الثاني بان لا يقدر متصلا * فالفرق بين الضربين انما هو باعتبار تقدير الدخول في الاول و عدمه في الثاني قال السيد السند الظاهر ان الآية من الضرب الاول فان قدر دخول السلام في اللغو فقد اعتبر جهتا تاكيده و الافلم تعتبر الا جهة واحدة و ذلك جار في جميع افراد الضرب الاول ولايصير بذلك من الضرب الثاني الذي لا يمكن فيه الا اعتبار جهة واحدة للتاكيد و ان كان مثله في ملاحظة جهة واحدة للتاكيد انتهى * فالفرق على هذا ان في الاول لابد من امكان اعتبار الجهتين وفي الثاني من امكان اعتبار الجهة الواحدة فقط * ومنه ضرب آخر وهو ان يوتى بالاستثناء مفرغا و يكون العامل مما فيه معنى الذم و المستثنى مما فيه معنى المدح نحو و ما تنقم منا الا ان آمنا بآيات ربنا اي ما تعيب شيئا منا الا اصل المفاخر و المناقب كلها وهو الايمان بآيات الله وعليه قوله تعالى ومانقموا منهم الا ان يومنوا بالله العزيز الحميد الآية وقوله تعالى قل يا اهل الكتاب هل تنقمون منا الا ان آمنا بالله الآية فان الاستفهام فيه للانكار فيكون بمعنى النفي و هو كالضرب الاول في افادة التاكيد من وجهين * والاستدراك في هذا الباب كالاستثناء قال ابن ابي الاصبع هو في غاية العزة في القرآن *

تاكيد الذم بما يشبه المدح عند اهل البديع من المحسنات المعنوية وهو ضربان احدهما ان يستثنى من صفة مدح منفية عن الشيئ صفة ذم له بتقدير دخولها فيه اى دخول صفة الذم في صفة المدح كقولك فلان لاخير فيه الا انه يسيئ الى من احسن اليه والثاني ان تثبت للشيئ صفة ذم و تعقب بآداة استثناء تليها صفة آخرى له كقولك فلان فاسق الا انه جاهل فالضرب الاول يفيد التاكيد من وجهين * و الثاني من وجه واحد على قياس ماعرفت في تاكيد المدح بما يشبه الذم * ومنه ضرب آخر اعنى الاستثناء المفرغ نحو لانستحسن منه الاجهله و الاستدراك فيه بمنزلة الاستثناء نحو جاهل لكنه فاسق هكذا في المطول وحواشيه و الاتقان *

فصل الذال المعجمة * الاخذ بفتح الاول وسكون الخاء المعجمة هو السرقة كما يجئ في فصل القاف من باب السين المهملة * الآخذة بالهمزة الممدودة و الخاء و الذال المعجمتين و الهاء هي الجمود كذا في حدود الامراض و يجئ في فصل الدال المهملة من باب الجيم *

فصل الراء المهملة * الاثر بفتح الالف و الثاء المثلثة في اللغة نشان ونشان زخم و سنت رسول عليه الصلوٰة والسلام كذا في الصراح * وفي مجمع السلوك الرواية تطلق على فعل النبي و قوله صلى الله عليه وسلم والخبر على قول النبي لا على فعله و الآثار على افعال الصحابة رضي الله تعالى عنهم وفي مقدمة ترجمة شرح المشكوٰة الاثر عند المحدثين يطلق على الحديث الموقوف و المقطوع كما يقولون جاء في الآثار كذا * والبعض يطلقه على الحديث المرفوع ايضا كما يقال جاء في الادعية الماثورة كذا * وفي خلاصة الخلاصة ويسمي الفقهاء الموقوف اثرا و المرفوع خبرا واطلق المحدثون الاثر عليهما * وفي الجواهر و اما الاثر فمن اصطلاح الفقهاء فانهم يستعملونه في كلام السلف و يجئ في لفظ الحديث في فصل الثاء المثلثة من باب الحاء المهملة * وفي تعريفات السيد الجرجاني الاثر له اربعة معان الاول بمعنى النتيجة و هو الحاصل من الشيئ و الثاني بمعنى العلامة والثالث بمعنى الخبر و الرابع مايترتب على الشيئ وهو المسمي بالحكم عند الفقهاء *

تاثيرالوصف اى العلة في اصطلاح الاصوليين من الحنفية هو ان يثبت بنص او اجماع اعتبار نوع ذلك الوصف او جنسه في نوع الحكم او جنسه * و المراد بالوصف الوصف الذي يجعل علة لا مطلق الوصف وبالحكم الحكم المطلوب بالقياس لا مطلق الحكم لان جميع الاوصاف و الاحكام حتى اجناسها انواع لمطلق الوصف والحكم فاضافة النوع الى الوصف و الحكم بيانية اى النوع الذي هو الوصف او الحكم المطلوب فهو نوع لمطلق الوصف والحكم * وقد تبين بالاضافة الى الوصف المخصوص والحكم المطلوب الاحتراز عن الانواع العالية او المتوسطة التي وقع التعبير عنها بلفظ الجنس * واما اضافة الجنس الى الوصف و الحكم فبمعنى اللام على ان المراد بهما الوصف المعرف والحكم المطلوب كما في حال اضافة النوع * والمراد بالجنس هو الجنس القريب مثلا عجز الانسان عن الاتيان بما يحتاج اليه وصف و هو علة لحكم فيه تخفيف للنصوص الدالة على عدم الحرج و الضرر * فعجز الصبي الغير العاقل نوع و عجز المجنون نوع آخر جنسهما العجز بسبب عدم العقل و فوقه الجنس الذي هو العجز بسبب ضعف القوى الظاهرة و الباطنة على ما يشتمل المريض و فوقه الجنس الذي هو العجز الناشي من الفاعل بدون اختياره على مايشتمل المحبوس و فوقه الجنس الذي هو العجز الناشي من الفاعل على ما يشتمل المسافر ايضا و فوقه مطلق العجز الشامل لما ينشأ عن الفاعل و عن محل الفعل و عن الخارج * وهكذا في جانب الحكم فانه يقابل كلا مما ذكر في جانب الوصف حكم في مرتبته عموما و خصوصا فليعتبر مثل ذلك في جميع الاوصاف و الاحكام و الا فتحقق الانواع و الاجناس و اقسامهما مما يتعسر في الماهيات الحقيقية فضلا من الاعتباريات * فالحاصل ان الوصف

الموثرهو الذي يثبت بنص اواجماع علية ذلك النوع من الوصف لذلك النوع من الحكم كالعجز بسبب عدم العقل موثر في سقوط ما يحتاج الى النية او علية جنس ذلك الوصف لنوع ذلك الحكم كما في سقوط ما يحتاج الى النية عن الصبي فان العجز بسبب عدم العقل و هو جنس للعجز بسبب الصبى موثر في سقوطه او علية ذلك النوع من الوصف لجنس ذلك الحكم كما في سقوط الزكوة عمن لاعقل له فان العجز بواسطة عدم العقل موثر في سقوط ما يحتاج الى النية و هو جنس لسقوط الزكوة او علية جنس الوصف لجنس الحكم كما في سقوط الزكوة عن الصبي لتاثير العجز بسبب عدم العقل في سقوط ما يحتاج الى النية * وعند اصحاب الشافعي رحمه الله تعالى اخص من ذلك وهو ان يثبت بنص او اجماع اعتبار عين الوصف في عين ذلك الحكم اى نوع الوصف في نوع الحكم و لذا قال الغزالي الموثر مقبول باتفاق القائسين * واعلم ان المراد من اعتبار نوع الوصف في نوع الحكم اعتبار الوصف المذكور فى الحكم المذكور هكذا يستفاد من التلويح و الچپلي * و ذكر فخر الاسلام في بعض مضنفاته عدالة الوصف تثبت بالتاثير و هو ان يكون لجنس ذلك الوصف تاثير في جنس ذلك الحكم في موضع آخر نصا او اجماعا كذا في بعض شروح الحسامي * فان ظهر اثر جنس الوصف في عين الحكم او ظهر اثر عين الوصف في جنس الحكم او عينه كان معدودا فى التاثير ايضا بالطريق الاولى كما اشار اليه صاحب نور الانوار * فرجع ما ذكره فخر الاسلام الى الاول * وبعضهم قال تاثير جنس الوصف في جنس الحكم هو الملايمة وتاثير عينه في عين الحكم او جنسه في عين الحكم هو التاثير و يجئ ايضا ما يوضح هذا المقام في لفظ المناسبة في فصل الباء الموحدة من باب النون *

عدم التاثير و هو من انواع الاعتراضات عند الاصوليين و اهل النظر هو ابداء وصف لا اثر له في اثبات الحكم * وقسموه الى اربعة اقسام * فاعلاها مايظهر عدم تاثيره مطلقا ثم ان يظهر عدم تاثيره في ذلك الاصل ثم ان يظهر عدم تاثير قيد منه ثم ان يظهر شيئ من ذلك لكن لا يطرد في محل النزاع فيعلم منه عدم تاثيره بناء على ان التاثير مستلزم للاطراد فكل قسم اخص مما بعده فلذا كان الاول اعلى و اقوى في ابطال العلية * وخصوا لكل قسم اسما * فالاول وهو ما كان الوصف فيه غير موثر يسمى عدم التاثير فى الوصف و مرجعه الى المطالبة بكون العلة علة * و الثاني وهو ان يكون الوصف غير موثر في ذلك الاصل للاستغناء عنه بوصف آخر يسمى عدم التاثير فى الاصل مثاله ان يقول في بيع الغائب مبيع غير مرئي فلايصح بيعه كبيع الطير فى الهواء فيعترض المعترض بان كونه غير مرئي وان ناسب نفي الصحة فلا تاثير له في مسئلة الطير لان العجز عن التسليم كاف في منع الصحة ضرورة استواء المرئي وغير المرئي و مرجعه الى المعارضة فى العلة بابداء علة اخرى وهو العجز عن التسليم * و الثالث وهو ان يذكر المعترض للوصف المعلل به وصف لا تاثير له فى الحكم المعلل يسمى عدم التاثير فى الحكم مثاله ان يقول الحنفي في مسئلة المرتدين اذا

اتلفوا اموالنا او اتلفوا مالا في دار الحرب فلا ضمان عليهم كسائر المسلمين فيقول المعترض دار الحرب لا تاثير له عندكم ضرورة استواء الاتلاف في دار الحرب ودار الاسلام في ايجاب الضمان عندهم ومرجعه الى مطالبة تاثير كونه في دار الحرب فهو كالاول ● والرابع وهو ان يكون الوصف المذكور لا يطرد في جميع صور النزاع وان كان مناسبا يسمى عدم التاثير في الفرع كما يقال في تزويج المرأة نفسها زوّجت نفسها بغير اذن الولي فلا يصح كما زوجت من غير كفوٌ فيقول المعترض كونه من غير كفوٌ لا اثر له ومرجعه الى المعارضة بوصف آخر وهو مجرد تزويج المرأة نفسها من غير اعتبار الكفاءة وعدمها كذا في العضدي في مبحث القياس في بيان الاعتراضات ●

الاجارة بحركة الهمزة وبالجيم كما في القاموس وهي بيع المنافع كما في الهداية فانها وان كانت في الاصل مصدر اجر زيد يا جر بالضم اى صار اجيرا الا انها في الاغلب تستعمل بمعنى الايجار اذ المصادر قد يقام بعضها مقام بعض فيقال آجرت الدار اجارة اى اكريتها ولم يجئ من فاعَلَ هذا المعنى على ما هو الحق كما في الرضي ● لكن في القاموس وغيرها انها اسم الاجرة يقال آجره المملوك اجرا كآجره ايجارا اى اكراه اى اعطاه ذلك باجرة وهي كالاجراى مايعود اليه من الثواب وشرعا بيع نفع معلوم بعوض معلوم دين او عين ● والنفع المنفعة وهي اللذة والراحة من دفع الحر والبرد وغيرهما ● والمراد بالدين المثلي كالنقود والمكيل والموزون والمعدود المتقارب وبالعين القيمي وهو ما سوى المثلي ● والعوض اعم من المال والنفع ● وخرج به العارية والوصية بالنفع ● والاصل ان كل ما يصلح ثمنا في البيع يصلح اجرة في الاجارة وما لا فلا الا المنفعة فانها تصلح اجرة اذ اختلف الجنس ولا تصلح ثمنا ● وقولنا معلوم اى جنسا وقدرا ● وقيد لاعلى التابيد مراد ههنا كما ان قيد التابيد مراد في البيع فخرج بيع حق المرور ●

الاجير فعيل بمعنى الفاعل اى آخذ الاجرة ويسمى المستاجر ايضا بفتح الجيم وهو في الشرع نوعان اجير المشترك بالاضافة على ان المشترك مصدر ميمي ويقال الاجير المشترك على التوصيف ايضا وهو الذي ورد العقد على عمل مخصوص منه يعلم ببيان محله فالمعقود عليه هو العمل فهو يستحق الاجرة بالعمل وله ان يعمل للعامة ايضا ولذا سمي مشتركا كالقصار ونحوه والاجير الخاص وهو الذي ورد العقد على منافعه مطلقا وهو يستحق الاجر بتسليم نفسه مدة عقد الاجارة وان لم يعمل ويسمى اجير وحد ايضا بسكون الحاء بمعنى الوحدة او بفتحها بمعنى الواحد اى اجير المستاجر الواحد فالتركيب على الوجهين اضافي هذا كله خلاصة ما في جامع الرموز وغيره من شروح مختصر الوقاية ●

الآخر بالمد وفتح الخاء المعجمة اسم خاص للمغاير بالشخص وبعبارة اخرى اسم للمغاير بالعدد ● وقد يطلق على المغاير في الماهية ايضا كذا في شرح حكمة العين وحواشيه في بحث الوحدة والكثرة ●

الآخرة بالمد وكسر الخاء عبارة عن احوال النفس الناطقة في السعادة والشقاوة ويسمى بالمعاد

الروحاني ايضا كذا في بعض حواشي شرح هداية الحكمة * والظاهر ان هذا اصطلاح الحكماء النافين للمعاد الجسماني و الا فالمتعارف في كتب الشرع و اللغة اطلاقها على المعاد مطلقا اى جسمانيا او روحانيا كما يدل عليه ما يجئ في لفظ البرزخ *

التاخر ضد التقدم و المتاخر ضد المتقدم كما يجئ في لفظ المتقدم في فصل الميم من باب القاف *

الادرة بضم الالف و سكون الدال المهملة نفخة فى الخصية و يقول لها الناس القيل فارسيها دبه و ادرة الماء و تسمى بادرة الدوالي هي انصباب رطوبات متوفرة الى عروق الخصيتين كذا في بحرالجواهر* وقد يفرق بين الادرة و القيلة و يجئ في فصل اللام من باب القاف *

الامر بفتح الالف و سكون الميم في لغة العرب عبارة عن استعمال صيغ الامر كنزال و انزل و لينزل وصه على سبيل الاستعلاء كذا ذكره السيد السند في حاشية المطول ناقلا عن المفتاح * و عند المتصوفة يطلق على عالم وجد بلا مدة و مادة كما في كشف اللغات حيث قال امر بالفتح كار و فرمان * ودر اصطلاح متصوفه امر بالفتح عالمي است كه موجود بيماده و مدت كشته باشد مثل عقول و نفوس و اين را عالم امر و عالم ملكوت و عالم غيب ميخوانند انتهى * وقيل عالم الامر ما لا يدخل تحت المساحة و المقدار و يجئ في لفظ العالم في فصل الميم من باب العين المهملة * و اما عند اهل العربية فالنحاة منهم على انه ما يطلب به الفعل من الفاعل المخاطب بحذف حرف المضارعة سواء طلب على وجه الاستعلاء اولا على ما قال الرضي * و الصرفيون منهم على انه يشتمل الامر بغير اللام وباللام صرح بذلك فى الاطول ويؤيده ما قال المولوي عصام الدين في حاشية الفوائد الضيائية الامر فى السنة الصرفيين يشتمل الامر باللام و هو الاصطلاح المشتهر بين المحصلين وقال في تعريف المعرب النحوي لايسمي ما هو با للام امرا بل مضارعا مجزوما و الامر باصطلاحه ما هو بغير اللام * لكن فى المطول ما يخالفه حيث قال و القسمان الاولان اى الصيغة المقترنة باللام و غير المقترنه بها سما هما النحويون امرا سواء استعملا في حقيقة الامر او في غيرها حتى ان لفظ اغفرفي اللهم اغفرلي امر عندهم * و وجه التسمية غلبة استعمالهما في حقيقة الامر اعني طلب الفعل على سبيل الاستعلاء انتهى * واما اسماء الافعال التي هي بمعنى الامر فليست بامر عند الفريقين لان الامر عندهم من اقسام الفعل * واهل المعاني على ان صيغ الامر ثلثة اقسام المقترنة باللام الجازمة و غير المقترنة بها و الاسم الدال على طلب الفعل من اسماء الافعال * و عرفوه بانه كلام تام دال على طلب الفعل على سبيل الاستعلاء وضعا على ما فى الاطول وهكذا عند الاصوليين و المتكلمين و المنطقيين الا انه قد يطلق الامر عند جمهور الاصوليين على الفعل ايضا مجازا كما ستعرف * فالكلام جنس * و التام صفة كاشفة * وقوله دال على طلب الفعل احتراز عما لا يدل على الطلب اصلا و عما يدل عليه لكن لا يدل على طلب الفعل بل على طلب الكف كالنهي * و قوله على سبيل الاستعلاء

احترازعن الدعاء والالتماس * و قوله وضعا احتراز عن نحو اطلب منك الفعل فانه ليس بامر اذ لم توضع صيغة اطلب اى صيغة المضارع المتكلم للطلب فان المراد بالوضع الوضع النوعي لا الشخصي * قيل يخرج عن الحد كف نفسک عن كذا * و اجيب بان الحيثية معتبرة فان الحيثية كثيرا ما تحذف سيما فی التعريفات للشهرة على ماستعرف في لفظ الاصل في فصل اللام من باب الالف فان الكف له اعتباران * احدهما من حيث ذاته و انه فعل في نفسه وبهذا الاعتبار هو مطلوب قولك كف عن الزنا مثلا * و الثاني من حيث انه كف عن فعل و حال من احواله و آلة لملاحظته وبهذاالاعتبار هو مطلوب لا تزن مثلا * فاذا قيل طلب فعل من حيث انه فعل دخل فيه كف عن الزنا و خرج لا تزن ثم اعلم ان اشتراط الاستعلاء هو مذهب البعض كابى الحسن و من تبعه * و المراد بالاستعلاء طلب العلو و عد الطالب نفسه عاليا سواء كان في نفسه عالياا ولا * ورأى الاشعري اهمال هذا الشرط * و المعتزلة يشترطون العلو * و انما قلنا و المراد بالاستعلاء كذا لان لفظ الاستعلاء بهذا المعنى من مصنوعات المصنفين و الا ففی الصحاح استعلى الرجل اى علا و استعلاه اى علاه فظاهر التعريف يوافق مذهب المعتزلة هكذا ذكرصاحب الاطول * و انما اشترط الاستعلاء لان من هو اعلى رتبة من الغيرلو قال له على سبيل التضرع افعل لا يقال انه آمره ولو قال من هو ادنى رتبة لمن هو اعلى منه افعل على سبيل الامريقال انه امره ولهذا يصفونه بالجهل و الحمق * نعلم ان ملاك الامرهو الاستعلاء * و قوله تعالى حكاية عن فرعون ما ذا تامرون مجاز عن تشيرون للقطع بان الطلب على سبيل التضرع اوالتساوي لا يسمى امرا لالغة و لااصطلاحا * واعلم انه لانزاع في ان الامركما يطلق على نفس الصيغة كذلك يطلق على التكلم بالصيغة وطلب الفعل على سبيل الاستعلاء وبالاعتبار الثاني و هوكون الامربمعنى المصدر يشتق منه الفعل وغيره مثل امريامروالآمرو الماموروغيرذلک كذا في التلويح * فهذا التعريف باعتبار الاطلاق الاول * و اما ما قيل من ان الامر هو قول القائل استعلاء افعل فيمكن تطبيقه على كلا الاعتبارين فان القول يطلق بمعنى المقول وبمعنى المصدر * قيل المراد بقوله افعل ما اشتق من مصدره اشتقاق افعل من الفعل * و فيه انه يخرج من التعريف حينئذنحو ليفعل و نزال * و قيل المراد من افعل كل ما يدل على طلب الفعل من لغة العرب و لافساد في اختصاص التعريف بلغة العرب لان مقصود الاصوليين مراد الالفاظ العربية لمعرفة احكام الشرع المستفاد من الكتاب و السنة لا غيرها فدخل في الحد نحو ليفعل و نزال * و قيل افعل كناية عن كل ما يدل على طلب الفعل من صيغ الامر على اىّ لغة تكون و على اىّ وزن تكون * ويرد على طرد هذا التعريف ان صيغة افعل على سبيل الاستعلاء قد تكون للتهديد و التعجيز و نحو ذلک فانها ترد لخمسة عشر معنًى و ليست بامر * ويقول العبد الضعيف في جوابه ان هذا انما يرد لوفسر افعل بما اشتق من مصدره اشتقاق افعل من الفعل * و اما على التفسيرين الآخرين لا يرد شيئ * و يرد على عكس هذاالتعريف قول الادنى للاعلى افعل تبليغا او حكاية عن الآمر المستعلي فانه

امر وليس على طريق الاستعلاء من القائل * قيل مثله لا يعد في العرف مقول هذا القائل الادنى بل مقول المبلِّغ عنه وفيه استعلاء من جهته * او قيل الامر اقتضاء فعل غير كف على سبيل الاستعلاء سواء كان في صيغة سماها اهل العربية امرا او نهيا اولا اذ الاعتبار للمعنى دون الصيغة فاترك و كف و نحو هما نهي نظر الى المعنى و ان كان امرا صيغة و لا تكف ولا تترك ونحوهما امر لا نهي انتهى * ولا يخفى انه اصطلاح ولا مشاحة فيه * اعلم ان من اثبت الكلام النفسي عرّف الامر على ما هو النفسي من الطلب و الاقتضاء وما يجري مجراهما و النفسي هو الذي لا يختلف بالاوضاع و اللغات و انما عرف به ليعلم ان اللفظي هو ما يدل عليه من اي لغة كانت ولذا قيل ان الامر بالحقيقة هو ذلك الاقتضاء و الصيغة سميت به مجاز لدلالتها عليه كذا قيل * فالتعريفان الاولان يحتملان الامر اللفظي و النفسي * وكذا ما قيل انه طلب فعل غير كف على جهة الاستعلاء فان الطلب كما يطلق على المعنى المصدري كذلك يطلق على الكلام الدال على الطلب كما يجيء * وما قيل انه اقتضاء فعل الخ تعريف للامر النفسي * اعلم انه قد ذكر اصحابنا في الامر وجوها مزيفة وكذا المعتزلة اما اصحابنا فقال القاضي الامر هو القول المقتضي طاعة المامور بفعل المامور به و ارتضاه الجمهور و اعترض عليه بانه مشتمل على الدور فان المامور الواقع في الحد مرتين مشتق من الامر فيتوقف معرفته على معرفة الامر وايضا الطاعة موافقة للامر * واجيب بانا اذا عرفنا الامر بوجه ما ككونه كلاما كفانا ذلك في ان يعلم المخاطب به وهو المامور وما يتضمنه وهو المامور به و فعل مضمونه وهو طاعة * و الحاصل ان المامور و المامور به و الطاعة لا تتوقف معرفتها على معرفة الامر بحقيقته بل على معرفته بوجه ما فلا دور * وقيل هو الخبر بالثواب عن الفعل تارة و العقاب على الترك تارة * ويرد عليه انه يستلزم الثواب و العقاب حذرا عن التخلف في خبر الصادق و ليس كذلك اما الثواب فلجواز احباط العمل بالردة و اما العقاب فلجواز العفو والشفاعة فالاولى ان يقال انه الخبر باستحقاق الثواب على الفعل و العقاب على الترك * ويرد عليهما ان الخبر يستلزم اما الصدق او الكذب والامر من قبيل الانشاء المباين للخبر فكيف يجعل احد المتباينين جنسا للآخر * اما المعتزلة فلما انكروا الكلام النفسي وكان الطلب نوعا منه لم يمكنهم تحديده به فتارة حددوه باعتبار اللفظ فقالوا هو قول القائل لمن دونه افعل * ويرد عليه الايرادان السابقان المذكوران في التعريف الثاني مع ايراد آخر و هو ان افعل اذا صدر عن الادنى على سبيل الاستعلاء لا يكون امرا * واجيب بمنع كونه امرا عندهم لغة و ان سمي به عرفا و المراد بالقول هو اللفظ لانهم لم يقولوا بالكلام النفسي * وقال قوم هو صيغة افعل مجردة عن القرائن الصارفة عن الامر و فيه انه تعريف للامر بالامر فيشتمل الدور * واجيب بان الامر الماخوذ في التعريف بمعنى الطلب وتارة باعتبار ما يقترن بالصيغة من الارادة فقال قوم صيغة افعل بارادات ثلث ارادة وجود اللفظ و ارادة دلالتها على الامر و ارادة الامتثال و احترزوا بالاولى عن النائم اذ يصدر عنه صيغة افعل من غير ارادة وجود اللفظ

و بالثانية عن التهديد و التخيير و نحو ذلك و بالثالثة عن الصيغة التي تصدر عن المبلغ و الحاكي فانه لا يريد الامتثال • و يرد عليه ان فيه تعريف الشيء بنفسه • واجيب بان المراد بالامر الثاني هو الطلب • و غايته انه استعمل اللفظ المشترك تعويلا على القرينة و تارة باعتبار نفس الارادة فقال قوم الامر ارادة الفعل • و فيه انه لو كان الامر هو الارادة لوقعت الماموارت كلها لان الارادة تخصص المقدور بحال حدوثه و اذا لم يوجد لم يحدث فلا يتصور تخصيصه بحال حدوثه • قيل مبني هذا على ان الارادة من الله و العبد معنى واحد و ان ارادته فعل العبد يستلزم وقوعه و هذا لا يطابق اصول المعتزلة و تمام تحقيقه في الكلام • فائدة • لفظ الامر حقيقة في الصيغة بالاتفاق مجاز في الفعل عند الجمهور و حقيقة عند البعض حتى يكون مشتركا • فقد ذهب ابو الحسن البصري الى ان لفظ الامر مشترك بين القول المخصوص والشيء و الفعل و الصفة و الشان لتردد الذهن عند اطلاقه الى هذه الامور ورد بالمنع بل يتبادر الذهن الى القول المخصوص • و قيل هو حقيقة في القدر المشترك بين القول و الفعل اعني هو مشترك معنوي و متواط بينهما و هو مفهوم احدهما دفعا للاشتراك والمجاز • وبعضهم على انه الفعل اعم من ان يكون باللسان او بغيره • ثم اختلفوا في ان صيغة الامر لماذا وضعت • فقال الجمهور انها حقيقة في الوجوب فقط • و قال ابو هاشم انها حقيقة في الندب فقط • و قيل في الطلب و هو القدر المشترك بين الوجوب و الندب • و قيل مشتركة بين الوجوب و الندب اشتراكا لفظيا • و قال الاشعري و القاضي بالتوقف فيهما اى لا ندري اهو للوجوب او الندب وقيل مشتركة بين معان ثلثة الوجوب و الندب و الاباحة • و قيل للقدر المشترك بين الثلثة و هو الاذن • و قالت الشيعة هي مشتركة بين الوجوب و الندب و الاباحة و التهديد • فائدة • ضد الامر النهي اى كلام دال على طلب الكف من الفعل على سبيل الاستعلاء وضعا او هو قول القائل استعلاء لا تفعل او هو القول المقتضي طاعة المنهي بترك المنهي عنه او قول القائل لمن دونه لا تفعل مجردة عن القرائن الصارفة عن النهي اوصيغة لاتفعل بارادات ثلث وجود اللفظ و دلالته و الامتثال و على هذا القياس • و فوائد القيود و الاعتراضات والاجوبة مامرت في لفظ الامر هذا كله خلاصة ما في العضدي و حاشيته للتفازاني والتلويح والچلپي و المطول و الاطول • وفي تعريفات السيد الجرجاني الامر بالمعروف هو الارشاد الى المراشد المنجية و النهي عن المنكر الزجر عما لا يلايم في الشريعة و قيل الامر بالمعروف الدلالة على الخير و النهي عن المنكر المنع عن الشر و قيل الامر بالمعروف امر بما يوافق الكتاب و السنة و النهي عن المنكر نهي عما يميل اليه النفس و الشهوة • وقيل الامر بالمعروف اشارة الى ما يرضى الله تعالى من افعال العبد و اقواله و النهي عن المنكر تقبيح ما ينفر عنه الشريعة و العفة و هو ما لا يجوز في دين الله تعالى انتهى •

الامارة هي عند الاصوليين و المتكلمين هو الدليل الظني و عرفت بما يمكن التوصل فيه بصحيح النظر الى الظن بمطلوب خبري ويجيء توضيحه في لفظ الدليل في فصل اللام من باب الدال المهملة • ثم الامارة

قد تكون مجردة اى وصفا طرديا لا مناسبا و لا شبيها به و قد تكون باعثة اي مناسبة كذا في العضدي * و في تعريفات السيد الجرجاني الامارة لغة العلامة و اصطلاحا هي التي يلزم من العلم بها الظن بوجود المدلول كالغيم بالنسبة الى المطر فانه يلزم من العلم به الظن بوجود المطر *

الامور الطبيعية هي عند الاطباء المبادي التي يبتني عليها وجود الانسان وبها يكون قوامه و لو فرض عدم شيء منها لم يكن له وجود اصلا وهي سبعة الاركان و الامزجة و الاخلاط و الاعضاء و الارواح و القوى من الطبيعة و النفسانية و الحيوانية و الافعال و انما نسبت تلك الامور الى الطبيعة لانها اما مادة لما هي فيه وهي الاركان و الاخلاط والاعضاء و الارواح اوصورة له وهي الامزجة والقوى اذ الامزجة هي الصور الاول و القوى هي الصور الثانية اوغاية له وهي الافعال * وقيل الاركان والاخلاط و الاعضاء والارواح كالمادة و الامزجة والقوى كالصورة والحق الاطباء الافعال بها للتعلق الشديد بين القوة والفعل كذا في الاقسرائي شرح الموجز * و زاد بعض الاطباء اربعة أخرى وهي الاسنان و الالوان و السحنات و الفرق بين الذكر و الانثى و اراد بالامور المنسوبة الى الطبيعة الداخلة في بقاء الانسان وما يجري مجراها ولا مشاحة في الاصطلاحات كذا في بحر الجواهر *

الامورالاعتبارية و يسمى امورا كلية ايضا هي عند المتكلمين و الحكماء تطلق على الامور التي لاوجودلها في الخارج و قد تطلق بمعنى الفرضيات * ثم انهم ذكروا لمعرفة الامور الاعتبارية بالمعنى الاول قاعدتين احدهما كل ما تكرر مفهومه اى يتصف اىّ شخص يفرض منه بمفهومه فهو اعتباري اعني كل مفهوم جنسا كان او نوعا عاليا اوسا فلايكون بحيث اذا فرض منه ايّ فرد كان موجودا وجب ان يتصف ذلك الفرد بذلك المفهوم حتى يوجد فيه ذلك المفهوم مرتين مرة على انه حقيقته اى تمام ماهية ذلك الفرد محمول عليه مواطاة ومرة على انه صفة قائمة به اي محمول عليه اشتقاقا فانه يجب ان يكون اعتباريا لاوجود له في الخارج والالزم التسلسل في الامور الخارجة المترتبة الموجودة معا * قيل المراد مطلق الحمل اشتقاقا كان او مواطاة لان مفهومي الموجود و الوجود كلاهما يتكرر ان احدهما يصدق على الافراد اشتقاقا و الآخر مواطاة فههنا اربع صور * ان قيل ههنا صورة اخرى وهي ان يتحقق العرضي في افراده مرتين مرة بان يحمل عليها مواطاة ومرة بان يحمل عليها اشتقاقا كالوجود على تقدير عرضيته للوجود الخاص * قلت هذه الصور ممتنعة التحقق لان الوجود مثلا لوكان عرضيا للوجود الخاص كان الموجود عرضا لمفهوم الوجود الخاص لاستلزام عرضية المشتق منه عرضية المشتق لانه لولم يستلزم صدق المشتق على الماهية من حيث هي من غير اتصافها بمبدأ الاشتقاق فلا يتحقق الفرق بين صدق الموجود على مفهوم الوجود الخاص و صدقه على ما يصدق هو عليه مع ان الفرق بينهما ضروري انتهى مثاله القدم و الحدوث و نحوهما كا لمعقولات الثانية فان القدم لو وجد منه فرد لقدم ذلك الفرد و الا لكان ذلك الفرد حادثا مسبوقا بالعدم فيلزم

حدوث القديم الثانية كل ما لا يجب من الصفات تاخره عن الوجود اى وجود الموصوف فهو اعتباري كالوجود فانه على تقدير زيادته يجب ان يكون من المعقولات الثانية اذ لا يجب ان يكون ثبوتها للماهية متاخرا عن وجودها بل يمتنع ذلك و كذا الحال في الحدوث و الذاتية و العرضية و امثالها فانها صفات لا يجب تاخرها عن وجود موصوفاتها في الخارج فيجب ان تكون اعتبارية و الا لجاز اتصاف الماهية حال عدمها في الخارج بصفة موجودة فيه و انه محال بالضرورة كذا في شرح المواقف و حاشيته للمولوي عبدالحكيم و مرزا زاهد في المرصد الثالث من موقف الامور العامة *

الامور العامة هي عند المتكلمين والحكماء الامور التي لا تختص بقسم من اقسام الموجود من الواجب و الجوهر و العرض فاما ان تشتمل الاقسام الثلثة كالوجود و الوحدة فان كل موجود و ان كان كثيرا له وحدة ما باعتبار و كالماهية والتشخص عند القائل بان الواجب له ماهية مغايرة لوجوده وتشخص مغاير لماهيته او تشتمل الاثنين منها كالامكان الخاص والحدوث و الوجوب بالغير والكثرة و المعلولية فانها كلها مشتركة بين الجوهر والعرض فعلى هذا لا يكون العدم و الامتناع و الوجوب الذاتي والقدم من الامور العامة ويكون البحث عنها في الامور العامة على سبيل التبعية * وقد يقال الامور العامة ما يتناول المفهومات باسرها او على سبيل التقابل بان يكون هو مع ما يقابله متناولا لها جميعا ويتعلق لكل منهما اى من هذين المتقابلين غرض علمي كالوجود و العدم و بهذا القيد خرج كل مفهوم مع ما يقابله لشمولهما جميع المفهومات الا انه لا يتعلق بشيء منهما غرض علمي كالانسان و اللانسان او يتعلق باحدهما فقط كالوجوب و اللاوجوب ليس من الامور العامة * ومعنى تعلق الغرض العلمي عند المتكلم ان يتعلق به اثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا او بعيدا فان غرض المتكلم من البحث عنها اثبات العقائد الدينية و على هذا فقس معنى تعلقه عند الحكيم هذا خلاصة ما في شرح المواقف و حاشيته للمولوي عبدالحكيم *

الامور الكلية وآن در اصطلاح سالكان آنرا گويند كه ممكن نباشد راندن ود ور كردن آن از عقل و ممكن نباشد يافتن آن در عين و بعبارت ديگر آنكه موجود باشد و معدوم باشد در خارج يعني درخارج ذاتي نباشد كه اورا حيات وعلم نام نهاده شود كذا في كشف اللغات پس امور كليه بعينها امور اعتباريه باشد بمعنى اول *

فصل السين المهملة * التاسيس هو في اللغة بنياد نهادن على ما في الصراح و عند السبعية من المتكلمين تمهيد مقدمات يسلمها المدعو و تكون سائقة الى ما يدعوه اليه من الباطل و يجيء في فصل العين من باب السين * و عند اهل العربية يطلق على خلاف التاكيد فهو اما لفظ لا يفيد تقوية ما يفيده لفظ آخر بل يفيد معنى آخر و اما لفظ يفيد معنى لم يكن حاصلا بدونه هكذا يستفاد من المطول في بيان فائدة تقديم المسند اليه المسور بلفظ كل على المسند المقرون بحرف النفي و قد سبق ايضا في لفظ التاكيد في فصل الدال المهملة و على الف ساكن بين ذلك الالف و بين الروي حرف و يعرف ذلك

الحرف بالدخيل على ما في عنوان الشرف * وفي بعض الرسائل بشرط ان يكون الالف والروي كلاهما من كلمة واحدة كالف الكواكب فان لم يكونا من كلمة واحدة لم يكن تاسيسا * والتاسيس بهذا المعنى يستعمل في علم القوافي و هكذا عند اهل القوافي الفارسية چنانچه در رسالهٔ منتخب تكميل الصناعة مي آرد تاسيس الفي است كه يک حرف متحرك واسطه باشد ميان او وروي چنانكه الف ياور وخاور و هرقافيهٔ كه مشتمل بر تاسيس باشد آنرا موسسه گويند و رعايت تكرار تاسيس واجب نيست بلكه مستحسن و بعضى رعايت تكرار تاسيس را واجب دانند انتهى * و الموسس يطلق ايضا على كلام يكون جميع نقاط حروفه تحتانية كما في جامع الصنائع حيث قال موسس كلاميست كه تمام حروف اورا نقطهاي زيرين باشند مثاله ارباب طرب بيار اى يار * وتاسيسات قمر نزد منجمان كه آنرا مراكز بحران نيز گويند عبارت است از رسيدن قمر بدرجات معينه از فلك البروج على ما يجيء في لفظ المركز في فصل الزاء المعجمة من باب الراء المهملة * وفي تعريفات السيد الجرجاني التاسيس عبارة عن افادة معنى آخر لم يكن حاصلا قبله فالتاسيس خير من التاكيد لان حمل الكلام على الافادة خير من حمله على الاعادة انتهى * وآسوس در اصطلاح اهل جفر اعداد حرف را گويند خواه آن اعداد اعداد زبر مجرد باشد و خواه مع البينات كذا في بعض الرسائل

الانس بضم الالف وسكون النون هو في اللغة آرام يافتن بچيزي * وعند الصوفية يطلق على انس خاص وهو الانس بالله وكذا الموانسة * وفي مجمع السلوك الانس عند الصوفية حال شريف و هو التذاذ الروح بكمال الجمال * و في موضع آخر منه الانس ضد الهيبة وقال الجنيد الانس ارتفاع الحشمة مع وجود الهيبة و معنى ارتفاع حشمت آنست كه رجا غالب شود برو از خوف پس ازين معلوم شد كه انس و هيبت لازم و ملزوم اند چنانچه خوف و رجاى مومن يكديگر مقرون اند * و الهيبة ضد الانس و هو فوق القبض و كل هائب غائب * ثم يتفاوتون في الهيبة بحسب تناهيهم في الغاية * وخواجه ذوالنون گويد ادنى مقام انس آنست كه چون در آتش انداخته شود انس وى مكدر نشود و با كسي كه انس دارد از و غافل نشود و كمال انس انبساط محب است بسوى محبوب كما قال الخليل عليه السلام رب ارني كيف تحيي الموتى وقال كليم الله رب ارني انظر اليک * ابراهيم بارستاني گويد الانس فرح القلب بالمحبوب * وشبلي گويد الانس وحشتك منک * وقيل الانس ان تستانس بالاذكار فتغيب عن روية الاغيار * و انس و هيبت دونوع اند * يكي آنست كه ظاهر ميشوند هردو پيش از فنا از مطالعهٔ صفات جلال و جمال و اين مقام تلوين است * دوم آنست كه ظاهر ميشوند بعد از فنا درمقام تمكين وبقا بواسطهٔ مطالعهٔ ذات و اين را انس ذات وهيبت ذات گويند و اين حالي شريف است كه ميباشد سالك را بعد طهارت باطن * وفي اصطلاحات الشيخ محي الدين العربي الانس اثر مشاهدة جمال الحضرة الالهية في القلب و هو جمال الجلال انتهى *

الموانسة هي الانس وفي مجمع السلوك موانست آنست كه ازهمه گريزان باشي وحق را همه-وقت جويان ماني من انس بالله استوحش من غير الله •

التانيس على وزن التفعيل عند السبعية من المتكلمين استمالة كلواحد من المدعوين بما يميل اليه هواه و طبعه و يجئ في فصل العين المهملة من باب السين المهملة • و في اصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابي الغنائم التانيس هو التجلي في المظاهر الحسية تانيسا للمريد المبتدي بالتزكية والتصفية و يسمى التجلي الفعلي لظهوره في صور الاسباب انتهى •

الانسان بالكسر وسكون النون قال الامام الرازي في التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى قل الروح من امر ربي اعلم ان العلم الضروري حاصل بان ههنا شيئا يشير اليه الانسان بقوله انا فالمشار اليه اما ان يكون جسما او عرضا او مجموعهما او شيئا مغايرا لهما او ما يتركب منهما ومن ذلك الشيئ الثالث • اما القسم الاول و هو ان يقال ان الانسان جسم فذلك الجسم اما هذه البنية المخصوصة او جسم داخل في هذه البنية او جسم خارج عنها • اما القائلون بان الانسان عبارة عن هذه البنية المخصوصة المحسوسة و عن هذا الهيكل المجسم المحسوس فهم جمهور المتكلمين و هذا القول باطل عندنا لان العلم البديهي حاصل بان اجزاء هذه الجثة متبدلة زيادة و نقصانا بحسب النموّ و الذبول و السمن و الهزال و زيادة عضو من الاعضاء و ازالته ولا شك ان المتبدل المتغير مغاير للثابت الباقي و لان كل احد يحكم بصريح عقله باضافة كل من اعضائه الى نفسه فيقول راسي وعيني ويدي و المضاف غير المضاف اليه وقول الانسان نفسي و ذاتي يراد به البدن فان نفس الشيئ كما يراد به ذاته التي اليها يشير كل احد بقوله انا كذلك يراد به البدن ولان الانسان قديكون حيا مع كون البدن ميتا قال الله تعالى ولاتحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عندربهم يرزقون الآية وقال النار يعرضون عليها غدوا و عشيا وقال اغرقوا فادخلوا نارا و مثل هذه الآيات كثيرة دالة على تغاير الانسان و البدن ولان جميع فرق الدنيا من الهند و الروم والعرب و العجم و جميع ارباب الملل من اليهود و النصارى و المجوس و المسلمين و غيرهم يتصدقون عن موتاهم و يدعون لهم بالخير و لولا انهم بعد موت الجسد بقوا احياء لكان التصدق و الدعاء لهم عبثا فهذه الدلائل تدل على ان الانسان ليس بجسم و ان الانسان غير محسوس لان حقيقته مغايرة للسطح و اللون وكل ما هو مرئي فهو السطح و اللون فثبت ان الانسان ليس جسما ولا محسوسا فضلا عن كونه جسما محسوسا • و اما ان الانسان جسم موجود في داخل البدن ففيه اقوال وضبطها ان الاجسام الموجودة في هذا العالم السفلي اما ان تكون احد العناصر الاربعة او تكون متولدة من امتزاجها و يمتنع ان يحصل في البدن الانساني جسم عنصري خالص فلابدّ ان يكون الحاصل جسما متولدا من امتزاجها • اما الجسم الذي تغلب عليه الارضية فهو الاعضاء الصلبة الكثيفة كالعظم و اللحم و الشحم و العصب و نحوها و لم يقل احد من العقلاء

الذين قالوا ان الانسان شيء مغاير لهذا الجسد بانه عبارة عن احد هذه الاعضاء لانها كثيفة ثقيلة ظلمانية * واما الجسم الذي تغلب عليه المائية فهو الاخلاط الاربعة ولم يقع في شيء منها انه الانسان الا في الدم فان منهم من قال انه هو الروح لانه اذا خرج لزم الموت * و اما الجسم الذي تغلب عليه الهوائية و النارية فهو الارواح فهي اجسام هوائية مخلوطة بالحرارة الغريزية متولدة اما في القلب او في الدماغ وقالوا انها هي الروح وهي الانسان * ثم اختلفوا فمنهم من يقول انه جزء لايتجزى في الدماغ و منهم من يقول الروح عبارة عن اجزاء نارية مختلطة بهذه الارواح القلبية والدماغية وتلك الاجزاء النارية المسماة بالحرارة الغريزية هي الانسان* ومن الناس من يقول الروح عبارة عن اجسام نورانية سماوية لطيفة الجوهر على طبيعة ضوء الشمس وهي لا تقبل التحلل و التبدل ولا التفرق و التمزق فاذا تكون البدن و يتم استعداده و هو المراد بقوله تعالى فاذا سويته * نفذت تلك الاجسام الشريفة السماوية الالهية في داخل اعضاء البدن نفاذ النار في الفحم و نفاذ دهن السمسم في السمسم و نفاذ ماء الورد في الورد * و نفاذ تلك الاجسام في البدن هو المراد بقوله و نفخت فيه من روحي * ثم ان البدن مادام يبقى سليما قابلا لنفاذ تلك الاجسام الشريفة فيه بقي حيا فاذا تولدت في البدن اخلاط غليظة منعت تلك الاخلاط لغلظها سريان تلك الاجسام الشريفة فيها فانفصلت عن هذا البدن ولزم الموت فهذا مذهب قوي شريف يجب التامل فيه فانه سديد بالمطابقة بما ورد في الكتب الالهية من احوال الحيوة و الموت * و اما ان الانسان جسم موجود خارج البدن فلا اعرف احدا ذهب اليه * و اما القسم الثاني وهو ان الانسان عرض في البدن فهذا لا يقول به عاقل لانه موصوف بالعلم و القدرة و التدبير و التصرف ومن كان كذلك كان جوهرا لاعرضا بل الذي يمكن ان يقال به هو الانسان بشرط ان يكون موصوفا باعراض مخصوصة و على هذا التقدير فللناس فيه اقوال القول الاول ان العناصر اذا امتزجت و انكسرت سورة كل واحد منها بسورة الآخر حصلت كيفية معتدلة هي المزاج * ومراتب المزاج غير متناهية فبعضها انسانية و بعضها فرسية فالانسانية عبارة عن اجسام موصوفة بكيفيات مخصوصة متولدة عن امتزاجات اجزاء العناصر بمقدار مخصوص و هذا قول جمهور الاطباء و منكري النفس و من المتعزلة قول ابي الحسن و القول الثاني ان الانسان عبارة عن اجسام مخصوصة بشرط كونها موصوفة بصفة الحيوة و العلم و القدرة و هي اعراض قائمة بالجسم وهؤلاء انكروا الروح و النفس و قالوا ليس ههنا الاجساء مؤتلفة موصوفة بهذه الاعراض المخصوصة و هذا مذهب اكثر شيوخ المعتزلة و القول الثالث ان الانسان عبارة عن اجسام موصوفة باشكال مخصوصة بشرط ان تكون ايضا موصوفة بالحيوة والعلم و القدرة * والانسان يمتاز عن سائر الحيوانات بشكل جسده وهذا مشكل لان الملائكة قد يشتبهون بصور الناس وفي صورة المسخ معنى الانسانية حاصل مع ان هذه الصورة غير حاصلة فبطل اعتبار الشكل و الصورة في حصول معنى الانسانية طردا و عكسا * و اما القسم الثالث وهو ان يقال الانسان موجود ليس بجسم ولا جسماني وهذ

قول اكثر الألهيين من الفلاسفة القائلين بفناء الجسم المثبتين للنفس معادا روحانيا و ثوابا وعقابا روحانيا وذهب اليه جماعة عظيمة من علماء المسلمين كالراغب و الغزالي و من قدماء المعتزلة يعمرعباد السلمي ومن الشيعة الملقب عندهم بالشيخ المفيد ومن الكرامية جماعة * واعلم ان اكثر العارفين الكاملين من اصحاب الرياضات و ارباب المكاشفات و المشاهدات مصرون على هذا القول جازمون بهذا المذهب * واما القسم الرابع وهو ان الانسان مركب من تلك الثلثة فنقول اعلم ان القائلين باثبات النفس فريقان * الفريق الاول وهم المحققون منهم قالوا ان الانسان عبارة عن هذا الجوهر المخصوص و هذا البدن آلة منزله و منزله وعلى هذا التقدير فالانسان غير موجود في داخل العالم و لا في خارجه وغير متصل بالعالم و لا منفصل عنه و لكن له تعلقا بالبدن تعلق التدبير و التصرف كما ان آلة العالم لا تعلق له بالعالم الا تعلق التصرف و التدبير* و الفريق الثاني الذين قالوا النفس اذا تعلقت بالبدن اتحدت البدن فصارت النفس غير البدن و البدن غير النفس و مجموعهما عند الاتحاد هو الانسان فاذا جاء وقت الموت بطل هذا الاتحاد وبقيت النفس وفسد البدن فهذا جملة مذاهب الناس في الانسان* وكان ثابت بن مرة يثبت النفس و يقول انها متعلقة باجسام سماوية نورانية لطيفة غير قابلة للكون و الفساد و التفرق و التمزق و ان تلك الاجسام تكون سيالة في البدن و مادام يبقى ذلك السريان بقيت النفس مدبرة للبدن فاذا انفصلت تلك الاجسام اللطيفة عن جوهر البدن انقطع تعلق النفس مدبرة للبدن انتهى ما قال الامام الرازي و ان شئت زيادة التوضيح فارجع الى التفسير الكبير * وقال بعض الصوفية الانسان هو هذا الكون الجامع * و قال الشيخ الكبير في كتاب الفكوك ان الانسان الكامل الحقيقي هو البرزخ بين الوجوب و الامكان و المرآة الجامعة بين صفات القدم و احكامه و بين صفات الحدثان و هو الواسطة بين الحق و الخلق و به و بمرتبته يصل فيض الحق و المدد الذي سبب بقاء ماسوى الحق الى العالم كله علوا وسفلا ولولاه من حيث برزخيته التي لاتغاير الطرفين لم يقبل شيئ من العالم المدد الألهي الوحداني لعدم المناسبة و الارتباط و لم يصل اليه كذا في شرح الفصوص للمولوي عبد الرحمن الجامي في الفص الاول ويجيئ ايضا ذكره في لفظ الكلمة في فصل الميم من باب الكاف وفي الانسان الكامل حيث وقع من مولفاتي لفظ الانسان الكامل فانما اريد به محمدا صلى الله عليه وآله وسلم تادبا لمقامه الا على * و للانسان الكامل ثلث برازخ و بعدها المقام المسمى بالختام * البرزخ الاول يسمى البداية وهو التحقق بالاسماء و الصفات * و البرزخ الثاني يسمى التوسط وهو محك الرقائق الانسانية بالحقائق الرحمانية فاذا استوفى هذا المشهد علم سائر المتمكنات و اطلع على ما يشاء من المغيبات * و البرزخ الثالث وهو معرفة التنوع الحكمية في اختراع الامور القدرية ولايزال الحق يخترق له العادات بها في ملكوت القدرة حتى يصيرله خرق العوائد عادة في تلك الحكمة فحينئذ يوذن له بابراز القدرة في ظاهر

الاكوان و اذا تمكن من هذا البرزخ حل في المقام المسمى بالختام و ليس بعد ذلك الاالكبرياء وهي النهاية التي لا تدرك لها غاية و الناس في هذا المقام مختلفون فكامل و اكمل و فاضل و افضل ● و في تعريفات السيد الجرجاني الانسان الكامل هو الجامع لجميع العوالم الالهية و الكونية الكلية و الجزئية و هو كتاب جامع للكتب الالهية و الكونية فمن حيث روحه و عقله كتاب عقلي مسمى بام الكتاب و من حيث قلبه كتاب اللوح المحفوظ ومن حيث نفسه كتاب المحو و الاثبات فهو الصحف المكرمة المرفوعة المطهرة التي لايمسها و لا يدرك اسرارها الاالمطهرون من الحجب الظلمانية فنسبة العقل الاول الى العالم الكبير و حقائقه بعينها نسبة الروح الانساني الى البدن و قواه و ان النفس الكلية قلب العالم الكبير كما ان النفس الناطقة قلب الانسان و لذلك يسمى العالم بالانسان الكبير انتهى ●

الآيسة هي البالغة خمسين سنة و قيل خمسا و خمسين و المختار الاول كذا في جامع الرموز في بيان الحيض ●

اسطقس هو لفظ يوناني بمعنى الاصل وتسمى العناصر الاربع التي هي الماء و الارض والهواء والنار اسطقسات لانها اصول المركبات التي هي الحيوانات والنباتات والمعادن كذا في تعريفات السيدالجرجاني ●

فصل الشين المعجمة* الارش بفتح الاول و سكون الراء المهملة هو بدل ما دون النفس من الاطراف وقد يطلق على بدل النفس و حكومة العدل ويجيء في لفظ الدية في فصل الياء من باب الواو ●

فصل الضاد المعجمة* الاباضية هي فرقة من الخوارج اصحاب عبد الله بن اباض قالوا مخالفونا من اهل القبلة كفار غير المشركين يجوز مناكحتهم ● و غنيمة اموالهم من سلاحهم و كراعهم حلال عند الحرب دون غيره ● و دارهم دارالاسلام الا معسكر سلطانهم و قالوا تقبل شهادة مخالفيهم عليهم و مرتكب الكبيرة موحد غير مومن لان الاعمال داخلة في الايمان و الاستطاعة قبل الفعل و فعل العبد مخلوق اللهتعالى و يفنى العالم كله بفناء اهل التكليف و مرتكب الكبيرة كافر نعمة لا كافر ملة و توقفوا في تكفير اولاد الكفار و في النفاق اهو شرك ام لا وفي جواز بعثة رسول بلا معجزة و تكليف اتباعه فيما يوحى اليه و كفروا عليا و اكثر الصحابة و افترقوا فرقا اربعة الحفصية و اليزيدية و الحارثية و الرابعة العبادية القائلون بطاعة لا يراد بها الله اى الزاعمون ان العبد اذا اتى بما أمر به و لم يقصد الله كان ذلك طاعة ● فالحفصية زادوا على الاباضية ان بين الايمان و الشرك معرفة الله فانها خصلة متوسطة بينهما فمن عرف الله و كفر بما سواه من رسول او جنة او نار او بارتكاب كبيرة فكافر لا مشرك ● و اليزيدية زادوا عليهم و قالوا سيبعث نبي من العجم بكتاب يكتب في السماء و ينزل عليه جملة واحدة و يترك شريعته الى ملة الصابية المذكورة في القرآن و قالوا اصحاب الحدود مشركون وكل ذنب شرك كبيرة او صغيرة ● والحارثية خالفوهم في القدر اى كون افعال العباد مخلوقة للهتعالى وكون الاستطاعة قبل الفعل كذا في شرح المواقف ●

فصل الفاء* الالفة بالضم هي في اللغة خو گرفتگي كما في الصراح و عند السالكين هي من مراتب المحبة وهي ميلان القلب الى المألوف • و در صحائف در صحيفهٔ هيزدهم ميگويد الفت را پنج درجه است • اول نظردر افعال صانع • شعر • و في كل شيئ له آية • تدل على انه واحد • و آن بمنزلهٔ آن باشد كه كسي بعضي صفات صاحب‌حسني پيش كسي گويد و بدان سبب دوستي او در دل بجنبد • دوم كتمان ميلان است و تحمل مشقات اينجا اليف احوال خودرا نهان دارد اگرچه رخ زرد و چشم ترش ظاهر كند • سيوم تمنا است درين مقام نه از جان انديشد و نه از هلاك و گويد اگرچه وصول متعذر و مستحيل اما در آرزوي مردن خوشتر • چهارم اخبار و استخبار اليف درين مقام خواهد اخبار كند و از احوال مألوف خود استخبار و از سر ديوانگي گاه راز با صبا گويد و گاه جواب از نسيم جويد • پنجم تضرع است درين مقام اليف بتضرع و زاري پيش آيد •

التاليف هو لغةً ايقاع الالف بين شيئين اواكثر وعرفاً مرادف التركيب و هوجعل الاشياء بحيث يطلق عليه اسم الواحد و قد يقال التاليف جمع اشياء متناسبة و يشعر به اشتقاقه من الالفة فهو اخص من التركيب كذا في البرجندي شرح مختصرالوقاية في الخطبة و يعلم من ذلك حد المولف فهو مرادف للمركب او اخص منه • و قد يطلق المولف على معنًى اعم من معنى المركب على ماستعرف في لفظ الجسم في فصل الميم من باب الجيم و يجيئ توضيح التعريف في لفظ المركبْ • و تاليف النسبة عند المهندسين عبارة عن ضرب قدر نسبة في قدر نسبة اخرى لتحصل النسبة المولفة مثلا بين عددين او مقدارين نسبة الثلث و بين آخرين نسبة النصف واردنا تاليف النسبتين فنضرب الثلثة التي هي قدر نسبة الثلث في الاثنين الذي هو قدر نسبة النصف حصل ستة وهي قدر النسبة المولفة و نسبة الواحد الى الستة بالسدس وهي النسبة المولفة • ومعنى قدر النسبة يجيئ في لفظ القدرفي فصل الراء من باب القاف و يقابله تجزية النسبة و هي قسمة قدر نسبة على قدر نسبة أخرى كما اذا اردنا قسمة قدر نسبة السدس على قدر نسبة الثلث فيقسم الستة على الثلثة يخرج اثنان و هو قدر نسبة النصف هذا خلاصة ما في تحريراقليدس و حاشيته • و علم التاليف هو الموسيقي و هومن اصول الرياضي و هو علم يبحث فيه عن احوال النغمات فموضوعه النغمات و قد سبق في بيان اقسام الحكمة في المقدمة •

الايتلاف عند اهل البديع هو التناسب كما يجيئ في فصل الموحدة من باب النون • و ايتلاف القافية عندهم هو التمكين على ما يجيئ في فصل النون من باب الميم • و ايتلاف اللفظ مع اللفظ عندهم ان تكون الالفاظ يلايم بعضها بعضا بان يقرن الغريب بمثله و المتداولة بمثله رعاية لحسن الجوار و المناسبة كقوله تعالى تالله تفتؤ تذكر يوسف حتى تكون حرضا اتى باغرب الفاظ القسم و هي التاء فانها اقل استعمالا وابعد من افهام العامة بالنسبة الى الباء و الواو و باغرب صيغ الافعال التي ترفع الاسماء و تنصب

الخبار فان تزال اقرب الى الافهام و اكثر استعمالا منها وباغرب الفاظ الهلاك و هو الحرض فاقتضى حسن الوضع في النظم ان تجاور كل لفظة بلفظة مثلها في الغرابة توخيا لحسن الجوار و رغبة في ايتلاف المعاني بالالفاظ و لتتعادل الالفاظ في الوضع و تتناسب في النظم • ولما اراد غير ذلك قال و اقسموا بالله جهد ايمانهم فاتى بجميع الالفاظ المتداولة لاغرابة فيها • و ايتلاف اللفظ مع المعنى ان تكون الفاظ الكلام ملايمة للمعنى المراد فان كان فخما كانت الفاظه مفخمة اوجزلا فجزلة او غريبا فغريبة او متداولا فمتداولة او متوسطة بين الغرابة و الاستعمال فكذلك كقوله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار فلما كان الركون الى الظالم و هو الميل اليه و الاعتماد عليه دون مشاركته في الظلم وجب ان يكون العقاب عليه دون العقاب على الظالم فاتى بلفظ المس الذي هو دون الاحراق و الاصطلام • ومنه الفرق بين سقى و اسقى فان سقى لما كان لا كلفة معه في السقية اورده تعالى في شراب الجنة فقال و سقاهم ربهم شرابا طهورا و اسقى لما كان فيه كلفة اورده في شراب الدنيا فقال واسقيناكم ماء فراتا ولا سقيناكم ماء غدقا لان السقيا في الدنيا لا يخلو من الكلفة ابدا كذا في الاتقان في نوع بدائع القرآن •

المؤتلف والمختلف عند المحدثين هو الراوي الذي اتفق اسمه مع اسم راو آخر خطا و اختلف نطقا اى تلفظا سواء كان الاختلاف بالنقطة كالاخيف بالخاء المعجمة والياء و الاحنف بالحاء المهملة و النون او بالشكل كسلّام بالتشديد و سلام بالتخفيف و المراد بالاسم مرادف العلم فيشتمل اللقب و الكنية ايضا هكذا يستفاد من شرح النخبة و شرحه •

الاستيناف هو في اللغة الابتداء على ما في الصراح و عند الفقهاء تجديد التحريمة بعد ابطال التحريمة الاولى وبهذا المعنى وقع في قولهم المصلي اذا سبقه الحدث يتوضأ ثم يتم ما بقي من الصلوة مع ركن وقع فيه الحدث اويستانف والاستيناف افضل و ذلك الاتمام يسمى بالبناء و ان شئت الزيادة فارجع الى البرجندي وجامع الرموز • و عند اهل المعاني يطلق بالاشتراك على معنيين • احدهما فصل جملة عن جملة سابقة لكون تلك الجملة جوابا لسوال اقتضته الجملة السابقة • و ثانيهما تلك الجملة المفصولة و تسمى مستانفة ايضا و بالجملة فالاستيناف يطلق على معنيين و المستانفة على المعنى الاخير فقط • و النحاة يطلقون المستانفة على الابتدائية و يجئ في لفظ الجملة في فصل اللام من باب الجيم • ثم الاستيناف بالمعنى الاول ثلثة اضرب لان السوال اما عن سبب الحكم مطلقا اى لا عن خصوص سبب فيجاب باي سبب كان سواء كان سببا بحسب التصور كالتاديب للضرب او بحسب الخارج نحو شعره قال لي كيف انت قلت عليل • سهر دائم وحزن طويل • اى ما سبب علتك اوما بالك عليلا لان العادة انه اذا قيل فلان عليل ان يسأل عن سبب علته وموجب مرضه لا ان يقال هل سبب علته كذا وكذا و اما عن سبب خاص للحكم نحو و مابرئ نفسي ان النفس لامارة بالسوء فكانه قيل هل النفس امارة بالسوء

فقيل نعم ان النفس لامارة بالسوء و الضرب الاول يقتضي عدم التاكيد و الثاني يقتضي التاكيد و اما عن غيرهما اى عن غير السبب المطلق والسبب الخاص نحو قوله تعالى قالوا سلاما قال سلام اى فماذا قال ابراهيم في جواب سوالهم فقيل قال سلام و قول الشاعر • زعم العواذل انني في غمرة • صدقوا ولكن غمرتي لاتنجلي • ففصل قوله صدقوا عما قبله لكونه استينافا جوابا للسوال عن غير السبب كانه قيل اصدقوا في هذا الزعم ام كذبوا فقيل صدقوا• ثم السوال عن غير السبب اما ان يكون على اطلاقه كما في اول هذين المثالين ولا يقتضي التاكيد و اما ان يشتمل على خصوصية كما في آخرهما فان العلم الحاصل بواحد من الصدق و الكذب و انما السوال عن تعيينه و هذا يقتضي التاكيد • و الاستيناف باب واسع متكاثر المحاسن • و من الاستيناف ما ياتي باعادة اسم ما استونف عنه اى اوقع عنه الاستيناف نحو احسنت انت الى زيد زيد حقيق بالاحسان • و منه مايبنى على صفته اى على صفة ما استونف عنه دون اسمه اى يكون المسند اليه في الجملة الاستينافية من صفات من قصد الحديث عنه نحو احسنت الى زيد صديقك القديم اهل لذلك • و السوال المقدر فيهما لما ذا احسن اليه او هل هو حقيق بالاحسان و هذا ابلغ من الاول • وقد يحذف صدر الاستيناف نحو يسبح له فيها بالغدو و الآصال رجال كانه قيل من يسبحه فقيل رجال اى يسبحه رجال هذا كله خلاصة ما فى الاطول والمطول في بحث الفصل و الوصل •

فصل القاف * الاباق بالكسر و بالموحدة لغة الاستخفاء و شرعا استخفاء العبد من المولى كذا في جامع الرموز في فصل صح شراء مالم يره و فيه في كتاب اللقيط و الآبق صفة من ابق اباقا اى ذهب بلا خوف ولا كد عمل او استخفى ثم ذهب و شرعا مملوك فر من مالكه تمردا وعنادا لسوء خلقه •

الافق بضمتين و سكون الثاني ايضا فى اللغة الطرف و الآفاق الجمع على ما فى الصراح • و عند اهل الهيئة و اهل الاحكام من المنجمين يطلق بالاشتراك على اشياء • فاهل الهيئة يطلقونه على ثلث دوائر ثابتة • و اهل الاحكام يطلقونه على دائرة ثابتة آخرى ايضا الاولى الافق الحقيقي و هي دائرة عظيمة ثابتة حادثة فى الفلك الاعلى مارة بمركز العالم يقوم الخط الواصل بين قطبيها و هما سمتا سمت الراس و القدم عمودا عليها اى على تلك الدائرة • وقيد الثابتة احتراز عن معدل النهار في عرض تسعين فانه لايسمى افقا نعم يقال له انه منطق على الافق و الثانية الافق الحسي ويسمى ايضا بالافق المرئي والشعاعي وافق الروية وهي دائرة صغيرة ثابتة حادثة فى الفلك الاعلى تماس الارض عن فوق اى تماسها من موضع قدم الناظر موازية للافق الحقيقي و لما كان الخط الواصل بين سمتي الراس و القدم اعنى الخط الذي على استقامة قامة الناظر عمودا على الافق الحقيقي كان عمودا على الافق الحسي ايضا فان العمود على احد المتوازيين عمود على الآخر و الثالثة الافق الحسي ويسمى بالافق المرئي ايضا وهي دائرة ثابتة يرتسم محيطها في سطح الفلك الاعلى من طرف خط يخرج من البصر الى سطح الفلك الاعلى مماسا للارض اذا ادير ذلك الخط مع ثبات

طرفه الذي في البصر و مماسة للارض دورة تامة و قطبا هذين الافقين ايضا سمتا الراس و القدم * و فائدة قيد الثابتة فيهما سلامة تعريفهما من الانتقاض ببعض المدارات اليومية في عرض تسعين * و هذه الدائرة الثالثة قد تكون عظيمة وقد تكون صغيرة اذ ربما تنطبق على الاولى و ربما تقع تحتها او فوقها و ربما تقع تحت الثانية بحسب اختلاف قامة الناظر و هي الفاصلة بين ما يرى من الفلك و ما لا يرى منه حقيقة * و اما الثانية فلا تفصل اصلا * و اما الاولى فقد تفصل و قد لا تفصل و التفاوت بين مركزي الحقيقي والحسي بالمعنى الثاني بقدر نصف قطر الارض و هذا القدر من التفاوت غير محسوس في فلك ما الا في فلك القمر و لذا كان الظاهر من فلك القمر دائما اصغر من الحقيقي بمقدار معتد به و هكذا التفاوت بين مركزي الحقيقي و الحسي بالمعنى الاول واعلم ان المنجمين يقيسون الطلوع والغروب بالنسبة الى الافق الحقيقي و العامة بالنسبة الى الحسي بالمعنى الثاني واعلم ايضا ان الافق رحوي ان انطبقت معدل النهار عليها و هو افق عرض تسعين و دور الفلك الاعظم هناك رحوي اى يتحرك كحركة الرحى و الافق استوائي ان قامت عليها على قوائم و يسمى بالافق المستقيم و افق الاستواء ايضا وهو افق خط الاستواء ودور الفلك الاعظم هناك دولابي و الافق مائل ان مالت عليها و هذا الافق هو افق المواضع التي يكون لها عرض * وقد يسمى نفس تلك المواضع بالآفاق المائلة تجوزا و دور الفلك الاعظم فيه حمائلي * و قيل قطبا الافق ان وقعا على المعدل فاستوائي و ان وقعا على قطبي المعدل فرحوي و ان وقعا على غير هذين الموضعين فمائل * اقول هذه العبارة الثانية في التقسيم اشمل من العبارة الاولى لاقتضائها شمول هذا التقسيم للافق الحقيقي و الحسي بالمعنيين بخلاف العبارة الاولى فانها تقتضي اختصاص هذا التقسيم بالافق الحقيقي اذ لا ينطبق معدل النهار على الافق الحسي بالمعنى الاول اصلا ولا على الافق الحسي بالمعنى الثاني في بعض الاوقات فلا يوجد افق رحوي على مقتضى العبارة الاولى الا من الافق الحقيقي و هذا التقسيم بالقياس الى حركة المعدل * واعلم ايضا ان الآفاق باعتبار الاظلال و العروض ثلثة اقسام لانها اما ذوات ظلين و هي آفاق خط الاستواء و المواضع التي عروضها اقل من الميل الكلي و اما ذوات ظل واحد و هي آفاق المواضع التي عروضها لا تكون اقل من الميل الكلي و لا ازيد من تمام الميل الكلي و اما ذوات ظل دائر و هي آفاق المواضع التي عروضها لا تكون اقل من تمام الميل الكلي ففي هذه الآفاق ان كانت الشمس في جزء ذي طلوع و غروب فظل نصف النهار يكون في جهة القطب الظاهر و انكانت في جزء ابدي الظهور فظل نصف النهار يدور حول المقياس دورة تامة و اعلم ايضا ان الافق ينقسم بنقطتي المشرق و المغرب ارباعا فالربع الذي بين نقطتي الشمال و المشرق شرقي شمالي ومقابله غربي جنوبي والذي بين نقطتي الجنوب و المشرق شرقي جنوبي و مقابله غربي شمالي * و الرابعة الافق الحادث و هي دائرة عظيمة تمر بنقطتي الشمال و الجنوب و بمركز الكوكب او الجزء المفروض من فلك البروج و نصفها المتحدد

بافق البلد الذي يمر بالكوكب او الجزء يسمى النصف الشرقي و الآخر النصف الغربي فان كان على نصف النهار فلاعرض لافقه الحادث و ان كان على نصف الافق الشرقي فافقه الحادث افق البلد و ان كان على نصفه الغربي فافقه الحادث افق عرضه في خلاف جهة عرض البلد مثله * و القوس الواقعة من اول السموات بين الافق الحادث و نصف النهار من الجانب الاقرب يسمى ميل الافق الحادث * و العظيمة المارة بقطبي المعدل و قطبي الافق الحادث هي نصف نهار الافق الحادث * و القوس الواقعة منها بين قطب المعدل و الافق الحادث من الجانب الاقرب هي عرض الافق الحادث هكذا ذكر الفاضل عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة * و ذكر في حاشية الچغمني فقال اعلم ان اهل الاحكام يعتبرون دائرة تمر بنقطتي الشمال و الجنوب و بمركز كوكب معين عند ولادة شخص و يسمونها بالافق الحادث لذلك الكوكب و يفرضونها ثابتة غير متحركة بحركة الفلك كافق البلد و يسمون تقاطع الافق مع دائرة اول السموات بنقطة عديمة السمت * وقد يحتاج الى معرفة ارتفاع تلك النقطة في الاعمال فهذه النقطة ثابتة فرضا و دائرة ارتفاعها ابدا منطبقة على اول السموات انتهى * و در زيج ايلخاني ميگويد معرفت آفاق حادثهٔ كواكب ضروريست در دو مطلوب يكي مطارح شعاعات كواكب و ديگر در تسيرات كواكب پس گويم هر كوكب كه در صورت طالع نصف شرقي افق بمركز جرم آن كواكب بگذرد افق ولادت افق آن كوكب باشد بحسب موضع او و هر كوكب كه نصف غربي افق بمركز جرم او بگذرد نظير افق ولادت يعني افق كه در جانب جنوب عرض آن افق مساوي عرض افق ولادت باشد افق ولادت افق آن كوكب باشد بحسب موضع او و هر كوكب كه دائرهٔ نصف النهار بمركز جرم او بگذرد چه فوق الارض و چه تحت الارض دائرهٔ نصف النهار افق آن كوكب باشد بحسب موضع او و چون دائرهٔ نصف النهار يكي از آفاق خط استوا باشد افق آن كوكب را هيچ عرض نبود و هر كوكب كه ميان دو وتد افتد دائرهٔ تصور بايد كرد كه بمركز جرم آن كوكب و بدو دو نقطهٔ شمال و جنوب يعني دو نقطهٔ كه موضع تقاطع نصف النهار و افق باشد در هر دو جهت و آن دائرهٔ افق آن كوكب باشد بحسب موضع او پس اگر كوكب در نصف صاعد باشد يعني مابين عاشر و طالع يا مابين رابع و طالع عرض افق او كمتر باشد از عرض افق ولادت در جانب شمال و اگر در نصف هابط باشد يعني در يكي از دو ربع ديگر عرض افق او كمتر از عرض افق ولادت باشد ليكن در جانب جنوب

الافق المبين هو نهاية مقام القلب * و الافق الاعلى هو نهاية مقام الروح و هي الحضرة الواحدية و الحضرة الالوهية كذا في اصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابي الغنائم *

فصل اللام * الاجل بفتح الالف و الجيم لغة هو الوقت المضروب المحدود في المستقبل و اجل الحيوان عند المتكلمين هو الوقت الذي علم الله بموت ذلك الحيوان فيه * فالمقتول عند اهل

السنة ميت باجله و موته بفعله تعالى ولا يتصور تغير هذا المقدر بتقديم ولا تاخير قال الله تعالى اذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون ٭ و قال المعتزلة بل تولد موته من فعل القاتل فهو من افعاله لا من فعل الله و انه لو لم يقتل لعاش الى امد هو اجله الذي قدره الله له فالقاتل عندهم غير الاجل بالتقديم وفي شرح المقاصد ان قيل اذا كان الاجل زمان بطلان الحيوة في علم الله تعالى كان المقتول ميتا باجله قطعا و ان قيد بطلان الحيوة بان لا يترتب على فعل من العبد لم يكن كذلك قطعا من غير تصور خلاف فكان النزاع لفظيا على مايراه الاستاذ وكثير من المحققين ٭ قلنا المراد باجله زمان بطلان حيوته بحيث لا محيص عنه ولا تقدم ولا تاخر و مرجع الخلاف الى انه هل يتحقق في حق المقتول مثل ذلك ام المعلوم في حقه انه ان قتل مات و ان لم يقتل يعش فالنزاع معنوي انتهى ٭ و قيل مبنى الخلاف هو الاختلاف في ان الموت وجودي او عدمي فلما كان الموت وجوديا نسب الى القاتل اذ افعال العباد مستندة اليهم عند المعتزلة ٭ و اما عند اهل السنة فجميع الاشياء مستندة الى الله تعالى ابتداء فسواء كان الموت وجوديا او عدميا ينسب موت المقتول الى الله ٭ وبعض المعتزلة ذهب الى ان ما لا يخالف العادة واقع بالاجل منسوب الى القاتل كقتل واحد بخلاف قتل جماعة كثيرة في ساعة فانه لم تجر العادة بموت جماعة في ساعة ٭ ورد بان الموت في كلتا الصورتين متولد من فعل القاتل عندهم فلما ذا كان احدهما باجله دون الآخر ٭ ثم الاجل واحد عند المتكلمين سوى الكعبي حيث زعم ان للمقتول اجلين القتل و الموت و انه لو لم يقتل لعاش الى اجله الذي هو الموت ٭ و لا يتقدم الموت على الاجل عند الاشاعرة و يتقدم عند المعتزلة انتهى ٭ و زعم الفلاسفة ان للحيوان اجلا طبيعيا و يسمى بالاجل المسمى و الموت الافترائي وهو وقت موته بتحلل رطوبته و انطفاء حرارته الغريزيتين و اجلا اخترامیا و يسمى بالموت الاخترامي ايضا و هو وقت موته بسبب الآفات و الامراض هكذا يستفاد من شرح المواقف و شرح العقائد و حواشيه و يجيء ايضا في لفظ الموت في فصل التاء من باب الميم ٭

الازل بفتح الالف و الزاء المعجمة دوام الوجود في الماضي كما ان الابد دوامه في المستقبل على مامر ٭ وفي شرح الطوالع في بيان حدوث الاجسام هو ماهية تقتضي اللامسبوقية بالغير و هذا معنى ما قيل الازل نفي الاولية ٭ وقيل هو استمرار الوجود في ازمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي انتهى و المعنى الاخير بعينه هو المعنى المذكور سابقا ٭ وقال اهل التصوف الاعيان الثابتة و بعض الارواح المجردة ازلية و الفرق بين ازليتها و ازلية المبدع ان ازلية المبدع تعالى نعت سلبي بنفي الاولية بمعنى افتتاح الوجود عن العدم لانه عين الوجود و ازلية الاعيان و الارواح دوام وجودها مع دوام مبدعها مع افتتاح الوجود عن العدم لكونه من غيرها كذا في شرح الفصوص للمولوي الجامي في الفص الاول ٭

الازلي مالا يكون مسبوقا بالعدم اعلم ان الموجود اقسام ثلاثة لا رابع لها فانه اما ازلي ابدي و هو الله

سبحانه و تعالى لاازلي ولا ابدي و هو الدنيا اوابدي غير ازلي و هو الآخرة و عكسه محال فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه كذا في تعريفات السيد الجرجاني ٭

الاسماعيلية هي السبعية كما يجي في فصل العين المهملة من باب السين المهملة ٭

الاصل بفتح الاول و سكون الصاد المهملة فى اللغة مايبتني عليه غيره من حيث انه يبتني عليه غيره ٭ و بقيد الحيثية خرج ادلة الفقه مثلا من حيث انها تبتني على علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار فروع لا اصول اذ الفرع ما يبتني على غيره من حيث انه يبتني على غيره و كثيرًا ما يحذف قيد الحيثية عن تعريفهما لكنه مراد لان قيد الحيثية لابد منه في تعريف الاضافيات ٭ ثم الابتناء اعم من الحسي و العقلي ٭ و الحسي كون الشيئين محسوسين و حينئذ يدخل فيه مثل ابتناء السقف على الجدار و ابتناء المشتق على المشتق منه كالفعل على المصدر ٭ و العقلي بخلافه ٭ وقيل الحسيّ مثل ابتناء السقف على الجدار بمعنى كونه مبنيا عليه و موضوعا فوقه فانه ممايدرك بالحس و يخرج منه حينئذ مثل ابتناء الافعال على المصادر و يدخل فى العقلي فان ابتناء الافعال على المصادر و المجاز على الحقيقة و الاحكام الجزئية على القواعد الكلية و المعلولات على عللها و ما يشبه ذلك ابتناء عقلي ٭ وقيل الاصل المحتاج اليه و الفرع المحتاج ٭ وفيه ان الاصل لغةً لايطلق على العلل الاربع سوى المادة يقال اصل هذا السرير خشب و كذا لايطلق على الشروط مع كون تلك الاشياء المذكورة محتاجة اليها فلا يكون مطردا مانعا كذا فى التلويح و حواشيه في تعريف اصول الفقه و في بحث القياس ٭ وعند الفقهاء و الاصوليين يطلق على معان احدها الدليل يقال الاصل في هذه المسئلة الكتاب و السنة و ثانيها القاعدة الكلية و هي اصطلاحا على ما يجي قضية كلية من حيث اشتمالها بالقوة على جزئيات موضوعها و يسمى تلك الاحكام فروعا و استخراجها منها تفريعا و ثالثها الراجح اى الاولى و الاحرى يقال الاصل الحقيقة و رابعها المستصحب يقال تعارض الاصل و الظاهر فهذه اربعة معان اصطلاحية تناسب المعنى اللغوي فان المدلول له نوع ابتناء على الدليل و فروع القاعدة مبنية عليها وكذا المرجوح كالمجاز مثلا له نوع ابتناء على الراجح و كذا الطاري بالقياس الى المستصحب كذا فى العضدي و حواشيه للسيد السند و السعد التفتازاني ٭ و ربما يعبر عن المعنى الرابع بما ثبت للشيئ نظرا الى ذاته على ما وقع في حاشية الفوائد الضيائية للمولوي عبد الحكيم ٭ و ربما يفسر بالحالة التي تكون للشيئ قبل عروض العوارض عليه كما يقال الاصل فى الماء الطهارة و الاصل فى الاشياء الاباحة هكذا في حواشي المسلم و خامسها مقابل الوصف على ما يجي في لفظ الوصف في فصل الفاء من باب الواو و كذا يجي بيان بعض المعانى المذكورة سابقا ايضا في محله ٭ وفي جلبي البيضاوي ذكر الاصل بمعنى الكثير ايضا ولعل مرجع هذا المعنى الى المعنى الثالث و الله اعلم ٭

اصلي نوعي است از انواع لغت و آن لفظي است مستعمل نزد هفت طائفۀ مخصوصه مشهوره از مردم بياباني كه ايشان را اعراب و عرب عرباء و عرب عاربه نيز گويند و علوم ادبيه و قواعد عربيه علماى عرب از كلام اين قوم و لغت اين گروه استنباط كرده اند كذا ذكر في شرح نصاب الصبيان و على هذا المعنى يقال هذا اللفظ في الاصل او في اصل اللغة لكذا ثم استعمل لكذا * و هفت لغت درعرب مشهور است بفصاحت و آن هفت لغت قريش و علي و هوازن و اهل يمن و ثقيف و هذيل و بني تميم * و يقابل الاصلي المولد * و في الخفاجي في تفسير قوله تعالى رب العالمين المراد بالاصل حالة وضعه الاول *

اصل القياس هو عند اكثر علماء الفقه و الاصول هو محل الحكم المنصوص عليه كما اذا قيس الارز على البر في تحريم بيعه بجنسه متفاضلا كان الاصل هو البر عندهم لان الاصل ما كان حكم الفرع مقيسا عليه و مردودا اليه و ذلك هو البر في هذا المثال * و عند المتكلمين هو الدليل الدال على الحكم المنصوص عليه من نص او اجماع كقوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل في هذا المثال لان الاصل ما يتفرع عليه غيره و الحكم المنصوص عليه متفرع على النص فكان النص هو الاصل * و ذهب طائفة الى ان الاصل هو الحكم في المحل المنصوص عليه لان الاصل ما ابتنى عليه غيره فكان العلم به موصلا الى العلم او الظن بغيره و هذه الخاصية موجودة في الحكم لا في المحل لان حكم الفرع لا يتفرع على المحل ولا في النص و الاجماع اذ لو تصور العلم بالحكم في المحل دونهما بدليل عقلي او ضرورة امكن القياس فلم يكن النص اصلا للقياس ايضا و هذا النزاع لفظي لامكان اطلاق الاصل على كلواحد منها لبناء حكم الفرع على الحكم في المحل المنصوص عليه و على المحل و على النص لان كلواحد اصله و اصل الاصل اصل لكن الاشبه ان يكون الاصل هو المحل كما هو مذهب الجمهور لان الاصل يطلق على ما يبتني عليه غيره و على ما يفتقر اليه غيره و يستقيم اطلاقه على المحل بالمعنيين اما بالمعنى الاول فلما قلنا و اما بالمعنى الثاني فلافتقار الحكم و دليله الى المحل ضرورة من غير عكس لان المحل غير مفتقر الى الحكم ولا الى دليله و لان المطلوب في باب القياس بيان الاصل الذي يقابل الفرع في التركيب القياسي ولا شك انه بهذا الاعتبار هو المحل * واما الفرع فهو المحل المشبه عند الاكثر كالارز في المثال المذكور و عند الباقيين هو الحكم الثابت فيه بالقياس كتحريم البيع بجنسه متفاضلا و هذا اولى لانه الذي يبتني على الغير و يفتقر اليه دون المحل الا انهم لما سموا المحل المشبه به اصلا سموا المحل الآخر المشبه فرعا كذا في بعض شرح الحسامي *

الاصول جمع اصل و اهل العروض يريدون بها ما تتركب منه الاركان و هي اي الاصول ثلثة الوتد و السبب و الفاصلة و تحقيق كل في موضعه و اصول الافاعيل هي الاجزاء كما يجئ في فصل الالف من باب الجيم *

اصول الدين هو علم الكلام و يسمى بالفقه الاكبر ايضا و قد سبق فى المقدمة و كذا اصول الحديث و اصول الفقه ●

الاصول الموضوعة هي المبادي الغير البينة بنفسها المسلمة فى العلم على سبيل حسن الظن وقد سبق فى المقدمة ايضا في بيان المبادي ●

الاكل ايصال ما يتاتى فيه المضغ الى الجوف ممضوغا كان او غيره فلايكون اللبن والسويق ماكولاكذا في تعريفات السيد الجرجاني ●

الاكلة بفتح الالف و سكون الكاف عند الاطباء علة صورتها صورة القروح الا انها تسعى في زمان يسير في مواضع كثيرة ولها رائحة واذا حدثت فى الفم تضاف اليه و يقال اكلة الفم وكذا الى غيره كذا في حدود الامراض ●

الاكّال عند الاطباء دواء يبلغ في تقريحه و تحليله الى ان ينقص قدرا من اللحم كالزنجار كذا فى الموجز ●

الاهل بفتح الالف وسكون الهاء كسان وكسان سراي و جاي و اهلة كذلك و اهلات و اهال جماعة كذا فى الصراح ● وفي جامع الرموز في كتاب الوصية اهل الرجل زوجته عرفا و لغة قال الغوري والازهري اهل الرجل اخص الناس به ولا اخص بالانسان من الزوجة كما فى الكرماني و يقال تاهّل فلانٌ اي تزوّج كذا فى الهداية وهذا عند ابي حنيفة رح واما عند هما فكل منّ يعوله من امرأته وولده واخيه و عمه وصبي اجنبي يقوته من منزله كما فى المغرب و لا يدخل فيه رقيقه كما فى الاختيار انتهى ● قيل قد يراد بالاهل الزوجة و الاولاد و قد يراد به الاقارب و قد يراد به المنقاد كذا فى المفاتيح شرح المشكوة في باب مناقب اهل بيت النبي صلى الله عليه وآله وسلم ● واهلية الانسان للشيئ صلاحيته لصدور ذلك الشيئ و طلبه و قبوله اياه وفي لسان الشرع عبارة عن صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه هكذا في بعض شروح الحسامي ● اهل الاهواء اهل القبلة الذين لا يكون معتقدهم معتقد اهل السنة وهم الجبرية والقدرية و الروافض والخوارج و المعطلة والمشبهة وكل منهم اثنى عشر فرقة فصاروا اثنين وسبعين و يجيء فيفصل الياء من باب الهاء كذا في تعريفات السيد الجرجاني ●

الآل بالمد اهل و عيال و اتباع يعني پس روان كما فى الصراح ● و في جامع الرموز في كتاب الوصية آل الشخص اهل بيته اى بيت النسب و هو كل من يتصل به من قبل آبائه من اقصى اب له فى الاسلام مسلما كان او كافرا قريبا او بعيدا محرما او غيره لان الآل و الاهل يستعملان استعمالا واحدا فيدخل فيه جده و ابوه لاالاب الاقصى لانه مضاف كذا فى الكرماني ولا اولاد البنات و اولاد الاخوات ولا احد من قرابة ام ذلك الشخص اذالنسب انما يعتبر من الآباء و لهذا لواوصت لاهل بيتها لم يدخل

فيه ولدها الا ان يكون ابوه من قومها كما في الكافي انتهى • و اصل آل اهل بدليل تصغيره على اهيل • وقيل اصله اول فانه نقل عن الاصمعي انه سمع من اعرابي يقول آل و اويل و اهل و اهيل • ورد بانه لاعبرة بقول الاعرابي • وهذا مذهب الكوفيين كما ان الاول مذهب البصريين • وفي جامع الرموز الآل في الاصل اسم جمع لذوي القربى الفه مبدلة عن الهمزة المبدلة عن الهاء عند البصريين و عن الواو عند الكوفيين و الاول هو الحق انتهى • ثم لفظ الآل مختص باولي الخطر كالانبياء و الملوك ونحوهم يقال آل محمد عليه السلام و آل علي رض و آل فرعون و لا يضاف الى الارذال ولا المكان و الزمان ولا الى الحق سبحانه وتعالى فلا يقال آل الحائك وآل مصر و آل زمان وآل الله تعالى بخلاف الاهل في جميع ما ذكر • و اختلف في آل النبي صلى الله عليه و آله و سلم فقيل انه ذرية النبي عليه الصلوة و السلام • و قيل ذريته و ازواجه و قيل كل مومن تقي لحديث كل تقي آلي • و قيل اتباعه • وقيل بنوهاشم وبنو المطلب قائله الشافعي رح قال ابن الحجر في شرح الاربعين للنوي و آل نبينا صلى الله عليه و آله و سلم عند الشافعي مومنو بني هاشم و المطلب كما دل عليه مجموع احاديث صحيحة لكن بالنسبة الى الزكوة و الفيء دون مقام الدعاء و من ثم اختار الازهري و غيره من المحققين في مقام الدعاء انهم كل مومن تقي مثل ان يقال اللهم صل على محمد وعلى آل محمد • و قيل بنوهاشم فقط • وقيل من يجمع بينه وبين النبي صلى الله عليه وآله وسلم غالب بن فهر • و قيل آل علي وآل جعفر وآل عقيل وآل عباس • وقيل عترته وهم اولاد فاطمة رضي الله تعالى عنهم • وقيل اهل بيته المعصومين وهو الحق • وقيل الفقهاء العاملون على ما في جامع الرموز • و قال العلامة الدواني آله صلى الله وآله عليه وسلم من يؤل اليه بحسب النسب او النسبة و كما حرم الله تعالى على الاول الصدقة الصورية حرم على الثاني الصدقة المعنوية اعني تقليد الغير في العلوم و المعارف فآله عليه السلام من يؤل اليه اما بحسب نسبته عليه السلام بحيوته الجسمانية كاولاده النسبية او بحسب نسبته عليه السلام بحيوته العقلية كاولاده الروحانية من العلماء الراسخين و الاولياء الكاملين و الحكماء المتالهين المقتبسين من مشكوة انواره و اذا اجتمع النسبتان كان نورا على نور كما في الائمة المعصومين و هذا الذي ذكرنا اكثره منقول من العلمي حاشية شرح هداية الحكمة و بعضه من البرجندي شرح مختصر الوقاية •

الآلة في عرف العلماء هي الواسطة بين الفاعل و منفعله في وصول اثره اليه على ما قال الامام في شرح الاشارات • فالواسطة كالجنس تشتمل كل ما يتوسط بين الشيئين كواسطة القلادة و النسبة المتوسطة بين الطرفين • و بقوله بين الفاعل و منفعله خرجت الوسائط المذكورة مما لايكون طرفاه فاعلا و منفعلا • و القيد الاخير لاخراج العلة المتوسطة فانها ليست واسطة بينهما في وصول اثر العلة البعيدة الى المعلول لان اثر العلة البعيدة لا يصل الى المعلول فضلا ان يكون شيئ واسطة بينهما بل انما الواصل اليه اثر العلة المتوسطة لانه الصادر منها • قيل عليه الانفعال يستلزم وصول الاثر فاذا انتفى الوصول انتفى الانفعال فلا حاجة الى

القيد الاخير • واجيب عنه بمنع الاستلزام المذكور اذ العلة البعيدة لها مدخل في وجود المعلول لتوقفه عليه و ليس ذلک التوقف الا بالفاعلية الا انه فاعل بعيد تخلل بينه و بين منفعله فاعل آخر بسببه لم يصل اثره اليه اذ الشيئ الواحد لا يتصف بالصدورين ولا يقوم صدور واحد بصادرين فلا يستلزم الانفعال و صول الاثر فثبت ان الواصل اليه اثر المتوسطة دون البعيدة • و ما قيل ان التعريف يصدق على الشرائط وارتفاع الموانع و المعدات لانها وسائط بين الفاعل و المنفعل في وصول الاثر اذ الايجاد لا يحصل بدونها فتوهم لانها متممات الفاعلية فان الفاعل انما يصير فاعلا بالفعل بسببها لا انها و سائط في الفاعلية • قيل المتبادر من منفعله المنفعل القريب فلا حاجة الى القيد الاخير • وفيه ان المتبادر هو المطلق و لهذا قيّد المحقق الطوسي التعريف بالقريب فقال هي ما يتوسط بين الفاعل و منفعله القريب في وصول اثره اليه و لو سلم فالمتبادر من المنفعل القريب ما لا يكون بينه وبين فاعله و اسطة اصلا لا ان لايكون بينهما فاعل آخر و حينئذ يخرج عن التعريف آلة الضرب الذي يكون بين الضارب و المضروب حائلا • فائدة • اطلاق الآلة على العلوم الآلية كالمنطق مثلا مع انها من اوصاف النفس اطلاق مجازي و الا فالنفس ليست فاعلة للعلوم الغير الآلية لتكون تلک العلوم و اسطة في وصول اثرها اليها • وقد تطلق الآلة مرادفة للشرط كما يجيء في فصل الطاء المهملة من باب الشين المعجمة • ثم الآلة عند الصرفيين تطلق على اسم مشتق من فعل لما يستعان به في ذلک الفعل كالمفتاح فانه اسم لما يفتح به و يسمى اسم آلة ايضا وهذا معنى قولهم اسم الآلة ماصنع من فعل لآليته اى لآلية ذلک الفعل • وقد تطلق عندهم على ما يفعل فيه اذا كان مما يستعان به كالمحلب هكذا في الاصول الاكبري و شروح الشافية • و الفرق بين اسم الآلة و الوصف المشتق يجيء في لفظ الوصف في فصل الفاء من باب الواو •

التاويل هو مشتق من الاول و هو لغةً الرجوع • و اما عند الاصوليين فقيل هو مرادف التفسير و قيل هو الظن بالمراد و التفسير القطع به فاللفظ المجمل اذا لحقه البيان بدليل ظني كخبر الواحد يسمى مأولا و اذا لحقه البيان بدليل قطعي يسمى مفسرا و قيل هو اخص من التفسير و جميع ذلک يجيء مستوفى هناک في فصل الراء المهملة من باب الفاء و تاويل در اصطلاح اهل رمل عبارتست از شكلي كه حاصل شود از بستن و يا كشادن شكل متن و لفظ متن درفصل نون از باب ميم مذكور خواهد شد •

الاول بتشديد الواو هو مثال واوي فيجيء في باب الواو وكذا الاوليات يجيء هناک •

فصل الميم * الآدم بالمد و الدال المفتوحة المهملة مرد گندم گون و نام پيغمبري كه پدر همه آدميان است و در اصطلاح سالكان آدم خليفة خداست و روح عالم آدم است و آنچه بر خدا اطلاق كرده ميشود رواست اطلاق او بر خليفة او كذا في كشف اللغات •

الالم هو ادراک المنافر من حيث هو منافر و يقابله اللذة و يجيء ذكره هناک مستوفى في فصل الذال المعجمة من باب اللام •

الأم بالضم و التشديد مادر و اصل هر چيزى و مهتر و قبر و جاي بازكشتن و علم و مكه ولوح محفوظ امهات جمع كما في كشف اللغات فاصل الام أمه اسقط الهاء عنه و ردت في الجمع • و قد يجمع الام على الامات ايضا بغير هاء و اكثر استعمال الامات في الحيوان غير الآدمي على ما في التفسير الكبير • وفي الصراح الامهات للناس و الامات للبهائم وتصغيرها اميمة وام درعلم اسطرلاب عبارت است از جسمي كه برو كرسي باشد ومشتمل باشد بر صفائح و غير آن وآنرا حجره نيز نامند • و در بعضي تصانيف ابي ريحان مسطور است كه حجره آن طوقيست كه بر كنارۀ اسطرلاب باشد و ام آن صفيحه كه آن طوق بران مركب است كذا في شرح بيست باب • ودر بعضي رسائل گويد ام دائرۀ بزرگ اسطرلاب باشد كه بر پشت آن آلۀ ارتفاع بسته باشند ودروي جوفي باشد كه صفايح و عنكبوت درو موضع كنند و بدين اعتبار او را ام حجره نيز گويند و مرجع اين بسوى قول اول است •

الامهات عند الحكماء هي العناصر وفي كشف اللغات امهات در اصطلاح حكما عناصر و طبائع را گويند چنانكه آباء دراصطلاح شان افلاك و انجم را گويند انتهى و امهات در اصطلاح اهل رمل عبارت است از چهار شكل كه در وقت كشيدن زايچه در چهار خانۀ اولين واقع شوند •

امهات الاسماء در اصطلاح صوفيه چهار اسماى الٰهيه را گويند يعني الاول و الآخر و الظاهر و الباطن كذا في كشف اللغات •

الامهات السفلية هى العناصر الاربعة *

الامهات العلوية هي علم العقول و النفوس و الارواح كذا في كشف اللغات •

ام الدم عند الاطباء هو نتوء يحدث في الجلد لاجتماع دم الشريان تحته و هو ينخفض بالانغمار لاعادة الدم الى الشريان • وكيفية حدوثه ان يحدث التفرق في الشريان ولم يلتحم و كان الدم يسيل منه الى الفضاء الذي يحويه حتى يمتلئ ذلك الفضاء و لاجل بقاء اتصال الشريان يعاد الدم منها اليه بالانغمار • وقوم يقولون ام الدم لكل انفجار شرياني كذا في حدود الامراض •

ام الدماغ وام الراس عند هم هى الجليدة التي تجمع قيم الراس اعلم ان الدماغ كله مجلل بغشائين احدهما رقيق يحيط بظاهر جرم الدماغ و يسمى الام الرقيقة و الثاني صفيق يماس العظم و يسمى الام الغليظة و الجافية ايضا كذا في بحر الجواهر •

ام الصبيان عند هم هو الصرع الذي يعرض مع حمى حادة محرقة يابسة قشفية كذا قال الرازي • و قيل انه ضرب من الصرع يختص بهذا الاسم عند عروضه للصبيان وزعم انه هو الذي سماه الشيخ بريح الصبيان وسماه غيره بام الشياطين وبفزع الصبيان • واما الحكيم ابو الفرج فقد قال في المفتاح ان الصرع مطلقا يسمى بام الصبيان لكثرة ما يعتريهم • و قيل هو الصرع الصفراوي كذا في حدود الامراض •

ام ملدم عند الاطباء هو الحمى وملدم بكسر الميم وسكون اللام وفتح الدال المهملة *

ام الكتاب اصل كتاب كه لوح محفوظ است و نيز سورهٔ فاتحه و آيات محكمات * و در اصطلاح سالكان عقل اول را گويند كه اشارت است بمرتبهٔ وحدت * شعر * عقل اول نام او ام الكتاب * فهم كن و الله اعلم بالصواب كذا في كشف اللغات * ومرتبة الوحدة على ماتجيء عبارة عن علمه تعالى لذاته وصفاته ولجميع موجوداته على وجه الاجمال * وفي الانسان الكامل ام الكتاب عبارة عن ماهية كنه الذات المعبر عنها من بعض وجوهها بماهيات الحقائق التي لا يطلق عليها اسم ولا وصف ولا نعت ولا وجود ولا عدم ولاحق ولاخلق * و الكتاب هو الوجود المطلق الذي لا عدم فيه فكانت ماهية الكنه ام الكتاب لان الوجود مندرج فيها اندراج الحروف في الدواة ولا يطلق على الدواة باسم شيء من اسماء الحروف مهملة كانت او معجمة فكذلك ماهية الكنه لا يطلق عليها اسم الوجود ولا اسم العدم لانها غير معقولة و الحكم على غير المعقول محال فلا يقال بانها حق او خلق ولا غير ولا عين ولكنها عبارة عن ماهية لا تنحصر بعبارة الا ولها ضد تلك من كل وجه وهي الالوهية باعتبار و من وجه هي محل الاشياء ومصدر للوجود و الوجود فيها بالفعل ولوكان العقل يقتضي ان يكون الوجود في ماهية الحقائق بالقوة كوجود النخلة في التمر ولكن الشهود يعطي الوجود منها بالفعل لابالقوة للمقتضى الذاتي الالهي لكن الاجمال المطلق هو الذي حكم على العقل ان يقول بان الوجود في ماهية الحقائق بالقوة بخلاف الشهود فانه يعطيك الامر المجمل مفصلا على انه في نفس ذلك التفصيل باق على اجماله وهذا امر ذوقي * اذا علمت ان الكتاب هو الوجود المطلق تبين لك ان الامر الذي لا يحكم عليه لا بالوجود ولا بالعدم هو ام الكتاب و هو المسمى بماهية الحقائق لانه الذي تولد منه الكتاب وليس الكتاب الاوجها واحدا من وجهي كنه الماهية لان الوجود احد طرفيها و العدم هوالثاني ولهذا ما قيلت العبارة بالوجود ولا بالعدم لان ما فيها وجه من هذه الوجوه الا و فيها ضدها * فالكتاب النازل على محمد صلى الله عليه و آله وسلم هو عبارة عن احكام الوجود المطلق وهو علم الكتاب واليه اشار الحق بقوله ولارطب ولا يابس الا في كتاب مبين * اعلم ان اللوح عبارة عن مقتضى التعين من ذلك الوجود في الوجود على الترتيب الحكمي لا على المقتضى الالهي الغير المنحصر فان ذلك لا يوجد في اللوح مثل تفصيل اهل الجنة و النار واهل التجليات وما اشبه ذلك و لكنه موجود في الكتاب و الكتاب كلي عام و اللوح جزئي خاص انتهى ما في الانسان الكامل *

ام الهيولى عند الصوفية هو اللوح كما يجيء في فصل الحاء المهملة من باب اللام *

الامة بالضم گروه از هر جنس را ميگويند ولهذا قالوا الامة جمع لهم جامع من دين او زمان او مكان او غيرذلك * وتطلق تارة على كل من بعث اليهم نبي و يسمون امة الدعوة و اخرى على المومنين به وهم امة الاجابة هكذا في شروح المشكوة في كتاب الايمان *

الآمة بالالف الممدودة و الميم المشددة عند الاطباء تفرق اتصال يحدث في الراس و يصل الى الدماغ كذا في حدود الامراض •

الامامة بالكسر في اللغة پيش نمازي كردن كما في الصراح • و عند المتكلمين هي خلافة الرسول عليه السلام في اقامة الدين و حفظ حوزة الاسلام بحيث يجب اتباعه على كافة الامة و الذي هو خليفته يسمى اماما • وقولنا يجب اتباعه الخ يخرج من ينصبه الامام في ناحية كالقاضي و يخرج المجتهد ايضا اذ لا يجب اتباعه على الامة كافة بل على من قلده خاصة و يخرج الآمر بالمعروف ايضا • وهذا التعريف اولى من قولهم الامامة رياسة عامة في امور الدين لشخص من الاشخاص • و قيد العموم احتراز عن القاضي و الرئيس و غيرهما • والقيد الاخير احتراز عن كل الامة اذا عزلوا الامام عند فسقه فان الكل ليس شخصا واحدا و انما كان اولى اذ ينتقض هذا التعريف بالنبوة • فائدة • في شروط الامامة الجمهور على ان اهل الامامة و مستحقها من هو مجتهد في الاصول و الفروع شجاع ذورای • وقيل لا تشترط هذه الصفات الثلث نعم يجب ان يكون عدلا عاقلا بالغا ذكرا حرا فهذه الشروط الخمسة بل الثمانية معتبرة بالاجماع اذالقول بعدم اشتراط الثلث الاول مما لايلتفت اليه و ههنا صفات أخر في اشتراطها خلاف • الاولى ان يكون قريشيا اشترطه الا شاعرة و الجبائية و منعه الخوارج وبعض المعتزلة • الثانية ان يكون ها شميا شرطه الشيعة • الثالثة ان يكون عالما لجميع مسائل الدين شرطه الامامية ايضا • الرابعة ظهور الكرامة على يده و به قال الغلاة ولم يشترط هذه الثلثة الا شاعرة • و الخامسة ان يكون معصوما شرطها الامامية و الاسما عيلية ولم يشترطها الا شاعرة • فائدة • يثبت الامامة بالنص من الرسول او من السابق بالاجماع و يثبت ايضا بتبعية اهل الحل و العقد عند اهل السنة و الجماعة و المعتزلة الصالحية من الزيدية خلافا لاكثر الشيعة فا نهم قالوا لاطريق الا النص و ان شئت الزيادة فارجع الى شرح المواقف وغيره • و قال بعض الصوفية الامامة قسمان امامة ظاهرية و امامة باطنية و يجي في لفظ الخلافة في فصل الفاء من باب الخاء المعجمة •

الامام بالكسر پيشوا و راه روشن و قرآن ولوح محفوظ كما في كشف اللغات • وعند المتكلمين هو خليفة الرسول عليه السلام في اقامة الدين بحيث يجب اتباعه على كافة الامة • وعند المحدثين هو المحدث والشيخ وقد سبق في المقدمة • وعند القراء والمفسرين وغيرهم مصحف من المصاحف التي نسخوها الصحابة رضي الله عنهم بامر عثمان رضي الله عنه ثم ارسل منها الى كل مصر مصحفا و امسك عنده مصحفا فيسمى كل من تلك المصاحف اماما لا المصحف الذي كان عند عثمان وحده كما قيل كذا ذكر الخفاجي في حاشية البيضاوي في تفسير اهدنا الصراط المستقيم •

الامامان هو تثنية الامام و اما معناه عند السالكين فيجي في لفظ القطب في فصل الموحدة من باب القاف •

الائمة جمع الامام • و ائمة الاسماء اسماى سبعه را گويند چنانكه الحي والعالم و المريد و القادر و السميع و البصير والمتكلم و اين اسماى سبعه اصول مجموع اسماى الٰهيه اند كذا في كشف اللغات •

الامامية فرقة من الشيعة قالوا بالنص الجلي على امامة علي و كفّروا الصحابة و وقعوا فيهم وساقوا الامامة الى جعفر الصادق و اختلفوا في المنصوص عليه بعده والذي استقر عليه رائهم انه ابنه موسى الكاظم وبعده علي بن موسى الرضاء و بعده محمد بن علي التقي وبعده علي بن محمد النقي و بعده حسن بن علي الزكي العسكري وبعده محمد بن الحسن و هو الامام المنتظر ولهم في كل من المراتب التي بعد جعفر اختلافات اوردها الامام في آخر المحصل ثم متاخرو الامامية اختلفوا و تشيعوا الى معتزلة اما و عيدية او تفضيلية و الى اخبارية يعتقدون ظاهر ما ورد به الاخبار المتشابهة و هولاء ينقسمون الى مشبهة يجرون المتشابهات على ان المراد بها ظواهرها و سلفية يعتقدون ان ما اراد الله بها حق بلا شبهة كما عليه السلف و الى ملتحقة بالفرق الضالة •

فصل النون الابنة بالضم و سكون الموحدة مثل الحمرة و هي عند الاطباء علة يشتهي صاحبها ان يوتى في دبره و ان يرى المجامعة تجري بين الا نثيين وهي اما طبعي اي جبلي و هو قد يكون لامر في الابوين كما اذا كان الاب مبتلًى بها و كما اذا جومعت امه في دبرها كثيرا خاصة حال حبله او مدة رضاعه وقد يكون لحصول مزاج انوثي في خلقته فتكون آلات تناسله مائلة الى داخل البطن كما ان آلات الاناث تكون غائرة و ح تعرض له عند كثرة المني او حدته دغدغة في ناحية و يشتهي احكاكها فهو مع انه رجل في الحقيقة مرأة و لذلك يكون المابون الجبلي صغير القضيب و الخصيتين و اما عرضي و هو يكون اما لاعتياده بذلك الامر و اما لحكة تعرض في اسافل امعائه • واحوال اصحاب هذه العلة مختلفة فمنهم من لايقدر على الجماع بدونه فيلتذ مع تلك اللذة القذرة و منهم من ينزل بذلك فيلتذ لذة الا نزال و منهم من يلتذ بنفس الجماع فقط حتى يحب روبته بين الانثيين و منهم من يلتذ بانزال الفاعل لتسكين المني حكة امعائه كذا في حدود الا مراض •

الاذن بالكسر وسكون الذال المعجمة لغةً الاعلام باجازة رخصة في الشيئ و شريعةً فك الحجراي حجركان اي سواء كان حجرالرق اوالصغراو غيرهما والذي فك منه الحجر يسمى ما ذونا هكذا يستفاد من جامع الرموز •

الاذان بالفتح لغةً الاعلام و شرعا الاعلام بوقت الصلٰوة بوجه مخصوص معروف و يطلق ايضا على الالفاظ المخصوصة المعروفة كذا في الدرر شرح الغرر •

الامانة بالفتح و بالميم يجيئ تفسيرها في لفظ الوديعة في فصل العين المهملة من باب الواو •

الامناء هم الملامتية وهم الذين لم يظهروا مما في بواطنهم اثرا على ظواهرهم و تلامذتهم يتقلبون في مقامات اهل الفتوة كذا في اصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابى الغنائم •

الايمان هو في اللغة التصديق مطلقا و اختلفت فيه اهل القبلة على اربع فرق الفرقة الاولى قالوا الايمان فعل القلب فقط و هولاء قد اختلفوا على قولين احدهما انه تصديق خاص و هو التصديق بالقلب للرسول عليه السلام فيما علم مجيئه به ضرورة من عند الله فمن صدق بوحدانية الله تعالى بالدليل و لم يصدق بانه مما علم به مجيء الرسول من عند الله لم يكن هذا التصديق منه ايمانا ۔ ثم ما لوحظ اجمالا كالملائكة و الكتب و الرسل كفى الايمان به اجمالا و ما لوحظ تفصيلا كجبرئيل و موسى و الانجيل اشترط الايمان به تفصيلا فمن لم يصدق بمعين من ذلك فهو كافر ۔ ثم التقييد بالضرورة لاخراج ما لا يعلم بالضرورة كالاجتهاديات فان منكرها ليس بكافر و عدم تقييد التصديق بالدليل لاشتمال اعتقاد المقلد اذ ايمانه صحيح عند الاكثر و هو الصحيح ۔ و التصديق اللغوي هو اليقيني على ما يجيء في محله فالظني ليس بكاف في الايمان و هذا قول جمهور العلماء فان الايمان عندهم هو التصديق الجازم الثابت ۔ و قال بعضهم عدم كفاية الظن القوي الذي لا يخطر معه النقيض محل كلام و قد صرح في شرح المواقف ان الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض حكمه حكم اليقين في كونه ايمانا حقيقة فان ايمان اكثر العوام من هذا القبيل ۔ و اطفال المومنين و ان لم يكن لهم تصديق لكنهم مصدقون حكما لما علم من الدين ضرورة انه عليه السلام كان يجعل ايمان احد الابوين ايمانا للاولاد ۔ و التصديق مع لبس الزنار بالاختيار كلا تصديق فيحكم بكفر هذا المصدق ۔ و قيل الكفر في مثل هذه الصورة اي في الصورة التي يكون التصديق مقرونا بشيء من امارات التكذيب في الظاهر في حق اجراء احكام الدنيا لا فيما بينه و بين الله تعالى كذا في حاشية الخيالي للمولوي عبد الحكيم ۔ و حد الايمان بما ذكرنا هو مختار جمهور الاشاعرة و عليه الماتريدية و اكثر الائمة كالقاضي و الاستاذ و الحسين بن الفضل و وافقهم على ذلك الصالحي و ابن الراوندي من المعتزلة و القول الثاني انه معرفة الله تعالى مع توحيده بالقلب ۔ و الاقرار باللسان ليس بركن فيه ولا شرط حتى ان من عرف الله بقلبه ثم جحد بلسانه و مات قبل ان يقرّبه فهو مومن كامل الايمان و هو قول جهم بن صفوان ۔ و اما معرفة الكتب و الرسل و اليوم الآخر فزعم انها داخلة في حد الايمان و هذا بعيد عن الصواب لمخالفته ظاهر الحديث بني الاسلام على خمس ۔ و الصواب ما حكاه الكعبي عن جهم ان الايمان معرفة الله تعالى و كل ما علم بالضرورة كونه من دين محمد عليه السلام ۔ و في شرح المواقف قيل الايمان هو المعرفة فقوم بالله و هو مذهب جهم بن صفوان و قوم بالله و بما جاءت به الرسل اجمالا و هو منقول عن بعض الفقهاء ۔ و الفرقة الثانية قالوا ان الايمان عمل باللسان فقط و هم ايضا فريقان الاول ان الاقرار باللسان هو الايمان فقط و لكن شرط في كونه ايمانا حصول المعرفة في القلب فالمعرفة شرط لكون الاقرار اللساني ايمانا لا انها داخلة في مسمى الايمان و هو قول غيلان بن مسلم الدمشقي و الثاني ان الايمان مجرد الاقرار باللسان و هو قول الكرامية و زعموا ان المنافق مومن الظاهر كافر السريرة فثبت له حكم المومنين

في الدنيا و حكم الكافرين في الآخرة و الفرقة الثالثة قالوا ان الايمان عمل القلب و اللسان معا اي في الايمان الاستدلالي دون الذي بين العبد و ربه وقد اختلف هولاء على اقوال الاول انه اقرار باللسان ومعرفة بالقلب و هو قول ابيحنيفة رح و عامة الفقهاء و بعض المتكلمين و الثاني انه التصديق بالقلب و اللسان معا وهو قول ابى الحسن الاشعري و بشر المريسي * وفي شرح المقاصد فعلى هذا المذهب من صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار باللسان في عمره مرة لا يكون مومنا عند الله تعالى ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من الخلود في النار بخلاف ما اذا جعل اسما للتصديق فقط فالاقرار حينئذ لاجراء الاحكام عليه فقط كما هو مذهب ابيحنيفة رحمه الله تعالى انتهى كلامه * و المذهب الاخير موافق لما في الحديث يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان كذا في حاشية الخيالي للمولوي عبد الحكيم و الثالث انه اقرار باللسان و اخلاص بالقلب * ثم المعرفة بالقلب على قول ابيحنيفة رح مفسرة بشيئين الاول الاعتقاد الجازم سواء كان استدلاليا او تقليديا و لذا حكموا بصحة ايمان المقلد و هو الاصح و الثاني العلم الحاصل بالدليل ولذا زعموا ان الاصح ان ايمان المقلد غير صحيح * ثم هذه الفرقة اختلفوا فقال بعضهم الاقرار شرط للايمان في حق اجراء الاحكام حتى ان من صدق الرسول عليه السلام فهو مومن فيما بينه وبين الله تعالى و ان لم يقر بلسانه وهو مذهب ابيحنيفه رح واليه ذهب الاشعري في اصح الروايتين وهو قول ابي منصور الماتريدي * ولايخفى ان الاقرار لهذا الغرض لا بد ان يكون على وجه الاعلان على الامام و غيره من اهل الاسلام ليجروا عليه الاحكام بخلاف ما اذا كان ركنا فانه يكفي مجرد التكلم في العمر مرة و ان لم يظهر على غيره كذا في الخيالي * و قال بعضهم هو ركن ليس باصلي له بل هو ركن زائد و لهذا يسقط حال الاكراه و قال فخر الاسلام ان كونه زائدا مذهب الفقهاء و كونه لاجراء الاحكام مذهب المتكلمين * والفرقة الرابعة قالوا ان الايمان فعل بالقلب و اللسان و سائر الجوارح و هو مذهب اصحاب الحديث و مالك و الشافعي و احمد والاوزاعي و قال الامام وهو مذهب المعتزلة و الخوارج و الزيدية * اما اصحاب لحديث فلهم اقوال ثلثة القول الاول ان المعرفة ايمان كامل و هو الاصل ثم بعد ذلك كل طاعة ايمان على حدة و زعموا ان الجحود و انكار القلب كفر ثم كل معصية بعده كفر على حدة ولم يجعلوا شيئا من الطاعات ما لم يوجد المعرفة والاقرار باللسان ايمانا ولا شيئا من المعاصي كفرا مالم يوجد الجحود و الانكار لان اصل الطاعات الايمان واصل المعاصي الكفر و الفرع لايحصل بدون ماهو اصله وهو قول عبد الله بن سعد و القول الثاني ان الايمان اسم للطاعات كلها فرائضها و نوافلها وهي بجملتها ايمان واحد و ان من ترك شيئا من الفرائض فقد انتقض ايمانه و من ترك النوافل لاينتقض ايمانه و القول الثالث ان الايمان اسم للفرائض دون النوافل * واما المعتزلة فقد اتفقوا على ان الايمان اذا عدي بالباء فالمراد به في الشرع التصديق يقال آمن بالله اي صدق اذا الايمان بمعنى اداء الواجبات لا يمكن فيه هذه التعدية لا يقال فلان آمن بكذا اذا صلى وصام فالايمان المتعدي بالباء يجري على طريق اللغة و اذا اطلق غير متعد فقد اتفقوا

على انه منقول نقلا ثانيا من التصديق الى معنًى آخر • ثم اختلفوا فيه على وجوه • الاول ان الايمان عبارة عن فعل كل الطاعات سواء كانت واجبة او مندوبة او من باب الاعتقادات او الاقوال او الافعال و هذا قول و اصل بن عطاء و ابى الهذيل و القاضي عبد الجبار • و الثاني انه عبارة عن فعل الواجبات فقط دون النوافل و هو قول ابي علي الجبائي و ابي هاشم • و الثالث انه عبارة عن اجتناب كل ما جاء فيه الوعيد و هو قول النظام و اصحابه و من قال شرط كونه مومنا عندنا وعند الله اجتناب كل الكبائر • و اما الخوارج فقد اتفقوا على ان الايمان بالله يتناول معرفة الله تعالى و معرفة كل ما نصب الله عليه دليلا عقليا او نقليا و يتناول طاعة الله في جميع ما امر و نهي عنه صغيرا كان اوكبيرا و قالوا مجموع هذه الاشياء هو الايمان و يقرب من مذهب المعتزلة مذهب الخوارج و يقرب من مذهبهما مذهب السلف و اهل الاثر ان الايمان عبارة عن مجموع ثلثة اشياء التصديق بالجنان و الاقرار باللسان و العمل بالاركان الا ان بين هذه المذاهب فرقا و هو ان من ترك شيئا من الطاعات فعلا كان او قولا خرج من الايمان عند المعتزلة ولم يدخل فى الكفر بل وقع في مرتبة بينهما يسمونها منزلة بين المنزلتين • و عند الخوارج دخل فى الكفر لان ترك كل واحد من الطاعات كفر عندهم • و عند السلف لم يخرج من الايمان لبقاء اصل الايمان الذي هو التصديق بالجنان • و قال الشيخ ابو اسحاق الشيرازي هذه اول مسئلة نشأت فى الاعتزال • و نقل عن الشافعي انه قال الايمان هو التصديق و الاقرار و العمل فالمخل بالاول وحده منافق و بالثاني وحده كافر و بالثالث وحده فاسق ينجو من الخلود فى النار و يدخل الجنة • قال الامام هذه في غاية الصعوبة لان العمل اذا كان ركنا لا يتحقق الايمان بدونه فغير المومن كيف يخرج من النار و يدخل الجنة • قلت الايمان في كلام الشارع قد جاء بمعنى اصل الايمان و هو الذي لا يعتبر فيه كونه مقرونا بالعمل كما في قوله عليه السلام الايمان ان تومن بالله و ملائكته و رسله و تومن بالبعث و الاسلام و ان تعبد الله ولا تشرك به و تقيم الصلوة الحديث • و قد جاء بمعنى الايمان الكامل و هو المقرون بالعمل وهو المراد بالايمان المنفى في قوله عليه السلام لايزنى الزاني حين يزني وهو مومن الحديث و كذا كل موضع جاء بمثله فالخلاف فى المسئلة لفظي لانه راجع الى تفسير الايمان و انه في ايّ المعنيين منقول شرعي و في ايهما مجاز ولا خلاف فى المعنى فان الايمان المنجي من دخول النار هو الثاني باتفاق جميع المسلمين و الايمان المنجي من الخلود فى النار هو الاول باتفاق اهل السنة خلافا للمتعزلة و الخوارج • و بالجملة فالسلف و الشافعي جعلوا العمل ركنا من الايمان بالمعنى الثاني دون الاول و حكموا مع فوات العمل ببقاء الايمان بالمعنى الاول و بانه ينجو من النار باعتبار وجوده و ان فات الثاني فاندفع الاشكال • اعلم انهم اختلفوا فى التصديق بالقلب الذي هو تمام مفهوم الايمان عند الاشاعرة او جزء مفهومه عند غيرهم • فقيل هو من باب العلوم و المعارف فيكون عين التصديق المقابل للتصور • ورد بانا نقطع بكفر كثير من اهل الكتاب مع علمهم بحقيقة رسالته صلى الله عليه و آله و سلم و ما جاء به

قال الله تعالى فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به و يعرفونه كما يعرفون ابناءهم الآية * واجيب بانا انما نحكم بكفرهم لان من انكر منهم الرسالة ابطل تصديقه القلبي بتكذيبه اللساني و من لم ينكرها ابطله بترك الاقرار اختيارا لان الاقرار شرط لاجراء الاحكام على راي و ركن الايمان على راي و لهذا لوحصل التصديق لاحد ومات من ساعته فجأة قبل الاقرار يكون مومنا اجماعا * لكن بقي شيئ آخر وهو ان الايمان مكلف به والتكليف انما يتعلق بالافعال الاختيارية فلابد ان يكون التصديق بالقلب اختياريا و التصديق المقابل للتصور ليس اختياريا كما بيّن في موضعه * واجيب بان التكليف بالايمان تكليف بتحصيل اسبابه من القصد الى النظر في آثار القدرة الدالة على وجوده تعالى و وحدانيته و توجيه الحواس اليها و ترتيب المقدمات الماخوذة و هذه افعال اختيارية و لذا قال القاضي الآمدي التكليف بالايمان تكليف بالنظر الموصل اليه و هو فعل اختياري * وفيه انه يلزم على هذا اختصاص التصديق بان يكون علما صادرا عن الدليل * و قيل هو اي التصديق من باب الكلام النفسي وعليه امام الحرمين و هكذا ذكر صدر الشريعة حيث قال المراد بالتصديق معناه اللغوي و هو ان ينسب الصدق الى المخبر اختيارا لانه ان وقع في القلب صدق المخبر ضرورة كما اذا شاهد احد المعجزة و وقع صدق دعوى النبوة في قلبه ضرورة و قهرا من غير ان ينسب الصدق الى النبي عليه السلام اختيارا لايقال في اللغة انه صدّقه فعلم ان المراد من التصديق ايقاع نسبة الصدق الى المخبر اختيارا الذي هو كلام النفس و يسمى عقد الايمان * و ظاهر كلام الاشعري انه كلام النفس و المعرفة شرط فيه اذ المراد بكلام النفس الاستسلام الباطني و الانقياد لقبول الاوامر و النواهي و بالمعرفة ادراك مطابقة دعوى النبي للواقع اي تجليها للقلب و انكشافها له و ذلك الاستسلام انما يحصل بعد حصول هذه المعرفة و يحتمل ان يكون كل منهما ركنا * وقال بعض المحققين ان كلا من المعرفة و الاستسلام خارج من مفهوم التصديق لغة و هو نسبة الصدق بالقلب او اللسان الى القائل لكنهما معتبران شرعا في الايمان اما على انهما جزءان لمفهومه شرعا او شرطان لاجراء احكامه شرعا و الثاني هو الراجح لان الاول يلزمه نقل الايمان عن معناه اللغوي الى معنًى آخر شرعي والنقل خلاف الاصل فلا يصار اليه بغير دليل * فائدة * قيل الايمان والاسلام مترادفان و قيل متغايران و سيجيئ تفصيله في لفظ الاسلام في فصل الميم من باب السين * فائدة * الايمان هل يزيد وينقص اولا اختلف فيه فقيل لا يقبل الزيادة و النقصان لانه حقيقة التصديق وهو لا يقبلهما و قيل لا يقبل النقصان لانه لو نقص لانتفى الايمان و لكن يقبل الزيادة لقوله تعالى زادتهم ايمانا و نحوها و قيل يقبلهما و هو مذهب جماعة اهل السنة من سلف الامة و خلفائها * وقال الامام هذا البحث لفظي لان المراد بالايمان ان كان هو التصديق فلا يقبلهما لان الواجب هو اليقين الغير القابل للتفاوت لعدم احتمال النقيض فيه و الاحتمال ولو بابعد وجه ينافي اليقين و ان كان المراد به الاعمال اما وحدها او مع التصديق فيقبلهما و هو ظاهر * فان قلت انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فكيف تتصور الزيادة و النقصان * قلت

الاعمال ليست مما جعله الشارع جزءا من الايمان حتى ينتفي بانتفائها الايمان بل هي تقع جزءا منه ان وجدت فمالم يوجد الاعمال فالايمان هو التصديق و الاقرار و ان وجدت كانت داخلة في الايمان فيزيده على ما كان قبل الاعمال • و قيل الحق ان التصديق يقبلهما بحسب الذات و بحسب المتعلق اما الاول فلقبوله القوة و الضعف فانه من الكيفيات النفسانية القابلة لهما كالفرح والحزن و الغضب • و قولكم الواجب هواليقين و التفاوت لاحتمال النقيض • قلنالانسلم ان التفاوت لذلك فقط اذ يجوز ان يكون بالقوة و الضعف بلا احتمال النقيض • ثم الذي قلتم يقتضي ان يكون ايمان النبي عليه السلام و ايمان احاد الامة سواء و انه باطل اجماعا و لقول ابراهيم عليه السلام و لكن ليطمئن قلبي فانه يدل على قبول التصديق اليقيني للزيادة و النقصان و الظاهر ان الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض بالبال حكمه حكم اليقين في كونه ايمانا حقيقة فان ايمان اكثر العوام من هذا القبيل و على هذا فقبول الزيادة و النقصان واضح وضوحا تاما و اما الثاني فان التصديق التفصيلي في افراد ما علم مجيئه به جزء من الايمان يثاب عليه ثوابه على تصديقه بالاجمال • فائدة • هل الايمان مخلوق ام لا فذهب جماعة الى انه مخلوق • و ذكر عن احمد بن حنبل و جمع من اصحاب الحديث انهم قالوا الايمان غير مخلوق • و احسن ما قيل فيه الايمان اقرار و هو مخلوق لانه صنع العبد او هداية و هي غير مخلوقة لانها صنع الرب هذا خلاصة ما في العيني شرح صحيح البخاري و الفتح المبين شرح الاربعين و شرح المواقف وقد بقيت بعد ابحاث تركناها مخافة الاطناب فان شئت تحقيقها فارجع الى العيني في اول كتاب الايمان •

الانانية بالفتح مني و خود بيني و نيز هرچه آنرا بنده بخود مضاف گرداند چنانكه گويد نفس من و روح من و ذات من • و انانيت حق وجوديه است و انانيت ما عدميه است لان العبد وما في يده لمولاه كذ في كشف اللغات و اين نزد سالكان شرك خفي است و لذا وقع في بعض الرسائل الانينية عبارة عن الحقيقة التي يضاف اليها كل شيء من العبد كقولك نفسي و روحي ويدي و هذا كله شرك خفي • وفي التحفة المرسلة الانينية عبارة عن ان تكون حقيقتك وباطنك غيرالحق ونفي الانينية هي عين معنى لااله ثم اثبات الحق سبحانه في باطنك ثانيا عين معنى الا الله •

الموثق على صيغة اسم المفعول من باب التفعيل عند المحدثين هو الحديث الذي يقول في اسناده الراوي حدثنا فلان ان فلانا قال كذا و هو كعن في اللقاء و المجالسة و السماع كذا في الارشاد الساري شرح صحيح البخاري •

آن بالمد في اللغة الوقت و الآن بالالف و اللام الوقت الحاضر كما في كنز اللغات • قيل اصل آن اوان حذفت الالف الاولى و قلبت الواو بالالف فصار آن ولم يجي استعماله بدون الالف و اللام بمعنى الوقت الحاضر كذا في بعض اللغات • وعند الحكماء هو نهاية الماضي وبداية المستقبل

ينفصل احدهما عن الآخر فهو فاصل بينهما بهذا الاعتبار و واصل باعتبار انه حد مشترك بين الماضي والمستقبل به يتصل احدهما بالآخر فنسبة الآن الى الزمان كنسبة النقطة الى الخط الغير المتناهي من الجانبين فكما انه لا نقطة فيه عندهم الا بالفرض فكذلك لا آن في الزمان الا بالفرض والا يلزم الجزء الذي لا يتجزى ولا وجود له في الخارج والا لكان في الحركة جزء لا يتجزى * قال في شرح الملخص قد تقرر عندهم ان الموجود في الخارج من الحركة هو الحصول في الوسط و ان ذلك الحصول يفعل بسيلانه الحركة بمعنى القطع التي هي عبارة عن الامر الممتد من اول المسافة الى آخرها و ايضا يفعل سيلانها خطا * و اذا كان كذلك فاعلم ان الموجود من الزمان امر لا ينقسم و ان ذلك الامر الغير المنقسم يفعل بسيلانه الزمان فعلى هذا الموجود في الخارج من الزمان ليس الا الآن المسمى بالآن السيال ايضا هكذا في المباحث المشرقية * قيل وقد يقال الآن على الزمان الحاضر * و فيه نظر اذ ليس عندهم زمان حاضر حتى يطلق عليه الآن بل الزمان منحصر في الماضي و المستقبل عندهم * فالصواب ان يقال و قد يقال الآن على الزمان القليل الذي عن جنبتي الآن و هو زمان متوسط بين الماضي و المستقبل كذا في شرح حكمة العين و حواشيه * و بالجملة فالآن قد يطلق على طرف الزمان و قد يطلق على الزمان القليل و يجيء ما يتعلق بهذا في لفظ الزمان في فصل النون من باب الزاء المعجمة * وعند السالكين هو العشق * و في مجمع السلوك في بيان معنى الوصول والسلوك فلان آن دارد يعني عشق دارد ودر اصطلاح صوفيان عشق را آن گويند

الآن الدائم هو امتداد الحضرة الالٰهية الذي يندرج به الازل في الابد وكلاهما في الوقت الحاضر لظهور ما في الازل على احيان الابد و كون كل حين منها مجمع الازل و الابد فيتحد به الازل و الابد و الوقت الحاضر فلذلك يقال له باطن الزمان و اصل الزمان و سرمد لان الآنات الزمانية نقوش عليه و تغيرات يظهربها احكامه و صوره و هو ثابت على حاله دائما سرمدا وقد يضاف الى الحضرة العندية لقوله عليه السلام ليس عند ربك صباح و لامساء كذا في اصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابى الغنائم *

الاين بالفتح و بالمثناة التحتانية الساكنة عند الحكماء قسم من المقولات النسبية و هوحصول الجسم في المكان اى في الحيز الذي يخصه ويكون مملوا به و يسمى هذا اينا حقيقيا * وعرفوه ايضابانه هيئة تحصل للجسم بالنسبة الى مكانه الحقيقي اعني انه الهيئة المترتبة على الحصول في الحيز لكن في ثبوت امر وراء الحصول ترددا وقد يقال الاين لحصول الجسم فيما ليس مكانا حقيقيا له مثل الدار و البلد و الاقليم و نحو ذلك مجازا فان كلواحد منها يقع في جواب اين و المتكلمون يسمون الاين بالكون كذا في شرح المواقف وحاشيته للمولوي عبد الحكيم *

فصل الواو * الاب لغة بمعنى پدر الآباء الجمع و الآباء عند الحكماء تطلق على الافلاك وقد سبق في لفظ الامهات في فصل الميم *

اخوان الصفا ياران و برادران روشن يعني جماعتيكه از مقتضيات كدورت بشري رسة باشند و باوصاف كمالات روحاني آراسته كذا في لطائف اللغات *

الأداة عند النحاة و المنطقيين هو الحرف المقابل للاسم و الفعل *

الأداء هو و القضاء بحسب اللغة يطلقان على الاتيان بالموقتات كاداء الصلوة الفريضة و قضائها و بغير الموقتات كاداء الزكوة و الامانة و قضاء الحقوق و الحج للاتيان به ثانيا بعد فساد الاول و نحو ذلك * واما بحسب اصطلاح الفقهاء فهما اي الاداء والقضاء عند اصحاب الشافعي رحمه الله تعالى يختصان بالعبادات الموقتة ولا يتصور الاداء الا فيما يتصور فيه القضاء واما ما لا يتصور فيه القضاء كصلوة العيد و الجمعة فلا يطلقون الاداء فيه * و هما و الاعادة اقسام للفعل الذي تعلق به الحكم فتكون اقساما للحكم ايضا لكن ثانيا و بالعرض فيقال الحكم اما متعلق باداء او قضاء اوا عادة و لهذا قالوا الاداء ما فعل في وقته المقدر له شرعا اولا * و اختيار فعل على وجب ليتناول النوافل الموقتة * و قيد في وقته للاحتراز عما فعل قبل الوقت او بعده * و قيد المقدر له للاحتراز عما لم يقدر له وقت كالنوافل المطلقة و النذور المطلقة و الاذكار القلبية اذ لااداء لها و لا قضاء و لا اعادة بخلاف الحج فان وقته مقدر معين لكنه غير محدود فيوصف بالاداء لا بالقضاء لوقوعه دائما فيما قدر له شرعا اولا * و اطلاق القضاء على الحج الذي يستدرك به حج فاسد من قبيل المجاز من حيث المشابهة مع المقضي في الاستدراك * وقيد شرعا للتحقيق دون الاحتراز عما قيل و هو المقدر له لا شرعا كالشهر الذي عيّنه الامام لزكوته و الوقت الذي عيّنه المكلف لصلوته لان ايتاء الزكوة في ذلك الشهر و اداء الصلوة في ذلك الوقت اداء قطعا * اللهم الا ان يقال المراد انه ليس اداء من حيث وقوعه في ذلك الوقت بل في الوقت الذي قدره الشارع كما في الحج حتى لو لم يكن الوقت مقدرا شرعا لم يكن اداء كالنوافل المطلقة و النذور المطلقة * وقولهم اولا متعلق بفعل و احترز به عن الاعادة فان الظاهر من كلام المتقدمين و المتاخرين ان الاعادة قسيم للاداء و القضاء * وذهب بعض المحققين الى انها قسم من الاداء و ان قولهم اولا متعلق بالمقدر احتراز عن القضاء فانه واقع في وقته المقدر له شرعا ثانيا حيث قال عليه الصلوة السلام فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها فقضاء صلوة النائم والناسي عند التذكر قد فعل في وقتها المقدر لها ثانيا لا اولا * ولا يرد ان القضاء موسع وقته العمر فلايتقدر بزمان التذكر لانه لايدعي انحصار الوقت فيه بل المراد ان زمان التذكر و ما بعده زمان قد قدر له ثانيا * فان قلت فالنوافل لها على هذا وقت مقدر اولا هو وقت العمر كما ان لقضاء الظهر وقتا مقدرا ثانيا هو بقية العمر * قلت البقية قدرت وقتاله بالحديث المذكور اذا حمل على ان ذلك و مابعده وقت له و اما ان العمر وقت للنوافل فمن قضية العقل لا من الشرع * و القضاء ما فعل بعد وقت الاداء استدراكا لما سبق له وجوب مطلقا * فبقولهم بعد وقت الاداء خرج الاداء والاعادة في وقته * و بقولهم استدراكا خرجت اعادة الصلوة المؤداة في وقتها خارج وقتها فانها ليست قضاء ولا اداء ولا اعادة

اصطلاحا وان كانت اعادة لغة • وبقولهم لما سبق له وجوب خرج النوافل • وقولهم مطلقا تنبيه على انه لايشترط في كون الفعل قضاءً الوجوبُ على المكلف بل المعتبر مطلق الوجوب فدخل فيه قضاء النائم والحائض اذ لاوجوب عليهما عند المحققين منهم وان وجدالسبب لوجود المانع كيف وجواز الترك مجمع عليه وهو ينافي الوجوب • واما عند ابيحنفية فالنوم لا يسقط نفس الوجوب بل وجوب الاداء والحيض وكذا النفاس لا يسقطان نفس الوجوب بل وجوب الاداء الا انه ثبت بالنص ان الطهارة عنهما للصلوة فحينئذ لاحاجة الى قيد مطلقا • وبالجملة فالفعل اذا كان موقتا من جهة الشرع لا يجوز تقديمه لابكله ولاببعضه على وقت ادائه فان فعل في وقته فاداء واعادة وان فعل بعد وقته فان وجد في الوقت سبب وجوبه سواء ثبت الوجوب معه اوتخلف عنه لمانع فهو قضاء وان لم يوجد في الوقت سبب وجوبه لم يكن اداء ولا قضاء ولا اعادة • فان قلت اذا وقعت ركعة من الصلوة في وقتها وباقيها خارجة عنه فهل هي اداء اوقضاء • قلنا ماوقعت في الوقت اداء والباقي قضاء في حكم الاداء تبعا وكذا الحال فيما اذا وقع في الوقت اقل من ركعة • والاعادة مافعل في وقت الاداء ثانيا لخلل في الاول وقيل لعذركما يجيء في محله • وعند الحنفية من اقسام المامور به موقتا كان اوغير موقت فالاداء تسليم عين ماثبت بالامر الى مستحقه فان اداء الواجب انما يسمى تسليما اذا سلم الى مستحقه والقضاء تسليم مثل ما وجب بالامر • والمراد بما ثبت بالامر ما علم ثبوته بالامر لا ما ثبت وجوبه اذ الوجوب انما هو بالسبب وحينئذ يصح تسليم عين ما ثبت مع ان الواجب وصف في الذمة لا يقبل التصرف من العبد فلايمكن اداء عينه وذلك لان الممتنع تسليم عين ماوجب بالسبب وثبت في الذمة لا تسليم عين ماعلم ثبوته بالامر كفعل الصلوة في وقتها وايتاء ربع العشر • وبالجملة فالعينية والمثلية بالقياس الى ما علم من الامر لا ما ثبت بالسبب في الذمة فلاحاجة الى مايقال ان الشرع شغل الذمة بالواجب ثم امر بتفريغها فأخذ ما يحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب كانه عينه • ثم الثابت بالامر اعم من ان يكون ثبوته بصريح الامر نحواقيموا الصلوة اوبما هو في معناه نحو ولله على الناس حج البيت • ومعنى تسليم العين او المثل في الافعال والاعراض ايجادها والاتيان بها كانّ العبادة حق الله تعالى فالعبد يوديها ويسلمها اليه تعالى ولم يعتبر التقييد بالوقت ليعم اداء الزكوة والامانات والمنذورات والكفارات • واختيار ثبت على وجب ليعم اداء النفل • قيل هذا خلاف ما عليه الفقهاء من ان النفل لايطلق عليه الاداء الا بطريق التوسع نعم موافق لقول من جعل الامر حقيقة في الايجاب والندب • واختيار وجب في حد القضاء بناء على كون المتروك مضمونا والنفل لا يضمن بالترك واما اذا شرع فيه فافسده فقدصار بالشروع واجبا فيقضى والمراد بالواجب مايشتمل الفرض ايضا • ولابد من تقييد مثل الواجب بان يكون من عند من وجب عليه كما قيده به البعض وقال اسقاط الواجب بمثل من عند المامور وهو حقه

هو القضاء احترازا عن صرف دراهم الغير الى دينه فانه لا يكون قضاء و للمالك ان يستردها من رب الدين وكذا اذا نوى ان يكون ظهر يومه قضاء من ظهر امسه او عصره قضاء من ظهره لا يصح مع قوة المماثلة بخلاف صرف النفل الى الفرض مع ان المماثلة فيه ادنى • و انما صح صرف النفل الى الفرض لان النفل خالص حق العبد وهو قادر على فعله فاذا صرفه الى القضاء جاز • فان قيل يدخل في تعريف الاداء الاتيان بالمباح الذي و رد به الامر كالاصطياد بعد الاحلال و لا يسمى اداء اذ ليس فى العرف اطلاق الاداء عليه • قلت المباح ليس بمامور به عند المحققين فالثابت بالامر لا يكون الا و اجبا او مندوبا لكن عند من قال با نه مامور به فينبغي ان يسمى اداء كما ذكر صاحب الكشف • اعلم انه قد يطلق كل من الاداء و القضاء على الآخر مجازا شرعيا لتباين المعنيين مع ا شتراكهما في تسليم الشيء الى من يستحقه و في اسقاط الواجب كقوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم اي اديتم و كقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة اي اديت صلوة الجمعة و كقولك نويت اداء ظهرامس • و اما بحسب اللغة فقد ذكروا ان القضاء حقيقة في تسليم العين و المثل و ان الاداء مجاز في تسليم المثل • و اعلم ايضا انهم لم يذكروا الاعادة في هذا التقسيم لانها داخلة فى الاداء و القضاء على ما يجيء في محلها • التقسيم • الاداء ينقسم الى اداء محض وهو مالا يكون فيه شبه من القضاء بوجه من الوجوه من حيث تغير الوقت ولا من حيث التزامه و الى اداء يشبه القضاء • و الاول اي الاداء المحض ينقسم الى كامل و هو ما يودى على الوجه الذي شرع عليه كالصلوة بجماعة و رد عين المغصوب و قاصر و هو بخلافه كالصلوة منفردا فانه اداء على خلاف ماشرع عليه فان الصلوة لم تشرع الا بجماعة لان جبرئيل عليه السلام علّم الرسول عليه السلام الصلوة اوّلا بجماعة في يومين و كرد المغصوب مشغولا بالجناية او بالدين بان غصب عبدا فارغا ثم لحقه الدين فى الجناية في يد الغاصب • و الاداء الذي يشبه القضاء كاتمام الصلوة من اللاحق فانه اداء من حيث بقاء الوقت شبيه بالقضاء من حيث انه لم يود كما التزم فانه التزم الاداء مع الامام • و القضاء ايضا ينقسم الى قضاء محض وهو مالايكون فيه معنى الاداء اصلا لا حقيقة ولا حكما و قضاء في معنى الاداء و هو بخلافه • و الاول ينقسم الى القضاء بمثل معقول و الى القضاء بمثل غير معقول • والمراد بالمثل المعقول ان يدرك مماثلته بالعقل مع قطع النظر عن الشرع وبغير المعقول ان لايدرك مماثلته الا شرعا و المثل المعقول ينقسم الى المثل الكامل كقضاء الفائتة بجماعة و الى القاصر كقضائها بالانفراد • و القضاء الغير المحض كما اذ ادرك الامام فى العيد راكعا كبر في ركوعه فانه و ان فات موضعه و ليس لتكبيرات العيد قضاء اذ ليس لها مثل لكن للركوع شبها بالقيام لبقاء الاستواء فى النصف الاسفل فيكون شبيها بالاداء فصارت الاقسام سبعة • ثم جميع هذه الاقسام توجد في حقوق الله و في حقوق العباد فكانت الاقسام اربعة عشر هذا كله خلاصة ما فى العضدي و حواشيه و التلويح و كشف البزدوي • ثم الاداء عند

القراء يطلق على اخذ القرآن عن المشايخ كما يجيء في لفظ التلاوة في فصل الواو من باب التاء *

المواساة ان ينزل غيره منزلة نفسه في النفع له و الدفع عنه * و الايثار ان يقدم غيره على نفسه فيهما و هوالنهاية في الاُخوة كذا في تعريفات السيد الجرجاني *

فصل الهاء * الالوهية هي عند الصوفية اسم مرتبة جامعة لمراتب الاسماء و الصفات كلها كذا في شرح الفصوص في الفص الاول * وفي الانسان الكامل جمع حقائق الوجود و حفظها في مراتبها يسمى الالوهية * و المراد بحقائق الوجود احكام المظاهر مع الظاهر فيها اعني الحق و الخلق * فشمول المراتب الالٰهية و الكونية و اعطاء كل ذي حق حقه من مرتبة الوجود هو معنى الالوهية * و الله اسم لرب هذه المرتبة و لا يكون ذلك الا الذات الواجب الوجود فاعلى مظاهر الذات الالوهية اذله الحيطة على كل مظهر * فالالوهية ام الكتاب و القرآن هوالاحدية و الفرقان هو الواحدية و الكتاب المجيد هو الرحمانية كل ذلك بالاعتبار و الامّ الكتاب بالاعتبار الاولي الذي عليه اصطلاح القوم هو ماهية كنه الذات و القرآن هوالذات و الفرقان هو الصفات و الكتاب هو الوجود المطلق و لا خلاف بين القولين الا في العبارة و المعنى واحد * فاعلى الاسماء تحت الالوهية الاحدية * والواحدية اول تنزلات الحق من الاحدية * فاعلى المراتب التي شملتها الواحدية المرتبة الرحمانية و اعلى مظاهر الرحمانية في الربوبية و اعلى مراتب الربوبية في اسمه الملك فالملائكة تحت الربوبية و الربوبية تحت الرحمانية و الرحمانية تحت الواحدية و الواحدية تحت الاحدية و الاحدية تحت الالوهية لان الالوهية اعطاء حقائق الوجود و غير الوجود حقها مع الحيطة والشمول * و الاحدية حقيقة من حقائق الوجود فالالوهية اعلى و لذا كان اسمه الله اعلى الاسماء و اعلى من اسمه الاحد انتهى ما في الانسان الكامل * قال العلماء الله اسم للذات الواجب الوجود و المستحق لجميع المحامد * و ذكر الوصفين اشارة الى استجماع اسم الله جميع صفات الكمال * اما وجوب الوجود فلانه يستتبع سائر صفات الكمال * و اما استحقاق جميع المحامد فلان كل كمال يستحق ان يحمد عليه فلو شذ كمال عن الثبوت له تعالى لم يكن مستحقا للحمد على هذا الكمال فلم يكن مستحقا لجميع المحامد * و اما وجه استجماعه سائر صفات الكمال و دلالته عليها فهو انه تعالى اشتهر بهذه الصفات في ضمن اطلاق هذاالاسم فتفهم هذه الصفات منه ولا تفهم هذه الصفات من اسمه الرحمن عنداطلاقه وذلك كاشتهار حاتم بالجود في ضمن اطلاق هذاالاسم * فائدة * اختلفوا في واضعه و الاصح ان واضعه هو الله لان القوة البشرية لاتفي باحاطة جميع مشخصات ذاته ثم اوحى الى النبي عليه السلام اوألهم الى العباد بانه عَلم للذات كما هو راي الاشعري في وضع جميع الالفاظ * وقيل واضعه البشر ويكفي في ملاحظة المشخصات من كونه تعالى قادرا موجدا للعالم رزاقا الى غير ذلك من الصفات * فائدة * اختلفوا في انه مشتق ام لا فالمحققون على انه ليس بمشتق بل هو اسم مرتجل لانه يوصف ولا يوصف به و ايضا لابد للصفات من موصوف تجرى تلك

الصفات عليه فلو جعلتها كلها صفات بقيت غير جارية على اسم موصوف بها ولانه لوكان وصفا لم يكن قوله لااله الا الله توحيدا * وقيل انه مشتق من آلَهَ إلٰهةً والوهة والوهيّة بمعنى عبَد واصله الٰه فِعال بمعنى المفعول اي المعبود فحذفت الهمزة من غير تعويض بدليل قولنا الاِله * وقيل عوض عنها الالف واللام ولذا قيل يا الله بقطع الهمزة الا انه مختص بالمعبود بالحق * والاله في اصل وضعه لكل معبود بحق كان اولا ثم غلب على المعبود بحق * وقيل مشتق من اَلِه بمعنى تحيّر اذ العقول تتحير في معرفته وقيل من اَلِهَ الفصيل اذا اَوْلَع بامه اذ العباد مولعون بالتضرع اليه * وقيل من وَلِهَ اذا تحير فهمزته بدل عن الواو كاعاء واشاح * وقيل اصله لاهٌ مصدر لاه يليه اذا احتجب وارتفع لانه محجوب عن البصر ومرتفع عن كلشيئ * وقيل اصله لاها بالسريانية فعُرّب بحذف الالف الاخيرة وادخال لام التعريف في اوله هكذا يستفاد من التفاسير وحواشي التلخيص *

العلم الالهي هو علم من انواع الحكمة النظرية ويسمى ايضا بالعلم الاعلى وبالفلسة الاولى وبالعلم الكلي وبما بعد الطبعية وبما قبل الطبعية وقد سبق في المقدمة *

فصل الياء * الايلاء لغة مصدر آليتَ على كذا اذا حلفتَ عليه فابدلت الهمزة ياء والياء الفا ثم همزة والاسم منه اِليّة وتعديته بمن في القسم على قربان المرأة لتضمين معنى البعد ومنه قوله تعالى والذين يولون من نسائهم وشرعا حلفٌ بمنع وطي الزوجة اربعة اشهر ان كانت حرة وشهرين ان كانت امة * والمراد بالمنع المنع في الجملة فلا يرد انه مما لم يمنع * وقولهم وطي الزوجة اي لا غير الوطي كما هو المتبادر فلو قال والله لا امسّ جلدك لايكون موليا لانه يحنث بالمس دون الوطي كما في قاضيخان فلا حاجة الى زيادة قيد ولا يحنث الا بالوطي واطلاق الزوجة دال على انها اعم من ان تكون في الابتداء والبقاء معا اوفي الابتداء فقط فلو آلى من زوجته الحرة ثم ابانها بتطليقة ثم مضت مدة الايلاء وهي معتدة وقع عليها طلقة كما في الذخيرة * لكن في قاضي خان لوآلى من زوجته الامة ثم اشتراها فانقضت مدته لم يقع والمراد باربعة اشهر اربعة اشهر متواليه هلالية اويومية وفيه اشارة الى انه لوعقد على اقل من المدتين لم يكن ايلاء بل يمينا والى ان الوطي في تلك المدة لازم ديانة ومطالب شرعا فلو لم يطاء فيها لاَثِمَ واجبره القاضي عليه بخلاف مادون تلك المدة كما في خزانة المفتين فعلى هذا فالايلاء نفس اليمين كما في المحيط والتحفة والكافي وغيرها لكن في قاضيخان والنهاية ان الايلاء منع النفس عن قربان المنكوحة منعا موكدا باليمين بالله تعالى او غيره من طلاق اوعتاق ونحو ذلك مطلقا او موقتا بالمدة المذكورة اي باربعة اشهر في الحرائر وشهرين في الآماء هكذا في جامع الرموز هذا عند ابيحنيفة رح * والايلاء عند الشافعي حلف بان يحلف على ان لا يقربها اكثر من اربعة اشهر فاذا مضت الاربعة وقف فاما ان يجامع او تطلق فان امتنع طلق عليه القاضي ومدّة الايلاء لاتنتصف برق احدالزوجين

عنده • وعند ابي حنيفة رحمه الله تنتصف برق المرأة • وعند مالك برق الزوج كذا في التفسير الكبير وتفسير احمد الرازي • والايلاء على قسمين موبد و موقت • الاول نحو والله لا اقربك او قال ان قربتك فعلي حج او فانت طالق و نحوه • و الثاني لااقربك اربعة اشهر فان قربها في المدة حنث و يجب الكفارة في الحلف بالله تعالى و في غيره الجزاء و سقط الايلاء و ان لم يقربها بانت بتطليقة واحدة وسقط الحلف الموقت لا الموبد حتى لو نكحها ثانيا ولم يقربها اربعة اشهر تبين ثانيا وهكذا ثالثا و بقي الحلف بعد ثالث لا الايلاء هكذا في شرح الوقاية •

الآية في اللغة نشان و يک سخن تمام از قرآن وجماعتي حروف ازوى • اصله أوية بالتحريک آي وآياء و آيات جمع كذا في الصراح • و في جامع الرموز الآية العلامة لغة وشرعا ماتبين اوله و آخره توقيفا من طائفة من كلامه تعالى بلا اسم انتهى • و قوله بلا اسم احتراز عن السورة و هذا التعريف اصح • و قال صاحب الاتقان الآية قرآن مركب من جُمَل ذو مبدأ و مقطع و مندرج في سورة واصلها العلامة و منه انه آية ملكه لانها علامة للفصل و الصدق او الجماعة لانها جماعة كلمة كذا قال الجعبري • وقال غيره الآية طائفة من القرآن منقطعة عما قبلها و ما بعدها • و قيل هي الواحدة من المعدودات في السور سميت بها لانها علامة على صدق من اتى بها و على عجز المتحدى بها • وقيل لانها علامة على انقطاع ماقبلها من الكلام وانقطاعها مما بعدها • قال الواحدي و بعض اصحابنا يجوز على هذا القول تسمية اقل من الآية آية لولا التوقيف وارد بما هي عليه الآن • و قال ابوعمر الدواني لا اعلم كلمة هي وحدها آية الاقوله تعالى مدهامتان • وقال غيره بل فيه غيرها مثل والفجر والضحى و العصر وكذا فواتح السور عند من عدّها آيات • و قال بعضهم الصحيح ان الآية انما تُعلم بتوقيف من الشارع كمعرفة السور قال فالآية طائفة من حروف القرآن عُلم بالتوقيف انقطاعها معنًى عن الكلام الذي بعدها في اول القرآن و عن الكلام الذي قبلها في آخر القرآن و عما قبلها و ما بعدها في غيرها غير مشتمل على مثل ذلک • و قال بهذا القيد خرجت السورة لان السورة تشتمل الآيات بخلاف الآية فانها لاتشتمل آية اصلا • وقال الزمخشري الآيات علم توقيفي لامجال للقياس فيه و لذلک عدّوا آلم آية حيث وقعت ولم يعدوا آلمر وآلر وعدوا حم آية في سورها وطه و يس ولم يعدوا طس • و قال ابن العربي تعديد الآي من معضلات القرآن ومن آياته طويل و قصير ومنه ماينقطع و منه ماينتهي الى تمام الكلام و منه ما يكون في اثنائه • و قال غيره سبب اختلاف السلف في عدد الآي ان النبي صلى الله عليه وآله و سلم كان يقف على رؤس الآي للتوقيف فاذا علم محلها وصل للتمام فيحسب السامع حينئذ انها فاصلة • و قد اخرج ابن الضريس من طريق عثمان بن عطاء عن ابيه عن ابن عباس قال جميع آي القرآن ستة آلاف آية وستمائة آية وست عشرة آية وجميع حروف القرآن ثلثمائة الف حرف وثلثة وعشرون الف حرف و ستمائة حرف وسبعون حرفا • و قال الدواني اجمعوا على ان عدد الآي ستة آلاف آية ثم اختلفوا فيما زاد فمنهم من لم يزد و منهم من قال و مائة آية

و اربع آيات • و قيل و اربع عشرة • و قيل و تسع عشرة • و قيل و خمس و عشرون • و قيل و ست و ثلثون • ثم اعلم انه قال ابن السكيت المنزل من القرآن على اربعة اقسام مكي و مدني وما بعضه مكي و بعضه مدني وما ليس بمكي و لا مدني • وللناس في المكي و المدني ثلثة اصطلاحات اولها اشهر وهوان المكي مانزل قبل الهجرة و المدني مانزل بعد الهجرة سواء نزل بالمدينة او بمكة عام الفتح او عام حجة الوداع او بسفر من الاسفار فما نزل في سفر الهجرة مكي وثانيها ان المكي مانزل بمكة و لو بعد الهجرة و المدني مانزل بالمدينة فما نزل في الاسفار ليس بمكي ولا مدني فثبت الواسطة وثالثها ان المكي ما وقع خطابا لاهل مكة و المدني ما وقع خطابا لاهل المدينة انتهى ما في الاتقان • والآية عند الصوفية عبارة عن الجمع و الجمع شهود الاشياء المتفرقة بعين الواحدية الالهية الحقيقية و في الانسان الكامل الآيات عبارة عن حقائق الجمع كل آية تدل على جمع الهي من حيث معنًى مخصوص يعلم ذلك الجمع الالهي من مفهوم الآية المتلوة و لابد لكل جمع من اسم جمالي و جلالي يكون التجلي الالهي في ذلك الجمع من حيث ذلك الاسم فكانت الآية عبارة عن الجمع لانها عبارة واحدة عن كلمات شتى وليس الجمع الا شهود الاشياء المتفرقة بعين الواحدية الالهية الحقيقية •

باب الباء الموحدة * فصل الالف * البدء بسكون الدال المهملة في اللغة افتتاح الشيئ • و اهل الحديث يقولون بَدَينا بمعنى بدأنا كذا في بعض اللغات و كذا البداية على ما في كنز اللغات • و البداية عند الصوفية التحقق بالاسماء و الصفات و هو البرزخ الاول من برازخ الانسان و قد سبق في فصل السين من باب الالف •

المبدأ اسم ظرف من البدأ وهو عند الحكماء يطلق على السبب • وفي العضدي و يسمى الحكماء السبب مبدأ ايضا انتهى • و في بعض حواشي التجريد المبدأ يشتمل المادة و سائر الاسباب الصورية و الغائية و الشرائط انتهى • و نزد صوفيه اسامي كلي كوني را گويند چنانكه درلفظ معاد در فصل دال از باب عين خواهد آمد

المبدأ الفياض هو الله تعالى و عن بعض الحكماء انه العقل الاول على ما في بحر الجواهر و المستفاد مما ذكروه في مباحث العقول انه العقل العاشر المسمى بالعقل الفعّال •

المبدأ الذاتي عند اهل الهيئة القائلين بحركة الاقبال و الادبار للفلك هو اول الحمل من منطقة البروج •

المبدأ الطبعي عندهم هو اول الحمل من معدل النهار كذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة •

المبادي هي جمع مبدأ • وفي اصطلاح العلماء تطلق على ما تتوقف عليه مسائل العلم على ماسبق في المقدمة و على الاسباب و على الاعضاء الرئيسة في بدن الانسان على ما في بحر الجواهر •

المبادي العالية هي العقول و النفوس السماوية •

مبادي النهايات هي فروض العبادات اي الصلٰوة و الزكٰوة و الصوم و الحج و ذلك ان نهاية الصلٰوة هي كمال القرب و المواصلة الحقيقية و نهاية الزكٰوة هي بذل ما سوى الله لخلوص محبة الحق و نهاية الصوم هى الامساك عن الرسوم الخلقية و ما يقويها بالفناء في الله و لهذا قال في الكلمات القدسية الصوم لي و انا اجزي به و نهاية الحج الوصول الى المعرفة و التحقق بالبقاء بعد الفناء لان المناسك كلها وضعت بازاء منازل السالك الى النهاية و مقام احدية الجمع و الفرق كذا في الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين ٭

الابتداء هو لغة الافتتاح و في عرف العلماء يطلق على معان منها ذكر الشيء قبل المقصود و هو المسمى بالابتداء العرفي ٭ و منها ما يكون بالنسبة الى جميع ما عداه و هو المسمى بالابتداء الحقيقي ٭ و منها ما يكون بالنسبة الى بعض ما عداه وهو المسمى بالابتداء الاضافي وهذا على قياس معنى القصر الحقيقي والاضافي ٭ فالابتداء بالبسملة حقيقي و بالتحميد اضافي ٭ و لايرد ما قيل ان كون الابتداء بالتسمية حقيقيا غير صحيح اذ الابتداء الحقيقي انما يكون باول اجزاء البسملة اذ الابتداء الحقيقي بالمعنى المذكور لاينا في ان يكون بعض اجزائها متصفا بالتقديم على البعض كما ان اتصاف القرآن بكونه في اعلى مرتبة البلاغة بالنسبة الى ما سواه لاينافي ان يكون بعض سورته ابلغ من بعض ٭ ثم الابتداء العرفي امر ممتد يمكن الابتداء به بامور متعددة من التسمية و التحميد وغيرهما وقد يتحقق في ضمن الابتداء الحقيقي و قد يتحقق في ضمن الاضافي هكذا يستفاد من حاشية الخيالي للمولوي عبد الحكيم ٭ و منها مقابل الوقف كما يجيء في فصل الفاء من باب الواو مع بيان انواعه وهو من مصطلحات القراء ٭ و منها الركن الاول من المصراع الثاني على ما في المطول وغيره و هذا من مصطلحات العروضيين ٭ و منها الزحاف الواقع في الصدر على مايجيء في فصل الفاء من باب الزاء المعجمة و هذا ايضا من مصطلحات اهل العروض ٭ و منها ما هو مصطلح النحاة وهو تجريد الاسم عن العوامل اللفظية للاسناد اي ليسند الى شيء او ليسند اليه شيء ٭ و قولهم للاسناد لاخراج التجريد الذي يكون للعد فان الاسماء المعدودة مجردة عن العوامل اللفظية لكن لا للاسناد و ذلك الاسم يسمى بالمبتدأ و ذلك الشيء يسمى بالخبر ٭ ان قيل التجريد عدمي فلا يوثر و الابتداء من العوامل المعنوية و العامل لابد ان يكون موثرا فالاولى ان يفسر الابتداء بجعل الاسم في صدر الكلام تحقيقا او تقديرا للاسناد اليه او اسناده الى شيء ٭ قلنا العوامل علامات لتاثير المتكلم لا موثرات فان الموثر هو المتكلم ولا محذور فيه مع ان ما جعله اولى امر اعتباري فلا يصح ان يكون موثرا ٭ ثم المبتدأ عندهم على قسمين احدهما الاسم المجرد عن العوامل اللفظية معنًى من حيث هو اسم للاسناد اليه والاسم اعم من اللفظي و التقديري فيتناول نحو و ان تصوموا خيرلكم ٭ و المجرد معناه الذي لم يوجد فيه عامل اصلا حتى يؤل الى السلب الكلي و احترزبه عن الاسم الذي فيه عامل لفظي كاسمي انّ وكان ٭ ومعنًى تمييز عن المجرد اي المجرد عنها معنًى سواء لم يكن فيه عامل لفظا نحو زيد قائم او كان لكنه معدوم

معنًى و حكما بان لايكون موثرا فى المعنى كالمبتدأ المجرور بحرف الجر الزائد نحو بحسبك درهم ، و قولهم من حيث هو اسم قيد للتجريد اي انما يعتبر التجريد للاسناد اليه من حيث هو اسم ، اما اذا كان صفة كماهو القسم الثاني فلم يعتبر فيه التجريد عنها للاسناد اليه اذ المبتدأ هو المسند فى القسم الثاني كذا قيل و فيه انه ان اريد بالاسم مقابل الصفة مطلقا فلا يجب فى التجريد لاجل الاسناد ان يكون إسما بل يجوز ان يكون صفة ايضا نحو حاتم من قريش و ان اريد مقابل الصفة المعتمدة على الاستفهام و النفي فهو استعمال غير واقع فالاولى ان يقال انه قيد فى المبتدأ ليدخل في تعريفه الناس في قول الشاعر ، مصرع ، سمعت النّاسُ ينتجعون غيثا ، برفع الناس على حكاية الجملة فالناس مبتدأ و هو من حيث هو اسم واحد مجرد عن ملابسة سمعت معنى و اما من حيث هو مع خبره جملة فيكون غير مجرد عن ملابسته معنًى لان المسموع هو هذه الجملة و انما كان الناس مجردا عن ملابسته معنًى لان المراد على تقدير رفعه حكاية الجملة فلايكون بسمعت تاثير فى الناس وحده كما كان لباب علمت تاثير في كلواحد من جزئي الجملة لان المراد منه مضمونها ، و انما قيد التجريد بالاسناد اليه اذ لو جرد لا للاسناد لكان حكمه حكم الاصوات التي ينعق بها غير معربة و فيه احتراز عن الخبر و عن القسم الثاني و ثانيهما الصفة المعتمدة على احد الفاظ الاستفهام و النفي رافعة لاسم ظاهر او ما يجري مجراه من الضمير المنفصل نحو اقائم الزائدان و اراغب انت عن آلهتي ، و المراد بالصفة اعم من الوصف المشتق كضارب و مضروب و حسن او جارية مجراها كقريشي ، و انما قلنا احد الفاظ الاستفهام و النفي ولم نقل على احد حرفي الاستفهام و النفي لان الشرط الاعتماد على الاستفهام حرفا كان او اسما متضمنا له كمن و ما و على النفي سواء كان مستفادا من حرفه او ما هو بمعناه نحو انما قائم الزيدان ، و قولنا رافعة لظاهر احتراز عن نحو اقائمان الزيدان لان قائمان رافع لضمير عائد الى الزيدان و لو كان رافعا لهذا الظاهر لم يجز تثنيته ، و عن سيبويه جواز الابتداء بالصفة بلا اعتماد مع قبح نحو قائم زيد و الاخفش يرى ذلك حسنا ، و عن البعض جواز الابتداء باسم الفعل نحو هيهات زيد فهيهات مبتدأ و زيد فاعل ساد مسد الخبر ، و اعلم ان العامل فى المبتدأ و الخبر عند البصريين هو الابتداء ، و اما عند غيرهم فقال بعضهم الابتداء عامل فى المبتداء و المبتدأ في الخبر ، و قال بعضهم كلواحد منهما عامل فى الآخر و على هذا لايكونان مجردين عن العوامل اللفظية و على القول الثاني لا يكون الخبر فقط مجردا عنها هذا كله خلاصة ما فى العباب و الارشاد و الفوائد الضيائية و غيرها ،

ابتداء المرض هو عند الاطباء وقت ظهور ضرر الفعل قبل التزايد و هو اول زمان حدوث المرض و هو الوقت الذي لاجزء له ويقال على الايام الثلثة الاول قال النفيس هو وقت ظهور ضرر الفعل لا الوقت الذي يطرح العليل نفسه على الفراش فان من الناس من لا يطرح نفسه على الفراش فى المرض ،

الابتداء الكلي عند الاطباء هو الزمان الذي لا تظهر فيه دلائل النضج ،

الابتداء الجزئي عندهم هو الزمان الذي لاتظهر فيه اعراض النوبة كذا في بحر الجواهر •

الابتدائية عند النحاة تطلق على جملة من الجمل التي لا محل لها من الاعراب و تسمى مستانفة ايضا وعلى الجملة المقدرة بالمبتدأ و يجي في فصل اللام من باب الجيم •

الابتدائي عند اهل المعاني هو الكلام الملقى مع الخالي عن الحكم و التردد فيه سواء نزل منزلة المنكر او المتردد اولا كقولك زيد قائم لمن لايعلم قيامه ولايتردد فيه و قوله تعالى انهم مغرقون من الابتدائي ايضا و انما سمي به لانه ابتداء كلام من غير سبق طلب او انكار كذا في الاطول و يجي في لفظ المقتضى ايضا في فصل الياء المثناة التحتانية من الباب القاف •

المبارأة بالهمزة و تركها خطأ وهي ان يقول لامرأته برأت من نكاحك بكذا وتقبله هي كذا في تعريفات السيد الجرجاني •

فصل الباء الموحدة * ب اعني الباء المفردة هي حرف من حروف التهجي و يراد بها في حساب ابجد الاثنان • و في اصطلاح المنطقيين المحمول فانهم يعبرون عن الموضوع بج و عن المحمول بب للاختصار والعموم • و في اصطلاح السالكين اول الموجودات الممكنة وهو المرتبة الثانية من الوجود • شعر • الف دراول وبا در دوم جوبي • بخوان هر دويكي را هردو ميگوبي • و في اصطلاح الشطاريين علامة البرزخ كذا في كشف اللغات •

الباب في اللغة بمعنى در وجمعه ابواب و ابوبة كذا في الصراح • و الاطباء يطلقونه على اول عرق ينبت من مقعر الكبد لجذب الغذاء اليه وهو عرق كبير ينشعب كلواحد من طرفيه الى شعب كثيرة كذا في بحر الجواهر • و العلماء المصنفون قد يطلقونه و يريدون به مسائل معدودة من جنس واحد اونوع واحد اوصنف واحد و بالكتاب مسائل معدودة من جنس واحد وبالفصل من صنف واحد و بالمنشورة و بالشتى من ابواب مختلفة او من اصناف متخالفة • و اهل الجفر يطلقونه على حروف الهجاء المرتبة بترتيب مخصوص و يسمونه بالبيت و السهم ايضا ميگويند باب كبير باشد و صغير ومتصل • اما باب كبير بيست و نه حرفست وآن اينست • ا ب ت ث ج ح خ د ذ ر ز س ش ص ض ط ظ ع غ ف ق ك ل م ن و ه لا ي • و اما باب صغير مبني است بربيست و دوحرف وآن اينست • ا ب ج د ه و ز ح ط ي ك ل م ن س ع ف ص ق ر ش ت • وباب متصل نيز بيست و دوحرف است وآن اينست • ب ت ث ج ح خ س ش ص ض ط ظ ع غ ف ق ك ل م ن ه ي • پس درباب صغير اين هفت حرف نيست • ث خ ذ ض ظ غ لا • و درباب متصل اين هفت حرف نيست • ا د ذ ر ز و لا • و السبعية يطلقونه و يريدون به العلي بن ابي طالب رضي الله عنه و يريدون بالابواب الدعاة على ما يجي في فصل العين المهملة من باب السين المهملة •

باب الابواب هو التوبة لانها اول ما يدخل به العبد حضرات القرب من جناب الرب كذا في الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابي الغنائم •

البواب بفتح الموحدة و تشديد الواو في اللغة دربان كما في الصراح • و في بحر الجواهر هو ثم الاثناعشري سمي به لانه ينضم عند امتلاء المعدة لا تمام النضج ثم ينفتح الى تمام الدفع •

فصل التاء المثناة الفوقانية * **البخت** الجد و التبخيت التكبيت و أن تكلم خصمك حتى تنقطع حجته عن صاحب التكلمة • واما قول بعض الشافعية في اشتباه القبلة اذا لم يمكنه الاجتهاد صلى على التبخيت فهو من عبارات المتكلمين ويعنون به الاعتقاد الواقع على سبيل الابتداء من غير نظر في شيئ كذا في المغرب •

البيت بالفتح و سكون الياء المثناة التحتانية عيال مرد وبيت شعر و خانه كما في كنز اللغات • وفي الصراح بيت خانه بيوت ابيات ابا بيت جماعة و دومصراع از شعر ابيات جماعة انتهى • و في جامع الرموز البيت ماوى الانسان سواء كان من حجر او مدر او صوف او وبر كما في المفردات • و في بيع النهاية انه اسم لمسقف و احد له دهليز بخلاف خانه فانه اسم لكل مسكن صغيرا كان او كبيرا كما في بيع الكفاية فهو اعم من الدار الذي يدار عليه الحائط و يشتمل على جميع مايحتاج اليه من مساكن الانسان والدواب و المطبخ و الكنيف و غيرها و من المنزل الذي يشتمل على صحن مسقف وبيتين او ثلثة • و الحجرة نظير البيت فانها اسم لما حجر بالبناء • و الصفّة اسم لبيت صيفي يسمى في ديارنا كاشانه وقيل هي غير البيت ذات ثلث حوائط و الصحيح الاول انتهى • ثم البيت بمعنى المصراعين ان استوفى نصفه نصف الدائرة يسمى بيتا تاما و ان استوفى كله كل الدائرة يسمى بيتا معتدلا و البيت الوافي ما كان تام الاجزاء • و البيت ان لم يكن في عروضه قافية فهو مصمت و ان كانت فهو مقفّى ان كانت العروض في اصل الاستعمال مثل الضرب و الا فهو المصرع كذا في بعض رسائل عروض اهل العرب • و البيت عند اهل الجفر اسم للباب ويسمى بالسهم ايضا و قد سبق قبيل هذا • و عند المنجمين قسم من منطقة البروج المنقسمة الى اثني عشر قسما بطريق من الطرق الآتية • بدانكه فاضل عبد العلي برجندي درشرح بيست باب نوشته است كه تسوية البيوت نزد شان تقسيم فلك البروج است بدو ازده قسم بشش دائرة عظيمة كه يكي از افق باشد وديگري نصف النهار وباقي يا دوائر هيولى كه هريك از نصف شرقي قوس النهار جزء طالع ونصف شرقي قوس الليل جزء طالع را بسه قسم متساوي كنند وهرقسم مقدار دوساعت زماني باشد واين طريقة مشهور است ويا دوائر عظيمة كه بنقطة شمال وجنوب كذرد وهريك از ارباع دائرة اول سموات را كه درمابين نصف النهار و افق بود بسه قسم متساوي كنند واين طريقة اختراع ابي ريحان بيروني است و آنرا مراكز محققة خوانند ويا دوائر ارتفاع كه هريك ازدوقوس را از افق كه واقع شود ميان جزء طالع و نقطة شمال وجنوب بسه قسم متساوي

كنند و اين طريقه منسوب باحمد بن عبدالله المعروف بجيش الحاسب است و يا دوائر عظيمه كه هريك از دوقوس را از منطقة البروج كه واقع شود ميان جزء طالع و هريك از دوجزء رابع و عاشر بسه قسم متساوي كنند اينرا طريقة مغربيان گويند و چون منطقة البروج بيكي ازين طرق منقسم بدوازده قسم شود هر قسمي را بيت گويند و ابتداء اقسام را مراكز بيوت خوانند و ابتدا از طالع گيرند و برتوالي بروج بشمرند • بدانكه ازين بيوت اول و رابع و سابع و عاشر را اوتاد گويند و بيوت اقبال نيز و بعد اينها كه دوم و پنجم و هشتم و يازدهم اند اينهارا بيوت مائله گويند و چهاركه مقدم بر اوتاد اند يعني دوازدهم و نهم و ششم و سيوم اينها را بيوت زائله گويند و همچنين چهار خانه كه بر تسديس و تثليث طالع اند آنرا بيوت ناظره و آن يازدهم و سيوم و پنجم و نهم است و چهار را بيوت ساقطه گويند و آن دوازدهم و دوم و ششم و هشتم است انتهى • اعلم ان اطلاق البيت على محل الشيئ مطلقا شائع كثير في استعمال اهل العلوم تشبيها له بمسكن الانسان و بهذا المعنى يقال بيوت الشبكة و المربع و المخمس و المسدس و نحو ذلك كما يقال بيوت الرمل كما لا يخفى • و بيوت رمل شانزده اند و در سير نقطه دربيوت رمل دوازده اعتبارنمايند و بيانش درلفظ طالع درعين مهمله از باب طاء مهمله خواهد آمد •

بيت المقدس قبلة امتهاي پيشينيان و در اصطلاح صوفيه دلي را گويند كه پاك باشد از لوث غيري كذا في كشف اللغات •

بيت الحكمة هو القلب الغالب عليه الاخلاص كذا فى الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين •

بيت الحرام قلب الانسان الكامل الذي حُرم على غيرالحق كذا ايضا فيه •

بيت العزة هو القلب الواصل الى مقام الجمع حال الفناء فى الحق كذا ايضا فيه •

فصل الثاء المثلثة * البحث بسكون الحاء المهملة لغة التفحص • وفي اصطلاح اهل النظر يطلق على حمل شيئ على شيئ وعلى اثبات النسبة الخبرية بالدليل وعلى اثبات المحمول للموضوع و على اثبات العرض الذاتي لموضوع العلم وعلى المناظرة وهي النظر اظهارا للثواب • والمبحث عندهم هو الدعوى من حيث انه يرد عليه اوعلى دليله البحث كذا فى الرشيدية والعلمي حاشية شرح هداية الحكمة فى الخطبة •

البرغوثية بالراء المهملة و الغين المعجمة فرقة من النجارية قالوا كلام الله تعالى اذا قرئ فهو عرض واذا كتب باي شيئ كان فهو جسم كذا في شرح المواقف •

البعث والبعثة بسكون العين المهملة فى اللغة برانگيختن وفرستادن كما فى الصراح وفى الشرع ارسال الله تعالى انسانا الى الانس و الجن ليدعوهم الى الطريق الحق و شرطه ادعاء النبوة واظهار المعجزة • و قيل شرطه الاطلاع على المغيبات و روية الملائكة وهو لايكون الا رجلا كذا ذكر عبدالعلي البرجندي فى حاشية شرح الملخص فى الخطبة و يجي بيانه في لفظ الرسول والنبي • و يطلق على

الحشر و المعاد ايضا كما يجي في فصل الراء المهملة من باب الصاد المهملة وعلى السرية ايضا *

فصل الجيم * **البختج** بالضم معرب بخته اي المطبوخ * وقيل هو اسم لما طبخ من ماء العنب الى المثلث * وعن الدينوري الفختج بالفاء قال وقد يعيد عليه قوم الماء بقدر الماء الذي ذهب منه بالطبخ ثم يطبخونه بعض الطبخ ويودعونه الاوعية و يخمرونه و يسمونه الجمهوري كما يجي كذا في بحر الجواهر *

البرج. بالضم و سكون الراء المهملة في اللغة القصر و الحصن * و عند اهل الجفر اسم لسطر التكسير ويسمى ايضا بالزمام والاسم و الحصة * و عند اهل الهيئة قسم من فلك البروج محصور بين نصفي دائرتين من الدوائر الست العظام المتوهمة على فلك البروج المتقاطعة على قطبيه على مايجي في بيان دائرة البروج في فصل الراء المهملة من باب الدال المهملة * وجميع البروج اثنا عشر فالبرج نصف سدس فلك البروج * و اسماؤها هذه الحمل و الثور و الجوزاء وتسمى هذه بروجا ربيعية و السرطان و الاسد و السنبلة و تسمى هذه بروجا صيفية و هذه الستة تسمى بروجا شمالية و عالية والميزان و العقرب و القوس و تسمى هذه بروجا خريفية و الجدي و الدلو والحوت وتسمى هذه بروجا شتوية و هذه الستة تسمى بروجا جنوبية و منخفضة من اول الجدي الى آخر الجوزاء صاعدة و معوجة الطلوع و من اول السرطان الى آخر القوس مستقيمة الطلوع و هابطة و مطيعة و آمرة وبعضهم نظمه بالفارسية * شعر * چون حمل چون ثور و چون جوزا و سرطان و اسد * سنبله ميزان و عقرب قوس وجدى و دلو و حوت * ثم هذا الترتيب يسمى التوالي وهو من المغرب الى المشرق و عكس ذلك اي من المشرق الى المغرب يسمى خلاف التوالي * ثم الاول من كلواحد من البروج الربيعية و الصيفية و الخريفية و الشتوية يسمى بالبرج المنقلب لانه اذا حلت الشمس فيه انقلب الفصل بالفصل الآخر * والثاني من كلواحد منها يسمى برجا ثابتا * و الثالث من كل منها يسمى برجا ذا جسدين لكون الهواء ممتزجا من هواء فصلين اذا حلت الشمس فيه و على هذا القياس وجه تسمية الثابت بالثابت * ثم اعلم ان كل قطعة من منطقة البروج واقعة بين نصفي دائرتين على شكل خرات البيطخ كما تسمى برجا كماعرفت كذلك القطع الواقعة من سطح الفلك الاعلى بين انصاف تلك الدوائر تسمى برجا * فطول كل برج فيما بين المغرب و المشرق ثلثون درجة * وعرضه مابين القطبين ثمانون درجة توضيحه انه اذا فرضت هذه الدوائر الست قاطعة لكرة العالم في السطوح الموهومة لها تنقسم الافلاك الممثلة و الفلك الاعظم ايضا باثني عشر برجا * فالبروج معتبرة في هذه الافلاك باسرها * و الاولى اعتبارها على السطح الاعلى اوالادنى من الفلك الاعظم لتسهل مقايسة حركات الثوابت ايضا الى البروج وتصور انتقالها من برج الى برج ولذا قد يسمى الفلك الاعظم بفلك البروج ايضا و كانها انما اعتبرت اولا في الثامن لتتمايز الاقسام بالكواكب التي فيها اذ اسماء البروج ماخوذة من صور توهمت من كواكب و قعت فيها * ثم اعتبرت اقسام الفلك الاعظم الواقعة بازاء الثامن ...

بصور الكواكب المحاذية لها فاذا خرجت تلك الصورة عن المحاذاة جاز ان تتغير اسماؤها و ان كان الاولى ان لا تتغير لئلايقع خبط في احوال البروج بسبب التباس اسمائها واعلم ايضا ان اصحاب العمل اعتبروا ايضا في الخارج المراكز و الحوامل و التداوير و البروج و الدرجات و الدقائق و الثواني و الثوالث و غير ذلك من الاجزاء فانهم قسموا محيط كل دائرة بثلثمائة و ستين قسما متساوية وسموا كل قسم واحد درجة و كل ثلثين منها برجا هذا كله خلاصة ما حققه السيد السند في شرح المواقف و شرح الملخص و الفاضل عبد العلي البرجندي في تصانيفه *

فصل الحاء * **البحّة** بالضم **والبحوحة** بالحاء المهملة في اللغة بمعني گرفتگي آواز كما في الصراح و انكانت من داء فهو البحاح و رجل أبَحّ بين البحح اذا كان فيه خلقة كذا في بحر الجواهر * و في شرح المواقف انها غلظ الصوت كما يجيء في لفظ الحرف *

البارح جمعه البوارح بالراء المهملة عند المنجمين عبارة عن طلوع المنزل من ضياء الفجر في غير موسم المطر كذا ذكره عبد العلي البرجندي في بعض الرسائل و يجيء في لفظ الطلوع في فصل العين المهملة من باب الطاء المهملة *

البطح بالفتح و سكون الطاء المهملة عند القراء هو الامالة كما يجيء في فصل اللام من باب الميم*

الاباحة في اللغة الاظهار و الاعلان من قولهم باح بالسر و اباحه وباحة الدار ساحتها لظهورها * و قد يرد بمعني الاذن و الاطلاق يقال ابحته كذا اي اطلقته * و في الشرع حكم لايكون طلبا و يكون تخييرا بين الفعل و تركه * والفعل الذي هو غير مطلوب و خُيِّر بين اتيانه وتركه يسمى مباحا و جائزا ايضا* فالقيد الاول احترازعن الواجب مخيرا كان او معينا موسعا كان او مضيقا عينا كان او كفاية و عن الحرام و الكراهة و المندوب لكونها افعالا مطلوبة من الحكم * و القيد الاخير احتراز عن الحكم الوضعي * و الحلال اعم من المباح على ما في جامع الرموز في كتاب الكراهية حيث قال كل مباح حلال بلا عكس كالبيع عند النداء فانه حلال غير مباح لانه مكروه انتهى * و قيل المباح ما خير بين فعله و تركه شرعا و نُقِض بالواجب المخير و الاداء في اول الوقت مع العزم في الواجب مع ان الفعل في كل منهما واجب * و قيل ما استوى جانباه في عدم الثواب و العقاب و نُقِض بافعال الله تعالى فانها لا توصف بالا باحة مع صدق الحد عليه و نُقِض ايضا بفعل غير المكلف كالصبي والمجنون لصدق الحد عليه مع عدم وضعه بالاباحة * و قيل و لو قيل ما استوى جانباه من افعال المكلفين لاندفع النقضان لكن يرد المباح المنوي لقصد التوسل الى العبادة فانه يثاب على فعله بالنية و يعاقب عليه عند قصد المعصية * و يندفع هذا بزيادة قولنا لذاته * قيل و الاقرب ان يقال مادل الدليل السمعي على خطاب الشارع فيه بالتخيير بين الفعل و الترك من غير بدل * و الاول فصل من فعل الله * والثاني اي قولنا من غير بدل فصل عن الواجب الموسع و المخير فان تركهما و ان كان جائزا لكن مع بدل * و فيه

انه صادق علی ترک الواجب الموسع في اول الوقت علی المختار فانه لابدل له وهو العزم وكذا المخير كل منهما واجب اصالة لان احدهما بدل عن الآخر علی المختار • واعلم ان المباح عند المعتزلة فيما يدرک جهة حسنه اوقبحه بالعقل وهو مالم يشتمل شيئ من طرفيه علی مفسدة ولا مصلحة ويجيئ في لفظ الحسن في فصل النون من باب الحاء المهملة • فائدة • اتفق الجمهور علی ان الاباحة حكم شرعي • وبعض المعتزلة قالوا لا معنی لها الا نفي الحرج عن الفعل والترک وهو ثابت قبل الشرع وبعده فليس حكما شرعيا • قلنا انتفاء الحرج ليس باباحة شرعية بل الاباحة الشرعية خطاب الشارع بالتخيير وهو ليس ثابتا قبل الشرع فالنزاع بالحقيقة لفظي لانه ان فسرت الاباحة بانتفاء الحرج عن الفعل والترک فليست شرعية وان فسرت بخطاب الشارع بانتفاء الحرج عنهما فهي من الاحكام الشرعية • فائدة • الجمهور علی ان المباح ليس جنسا للواجب لان المباح ماخير بين الفعل والترك وهو مباين للواجب • وقيل جنس له لان المباح مالاحرج في فعله وهو متحقق في الواجب ومازاد به الواجب وهوكونه يذم علی تركه فصل والنزاع لفظي ايضا • فان اريد بالمباح ما اذن في فعله مطلقا من غير تعرض لطرف الترك بالاذن فيه فجنس للواجب والمندوب والمباح بالمعنی الاخص وهو ماخير بين فعله وتركه • وان اريد به ما اذن فيه ولم يذم علی تركه فليس بجنس • فائدة • المباح ليس بمامور به عند الجمهور خلافا للكعبي قال لا مباح في الشرع بل ما يفرض مباحا فهو واجب مامور به لهم ان الامر طلب واقله ترجيح الفعل والمباح لاترجيح فيه هكذا يستفاد من العضدي وغيره •

الاباحية هي فرقة من المتصوفة المبطلة قالوا ليس قدرة لنا علی الاجتناب عن المعاصي ولاعلی الاتيان بالمامورات وليس لاحد في هذا العالم ملك رقبة ولاملك يد والجميع مشتركون في الاموال والازواج كذا في توضيح المذاهب ولا يخفی ان هذه الفرقة من اسوء الخلائق خذلهم الله تعالی •

فصل الخاء المعجمة * البرزخ

البرزخ بفتح الاول والثالث علی وزن جعفر درلغت عبارتست از چيزيكه ميان دوچيز حائل باشد وآنچه ميان دنيا وآخرت باشد وآن زماني است از وقت موت تا وقت نشور • وانچه در قرآن آمده است برزخ الی يوم يبعثون مراد ببرزخ اينجا قبر است زيراكه واقع شده است ميان دنيا وآخرت • وقيل باز داشت ميان دو چيز چنانچه در قرآن است بينهما برزخ لا يبغيان • ودر اصطلاح شطاريان برزخ صورت محسوسهٔ مرشد باشد كه آن مرشد واسطه است ميان حق تعالی ومسترشد پس ذاكر را بايد كه در وقت ذكر صورت مرشد را در نظر خود متصور دارد تا از بركت آن بقرب حق تعالی رسد وخود را وكل كائنات را در هستي حق گم كند • ودر اصطلاح سالكی برزخ روح اعظم را گويند وعالم مثال را كه حائل است ميان اجسام كثيفه وارواح مجرده ودنيا وآخرت را نيز برزخ گويند وپيرو مرشد را نيز كذا في كشف اللغات ونيز خطي ميان دوزخ وبهشت كما في لطائف اللغات • ودر اصطلاح

حكماي اشراقيان نجسم را گويند • و في شرح اشراق الحكمة في بيان الانوار الالهية البرزخ عند الحكماء الاشراقيين هو الجسم سمي به لان البرزخ هو الحائل بين الشيئين و الاجسام الكثيفة ايضا حائلة •

برزخ البرازخ در اصطلاح صوفيه و آنرا جامع نيز گويند مرتبة وحدتست كه تعين اول عبارت ازانست و بنور محمدي وحقيقت محمدي نيز معبر ميشود كذا في لطائف اللغات •

فصل الدال المهملة* البرد ضد الحر والبرودة ضد الحرارة و البارد ضد الحار سواء كان باردا بالقوة او بالفعل و يجي في لفظ الحرارة في فصل الراء المهملة من باب الحاء المهملة •

البردة بالفتحتين رطوبة تغلظ وتتحجر في باطن الجفن يكون مائلا الى البياض يشبه البردة في الشكل و الصلابة و لذا سميت بها • و تطلق ايضا على التخمة يقال اصل كل داء البردة و انما سميت بها لانها تبرد المعدة فلا ينهضم الطعام •

البردية هي الرطوبة الجلدية •

الابردة بكسر الهمزة و سكون الموحدة و كسر الراء المهملة هي فتور في الجماع من غلبة الرطوبة و البرودة و الهمزة زائدة كذا في بحر الجواهر •

البعد بالضم و سكون العين المهملة ضد القرب و هو عند الصوفية عبارة عن بعد العبد عن المكاشفة و المشاهدة و يجي في لفظ القرب في فصل الباء الموحدة من باب القاف • و في عرف العلماء هو امتداد بين الشيئين لا اقصر منه اي لايوجد بينهما اقصر من ذلك الامتداد سواء وجد مساويا لذلك الامتداد كما في بعد المركز من المحيط او زائدا عليه كما في غيره • و هذا التفسير اولى مما قيل هو الامتداد الاقصر من الامتدادات المفروضة بين الشيئين لانه لايشتمل بعد المركز من المحيط فانه بقدر نصف القطر مع انه ليس اقصر الخطوط الواصلة بينهما • ثم البعد عند المتكلمين امتداد موهوم و لا شيئ محض فهو عندهم امتداد موهوم مفروض في الجسم او في نفسه صالح لان يشغله الجسم و ينطبق عليه بعده الموهوم و يسمى خلاء ايضا • و عند الحكماء امتداد موجود فعند القائلين منهم بالخلاء له نوعان فانهم قالوا اذا حل الامتداد الموجود في مادة فجسم تعليمي و ان لم يحل فخلاء اي امتداد مجرد عن المادة قائم بنفسه و يسمى بالبعد المفطور و الفراغ المفطور و بالجملة البعد عندهم اما قائم بجسم و هو عرض و اما بنفسه و هو جوهر مجرد • قال السيد السند في حاشية شرح حكمة العين انهم قد صرحوا بجوهرية البعد المجرد حتى قالوا ان اقسام الجوهر ستة لا خمسة • و عند النافين للخلاء المنكرين لوجود الامتداد المجرد فله نوع واحد اعني الامتداد القائم بالجسم هذا كله خلاصة مافي حواشي الخيالي و يجي ايضا في لفظ الخلاء و لفظ المكان • و اما اهل الهيئة فقد خصوا البعد في اصطلاحهم ببعد الكوكب عن معدل النهار و لا يطلقونه على بعد اجزاء منطقة البروج عن معدل النهار • فالبعد عندهم قوس من دائرة الميل بين معدل النهار

و بين الكوكب من الجانب الاقرب سواء كان للكوكب عرض اولا وقد يسمى ايضا بميل الكوكب مجازا على سبيل التشبيه • و البعض على ان الكوكب ان كان له عرض فبعده عن المعدل يسمى بعدا و ان لم يكن له عرض فبعده عنه يسمى ميلا اولا لذلك الكوكب بخلاف العرض فانه كما يطلق على بعد مركز الكوكب عن منطقة البروج كذلك يطلق على بعد اجزاء المعدل عن منطقة البروج الذي يسمى بالميل الثاني هذا كله خلاصة ما حققه الفاضل عبدالعلي البرجندي في تصانيفه كشرح التذكرة و حاشية الچغمني وما حققه المولوي عبد الحكيم في حاشية الخيالي • و در سراج الاستخراج كه رسالهٔ ايست در استخراج تقويم از زيج الغ بيگ ميگويد بُعد دوري جزواست يا ساعت از جاي معين مثلا از برج و يا از نصف النهار و آن بر دو نوع است ماضي و مستقبل • اما بعد ماضي آنست كه دوري از نصف النهار گذشته باشد • و بعد مستقبل آنكه دوري از نصف النهار آينده باشد انتهى •

البعد الابعد و البعد الاقرب و البعدان الاوسطان جميعها مذكورة مشروحا في لفظ النطاق في فصل القاف من باب النون و البعد الاقرب الوسط هو الحضيض الاوسط و البعد الابعد الوسط هو الذروة الوسطى و البعد الاقرب المقوم هو الحضيض المرئي و البعد الابعد المقوم هو الذروة المرئية كذا ذكره عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة في بيان الاختلاف الثالث للقمر •

البعد السواء عند اهل العمل من المنجمين هو البعد بين تقويم الشمس و القمر •

البعد المعدل عندهم هو بعد القمر عن الافق بدرجات المعدل كذا يستفاد من توضيح التقويم •

البعد المضعف هو حركة مركز القمر و مركز القمر ايضا كذا في شرح التذكرة •

البعد المفطور بالفاء و قيل بالقاف هو البعد المجرد الموجود و يجي في لفظ المكان في فصل النون من باب الكاف •

الابعاد الثلثة هي الطول و العرض و العمق والطول عبارة عن الامتداد الاول المفروض في الجسم و العرض عن الامتداد الثاني فيه و العمق عن الامتداد الثالث و انما عبر بالاول و الثاني و الثالث ليشتمل الجسم المربع و قد يعبر عنها بالجهات الثلث •

بعد الاتصال يذكر في فصل اللام من باب الواو في لفظ الاتصال •

تبعد نتيجه نزد بلغاء آنست كه ميان مقدمه و نتيجه بسيار الفاظ معترض افتد مثاله • رباعي • گفتمش اي ماه روئي دلربائي راستين • كز لطافت بهتري از صد هزاران حورعين • سرو قد خد همچو مه شكرلب كبك خرام • از وفور مكرمت آخر بسوي من ببين • كذا في جامع الصنائع •

البلادة يجي في لفظ الحمق في فصل القاف من باب الحاء المهملة •

فصل الراء • **البتر** بسكون التاء المثناة الفوقانية في اللغة القطع على ما في الصراح و قطع الذنب

علي ما في عروض سيفي ـ و عند الاطباء هو القطع في العصب و العروق عرضا ـ و يطلق ايضا علي كشف الجلد عن الشريان و تعليقه بصنارات و شد كلواحد من طرفيه بخيط ابريسم ثم يقطع بنصفين و توضع عليه الادوية القاطعة للدم كذا في بحرالجواهر ـ و عند اهل العروض هو اجتماع الحذف و القطع ـ و الحذف اسقاط السبب الخفيف من آخرالجزء ـ و القطع اسقاط ساكن الوتد المجموع و تسكين متحركه كذا في عنوان الشرف و رسالة قطب الدين السرخي ليكن درعروض سيفي گويد بتر در اصطلاح اجتماع جب وخرم است و ركني كه درو بتر واقع شود آنرا ابتر گويند چون از مفاعيلن عيلن را بجب بيندازند و الف را بخرم وفارا ساكن سازند صف شود وبجاي اوفع نهند كه دو حرف اول ميزانست پس اين عمل را بترخوانند و فع را چون از مفاعيلن بگيرند ابتر گويند انتهى ـ و لا يخفى ما في العبارتين من التخالف فمبناه اما علي تخالف اصطلاحي عروض اهل العرب و العجم او علي ان للبتر معنيين ـ

البترية بضم الموحدة و الياء هي فرقة من الزيدية اصحاب بتير الثومي و يجيء في لفظ الزيدية في فصل الدال المهملة من باب الزاء المعجمة ـ

البثور بالثاء المثلثة جمع البثر و البثرة بفتح الموحدة و سكون المثلثة و هي عند الاطباء الاورام الصغار فمنها دموية كالشَّرى و منها صفراوية كالنملة و الجمرة و النار الفارسية و منها سوداوية كالجرب السوداوي و التآليل و المسامير و منهابلغمية كالشرى البلغمي و منها مائية كالنفاطات و منهار يحية كالنفاخات كذا في الموجز و بحرالجواهر ـ

البحر بالفتح و سكون الحاء المهملة در لغت درياست و در اصطلاح اهل عروض هر طائفه و پارهٔ از كلام موزون كه مشتمل است بر نوع شعر كذا في عروض سيفي ـ و در جامع الصنائع آورده كه بحر اسم جنس است كه درتحت اوانواع است و بحر دراصل لغت شكافي است درزمين موضع آب حيوانات مختلفة الانواع و دريا را بدين سبب بحر گويند و وزن شعر را نيز بدين سبب بحر گويند كه در تحت هريكي ازان اصول فروعي بسيار است ـ بدانكه بحر مركب است از اركان و اركان از اصول ـ و اصول سه اند سبب و وتد وفاصله چنانچه هريک درموضع خود مسطور است وبحريكه از تكرار يک ركن حاصل شود آنرا بحر مفرد گويند و بحريكه از تركيب دو ركن يا زياده حاصل آيد آنرا بحر مركب گويند و جملهٔ بحور مفرده و مركبه نوزده است طويل و مديد وبسيط و وافر وكامل وهزج ورجز و رمل و منسرح و مضارع و مقتضب و مجتث وسريع وجديد وقريب وخفيف ومشاكل و متقارب ومتدارک ـ و ازين نوزده بحر پنج بحر اول يعني طويل و مديد وبسيط و وافر وكامل خاصهٔ عرب است و عجم درين بحور شعر كمتر گويند بجهت آنكه نامطبوع مينمايد و سه بحر خاصهٔ عجم است كه دران عرب شعر نگويند و آن جديد و قريب و مشاكل است و يازده بحور ديگر مشترك اند ميان عرب و عجم و نيز بحريكه مركب است از چهار

ارکان آنرا مربّع گویند و بحریکه مرکب است از شش ارکان آنرا مسدّس نامند و بحریکه مرکب است از هشت ارکان آنرا مثمّن خوانند و نیز بحریکه دروي زحاف نباشد آنرا سالم گویند و بحریکه دروي زحاف باشد آنرا غیر سالم گویند ٭ و باید دانست که چون یک وزن را از دو بحر میتوان داشت از بحریکه آسان گرفته شود اعتبار باید نمود مثلا اخذ مفاعلن از مفاعیلن آسانست از اخذ او از مستفعلن و ازین جهت شش مفاعلن را در رجز آورده شد و هشت مفاعلن را در هزج آورده شد کذا في عروض سیفي ٭ و صاحب جامع الصنائع برین نوزده بحر یک بحر زیاده ساخته و مسمی بافضل نموده ٭

مجمع البحرين عبارت است از ملتقاي بحر فارس و روم ٭ و در اصطلاح صوفیه عبارتست از قاب قوسین از جهت اجتماع بحرین وجوب و امکان و آن نور محمدي است صلی الله علیه و آله و سلم ٭ و قیل عبارت است از جمیع وجود باعتبار اجتماع اسماء الٰهیه و حقائق کونیه درو چنانچه شجر در نواة کذا في لطائف اللغات ٭

البحران بالضم هو لفظ يوناني معرب وهو في لغة اليونان الفصل في الخطاب اي الخطاب الذي يكون به الفصل بين الخصمين اعني الطبيعة والمرض قال جالينوس هو الحكم الحاصل لانه به يكون انفصال حكم المرض اما الى الصحة واما الى العطب ٭ وعند الاطباء هو مايلزم من ذلك الفصل وهو تغير عظيم يحدث في المرض دفعة الى الصحة اوالى العطب وذلك التغير يكون على ثماينة اصناف الاول التغير الذي يكون دفعة الى الصحة ويقال له البحران المحمود والبحران الكامل والبحران الجيد و الثاني الذي يكون الى العطب دفعة ويقال له البحران الردي و الثالث الذي يكون في مدة طويلة الى الصحة ويقال له التحلل والرابع الذي يكون في مدة طويلة الى العطب ويقال له الذوبان والذبول ويقال لهذه الاصناف الاربعة البحارين التامة اما الجيدة واما الردية والخامس الذي يكون دفعة الى حال اصلح ثم يتم الباقي في مدة طويلة حتى يتادى الى الصحة و السادس الذي يكون دفعة الى حال اردأ ثم يتم الباقي في مدة طويلة حتى يتادى الى الهلاك و السابع الذي يكون قليلا قليلا الى حال اصلح ثم يؤل الى الصحة دفعة والثامن الذي يكون قليلا قليلا الى حال اردأ ثم يؤل الى الهلاك دفعة ويقال لهذه الاصناف الاربعة الاخيرة لمافيه من تغير دفعي بحارين مركبة اماجيدة ناقصة و اما ردية ناقصة ٭ وبحران الانتقال هو ان تدفع الطبيعة المرض عن القلب و الاعضاء الشريفة الى بعض الاعضاء الخسيسة ٭ و البحران التام ماينقضي به المرض سواء كان باستفراغ او بانتقال كذا في بحر الجواهر و غيره ٭ والايام الباحورية هي الايام التي يقع فيها البحران وقولهم يوم باحوري على غير قياس فكانه منسوب الى باحور و هو شدة الحر في تموز وجميع ذلك مولد كذا قال الجوهري ٭

البخار بالضم والخاء المعجمة عند الحكماء جسم مركب من اجزاء مائية و هوائية و الدخان مركب من

اجزاء ارضية ونارية و هوائية و الغبار مركب من اجزاء ارضية و هوائية قالوا الحرارة اذا اثّرت تاثيرا تاما فى المياه او الاراضى الرطبة تحللت منها وتصعدت اجزاء هوائية تمازجها اجزاء مائية بحيث لايتميز شيئ منهما عن الآخر فى الحس لصغرها ويسمى المركب منها بخارا وان اثّرت فى الاراضى اليابسة تحللت منها وتصعدت اجزاء نارية تخالطها اجزاء ارضية بحيث لايتميز شيئ منهما عن الآخر فى الحس و يسمى المركب منها دخانا وان لم يكن اسود هذا هو المشهور ٭ و ذكر بعض المحققين ان الحرارة اذا اثرت فى المياه احالت بالتسخين بعضها اجزاء هوائية وصعدت مختلطة بالاجزاء اللطيفة المائية فهذه المتصاعدات معا تسمى بخارا واذا اثرت فى الاراضى الغائرة اليابسة احدثت هناك اجزاء نارية فاذا صادفت تلك الاجزاء النارية اجساما قابلة للاحتراق تشبثت بها واحدثت منها اجزاء هوائية متصاعدة مختلطة باجزاء ارضية لطيفة منفصلة من تلك الاجسام فهذه الاجزاء الهوائية المختلطة بالاجزاء الارضية هي الدخان و ان لم تكن اسود كما هو المسمى به عند العامة وعلى كل تقدير كل من البخار و الدخان يرى شيئا آخر غير الاجزاء التي تركبا منها لعدم تميزها فى الحس و ليسا فى الحقيقة شيئا آخر غيرها على مازعمه بعضهم كذا في شرح التذكرة لعبد العلي البرجندي ٭ وعلى هذا اذا عملت الحرارة فى الرطب و اليابس كحرارة ابداننا فان فيها من الاخلاط الرطبة واليابسة فما ارتفع منها اما بخار دخاني و ذلك اذا غلبت الاجزاء الارضية على الاجزاء المائية و اما بخار غير دخاني و ذلك اذا غلبت الاجزاء المائية على الاجزاء الارضية و من الثاني يتولد الوسخ و العرق و نحوهما و من الاول الشعر كذا في بحر الجواهر ٭ وقد يطلق البخار بحيث يشتمل الدخان ايضا كما في دانش نامه كاهي بخار را دو قسم سازند تر و خشك و از بخار خشك دخان مراد دارند و از بخار تر جسمي مركب از اجزاء هوآئيه و مائيه مراد دارند انتهى ٭ ولا يبعد ان يكون على هذا الاصطلاح ما وقع في شرح حكمة العين من ان البخار الدخان اذا صعد الى فوق وحصل منه لزوجة دهنية ثم عرض له برودة فانه يصير حجرا او حديدا و سقط الى الارض ٭

الابرار بفتح الالف وبالراء المهملة بمعنى نيكوكاران وفي اصطلاح السالكين يرادف الاخيار على ما يجيء في فصل الراء المهملة من الخاء المعجمة و قيل يرادف الابدال على ما يجيء في فصل اللام من هذا الباب ٭

الابزار بالزاء المعجمة هي ما يطيب بها الغذاء و كذا التوابل الا ان الابزار تستعمل فى الاشياء الرطبة و اليابسة و التوابل فى اليابسة كذا في بحر الجواهر ٭

البواسير عند الاطباء هي زيادة تنبت على افواه العروق التي فى المقعدة من دم سوداوي غليظ و ينقسم الى ثؤلولية يشبه الثؤلول الصغير و عينية و هي عريضة مدورة لونها ارجوانية و الى ناتية اي ظاهرة و الى غائرة اي كامنة ٭ و البواسير فى الانف هي لحوم زائدة تنبت فربما كانت رخوة بيضاء

لاوجع معها و هذا اسهل علاجا و ربما كانت حمراء شديدة الوجع و هذا اصعب علاجا و مفردها باسور و لذلك يقال للدواء المستعمل فيه باسوري • وقد يعرض في الشفة السفلى غلظ و شقاق في و سطها و يقال له بواسير الشفة كذا في بحر الجواهر و الاقسرائي •

المباشرة في اللغة الجماع • و الفاحشة من المباشرة عند الفقهاء هي ان تماس احد الفرجين من الزوجين الآخر متجردين مع انتشار الآلة بلا التقاء الختانين • و منهم من لم يشترط مس الفرجين بل التجرد و الانتشار و هي من نواقض الوضوء ولا يكون المباشرة بين الرجلين و المرأتين عند الاكثرين كذا في جامع الرموز • و المباشرة عند المعتزلة هو الفعل الصادر بلاوسط قالوا الفعل الصادر من الفاعل بلاوسط هو المباشرة و بوسط هو التوليد كحركة اليد و المفتاح فان حركة المفتاح بتوسط حركة اليد فيكون توليدا • اعلم ان التوليد انما اثبته المعتزلة لانهم لما اسندوا افعال العباد اليهم و رأوا فيها ترتبا و ايضا رأوا ان الفعل المرتب على فعل آخر يصدر عنهم و ان لم يقصدوا اليه فلم يمكنهم اسناد الفعل المركب الى تاثير قدرتهم فيه ابتداء لتوقفه على القصد قالوا بالتوليد وهذا باطل عند الاشاعرة لاستناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء عندهم •

البشرية هي فرقة من المعتزلة اتباع بشر بن المعتمر كان من افاضل علماء المعتزلة وهو الذي احدث القول بالتوليد قالوا الاعراض يجوز ان تحصل متولدة في الجسم من فعل الغير كما اذا كان اسبابها من فعله و قالوا القدرة و الاستطاعة سلامة البنية و الجوارح عن الآفات و قالوا الله تعالى قادر على تعذيب الطفل و لو عذبه لكان ظالما لكنه لا يستحسن ان يقال في حقه ذلك بل يجب ان يقال ولو عذبه كان الطفل بالغا عاقلا عاصيا مستحقا للعقاب و فيه تناقض اذ حاصله ان الله تعالى يقدر على الظلم ولو ظلم لكان عادلا كذا في شرح المواقف •

البشارة كل خبر صدق يتغير به بشرة الوجه و يستعمل في الخير و الشر وفي الخير اغلب كذا في تعريفات السيد الجرجاني •

البصر بفتح الموحدة و الصاد المهملة بينائي • و هو عند الحكماء قوة مودعة في ملتقى العصبتين المجوفتين النابتتين من غور البطنين المقدمين من الدماغ يتيامن النابت منهما يسارا و يتياسر النابت منهما يمينا حتى يلتقيان و يتقاطعان و يصير تجويفهما واحدا ثم يتفرقان و ينفذ النابت يمينا الى الحدقة اليمنى و النابت يسارا الى الحدقة اليسرى فذلك الملتقى هو الذي أودع فيه القوة الباصرة و يسمى بمجمع النور • وسبب تجويفهما الاحتياج الى كثرة الروح الحاملة للقوة الباصرة بخلاف باقي الحواس الظاهرة • و مدركاتها تسمى مبصرات و المبصر بالذات هو الضوء و اللون • و اما ماسواهما من الاشكال والصغر والكبر و القرب و البعد و نحوها فبواسطتهما • واختلفوا في الاطراف اي النقطة و الخط و السطح

فقيل هي ايضا مبصرة بالذات • وقيل بالواسطة و ليس المراد بالمبصر بالذات ما لايتوقف ابصاره على ابصار غيره وبالمبصر بالواسطة مايتوقف ابصاره على ابصار غيره حتى يرد ان المدرك بالذات هو الضوء لاغير اذ اللون مرئي بواسطة الضوء بل المراد بالمرئي بالذات وبالعرض ان يكون هناك روية واحدة متعلقة بشيء ثم تلك الروية بعينها متعلقة بشيء آخر فيكون الشيء الآخر مرئيا ثانيا و بالعرض و الاول مرئيا اولا و بالذات على قياس قيام الحركة بالسفينة وراكبها • ونحن اذا رأينا لونا مضيئا فهناك رويتان • احدهما متعلقة بالضوء اولا و بالذات • و الاخرى متعلقة باللون كذلك و ان كانت هذه الاخرى مشروطة بالروية الاولى و لهذا انكشف كل منهما عند الحس انكشافا تاما بخلاف ماعداهما فانها لاتتعلق بشيء منها روية ابتداء بل الروية المتعلقة بلون الجسم ابتداء متعلق هي بعينها ثانيا بمقداره وشكله وغيرهما فهي مرئية بتلك الروية لابروية اخرى ولهذا لم تنكشف انكشاف الضوء واللون عند الحس • ومن زعم ان الاطراف مرئية بالذات جعلها مرئية بروية اخرى مغايرة لروية اللون • فائدة • اختلف الحكماء في كيفية الابصار • والمذاهب المشهورة فيه ثلثة المذهب الاول وهو مذهب الرياضيين انه يخرج من العين جسم شعاعي على هيئة مخروط متحقق راسه يلي العين وقاعدته يلي المبصر والادراك التام انما يحصل من الموضع الذي هو موضع سهم المخروط • ثم انهم اختلفوا فيمابينهم على وجوه ثلثة • الاول ان ذلك المخروط مصمت • الثاني انه ملتئم من خطوط شعاعية مستقيمة هي اجسام دقاق قد اجتمع اطرافها عند مركز البصر وامتدت متفرقة الى المبصر فما وقع عليه اطراف تلك الخطوط ادركه البصر وماوقع بينها لايدركه ولذلك تخفى على البصر الاجزاء التي في غاية الصغر كالمسامات • الثالث انه يخرج من العين جسم شعاعي دقيق كانه خط مستقيم ينتهي الى المبصر ثم يتحرك على سطحه حركة سريعة جدا في طول المرئي وعرضه فيحصل الادراك و احتجوا بان الانسان اذ رأى وجهه في المرآة فليس ذلك لانطباع صورته فيها والا كانت منطبعة في موضع منها ولم تختلف باختلاف امكنة الرائي من الجوانب بل لان الشعاع خرج من العين الى المرآة ثم انعكس بصقالتها الى الوجه الايرى انه اذا قرب الوجه اليها يخيل ان صورته مرتسمة في سطحها واذا بعد عنها توهم انها غائرة فيها مع علمنا بان المرآة ليس فيها غور بذلك المقدار والمذهب الثاني هو مذهب ارسطو واتباعه من الطبعيين انه انما يحصل بانعكاس صورة المرئي بتوسط الهواء المشف الى الرطوبة الجليدية التي فى العين وانطباعها في جزء منها وذلك الجزء زاوية راس مخروط متوهم لاوجود له اصلا وقاعدته سطح المرئي وراسه عند الباصرة ولذلك يرى القريب اعظم من البعيد لان الوتر الواحد كلما قرب من النقطة التي خرج منها اليه خطان مستقيمان محيطان بزاوية كان اقصر ساقا فاوتر عند تلك النقطة زاوية اعظم وكلما بعد عنها كان اطول ساقا فاوتر عندها زاوية اصغر والنفس انما تدرك الصغر والكبر فى المرئي باعتبار تلك الزاوية فانها اذا كانت صغيرة كان الجزء الواقع من الجليدية

فيها صغيرا فيرتسم فيه صورة المرئي فيُرى صغيرا و اذا كانت كبيرة كان الجزء الواقع فيها كبيرا فيرتسم صورته فيه فيُرى كبيرا * وهذا انما يستقيم اذا جعل الزاوية موضعا للابصار كما ذهبنا * و اما اذا جعل موضعه قاعدة المخروط كما يقتضيه القول بخروج الشعاع فيجب ان يُرى كما هو سواء خرجت الخطوط الشعاعية من زاوية ضيقة او غير ضيقة هكذا قالوا وفيه بحث اذ ليس الابصار حاصلا بمجرد القاعدة بل لراس المخروط فيه مدخل ايضا فجاز ان يتفاوت حاصل المرئي صغرا و كبرا بتفاوت راسه دقة و غلظا * ثم انهم لايريدون بالانطباع المذكور ان الصورة منفعلة من البصر الى الرطوبة الجليدية بل المراد به ان الصورة انما تحصل فيها عند المقابلة عن واهب الصور لاستعداد يحصل بالمقابلة و ليس في قوة البشر تعليل هذا * وذلك لان الابصار ليس بمجرد الانطباع المذكور و الا لزم رؤية الشيئ شيئين بسبب انطباعه في جليدتي العينين بل لابد مع ذلك من تادي الشبح في العصبتين المجوفتين الى ملتقا هما بواسطة الروح التي فيهما و منه الى الحس المشترك * والمراد من التادية ان انطباعها في الجليدة معد لفيضان الصورة من واهب الصور على الملتقى و فيضانها عليه معدلفيضانها على الحس المشترك و المذهب الثالث هو مذهب طائفة من الحكماء وهو ان الابصار ليس بخروج الشعاع ولا بالانطباع بل بان الهواء المشف الذي بين البصر والمرئي يتكيف بكيفية الشعاع الذي في البصر ويصير بذلك آلة للابصار وهذا المذهب في حكم المذهب الاول لانه مبني على الشعاع قال الامام الرازي انانعلم بالضرورة ان العين على صغرها لا يمكن ان يخيل نصف كرة العالم الى كيفيتها ولا ان يخرج منها مايتصل بنصف كرته ولا ان يدخل فيها صورة نصفه فالمذاهب الثلثة باطلة ظاهرة الفساد بتامل قليل * و من المحتمل ان يقال الابصار شعور مخصوص و ذلك الشعور حالة اضافية فمتى كانت الحاسة سليمة وسائر الشروط حاصلة و الموانع مرتفعة حصلت للمبصر هذه الاضافة من غير ان يخرج عن عينه جسم او ينطبع فيها صورة فليس يلزم من ابطال الشعاع او الانطباع صحة الآخر اذ ليسا على طرفي النقيض انتهى * وملخصه على ما قيل انه اذا قابل المرئي على الرائي على وجه مخصوص خلق الله الرؤية من غير اتصال شعاع ولا انطباع صورة * فائدة * قال الفلاسفة وتبعهم المعتزلة ان الابصار يتوقف على شرائط ممتنع حصوله بدونها ويجب حصوله معها و هي سبعة * الاول المقابلة * و الثاني عدم البعد المفرط * و الثالث عدم القرب المفرط فان المبصر اذا قرب البصر جدا بطل الابصار * والرابع عدم الصغر المفرط * و الخامس عدم الحجاب بالكثيف بين الرائي و المرئي * و السادس كون المرئي مضيئا اما من ذاته او من غيره * و السابع كونه كثيفا اي مانعا للشعاع من النفوذ فيه * وما قيل من انه قد يضاف الى هذه السبعة ثلثة أخرى هي سلامة الحاسة و القصد الى الاحساس و توسط الشفاف بين الرائي و المرئي ففيه ان هذا الاخير يُغني عنه اشتراط عدم الحجاب لكن الاولين لابد ان يعدا من الشروط فالحقّ ان الشروط تسعة * و الاشاعرة ينكرونها و يقولون لانسلم وجوب الرؤية عند اجتماع تلك

الشرائط فانا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا وما ذلك الا لانا نرى بعض اجزائه دون البعض مع تساوي الكل في حصول الشرائط • فائدة • اجمعت الائمة من الاشاعرة على ان رؤيته تعالى في الدنيا و الآخرة على ما هو عليه جائزة عقلا و اختلفوا في جوازها سمعا في الدنيا فاثبته البعض و نفاه آخرون و هل يجوز ان يرى في المنام فقيل لا وقيل نعم و الحق انه لا مانع من هذه الرؤيا و ان لم تكن رؤية حقيقة • ولاخلاف بيننا و بين معاشر الاشاعرة في انه تعالى يري ذاته • و المعتزلة حكموا بامتناع رؤيته عقلا لذوى الحواس و اختلفوا في رؤيته لذاته • قال الامام الرازي الامة في وقوع الرؤية على قولين الاول يصح و يرى والثاني لا يصح ولا يرى •

بصرالحق قال الصوفية بصرالحق سبحانه تعالى عبارة عن ذاته باعتبار شهوده بمعلوماته فعينه سبحانه تعالى عبارة عن ذاته باعتبار مدى غاية علمه لانه بذاته يبصر ولا تعدد في ذاته فمحل علمه محل بصره و هما صفتان و ان كانا بالحقيقة شيئا واحدا فليس المراد ببصره الا تجلي علمه له في المشهد العياني و ليس المراد بعلمه الا الادراك بنظره له في العلم العيني فهو يرى ذاته بذاته و يرى مخلوقاته ايضا بذاته فرؤياته لذاته عين رؤياته لمخلوقاته لان البصر وصف واحد وليس الفرق الا في المرئي فهو سبحانه لايزال يبصر الاشياء لكنه لا ينظر الى شيئ واحد الا اذا شاء فالاشياء غير محجوبة عنه ابدا و لكن لايوقع نظره على شيئ الا اذا شاء ذلك • ومن هذا القبيل قوله عليه السلام ان لله كذا وكذا نظرة الى القلب في كل يوم • وقوله تعالى ولا ينظر اليهم الآية ليس من هذا القبيل بل النظر ههنا عبارة من الرحمة الالهية التي رحم بها من قربه اليها بخلاف النظر الذي الى القلب فانه على ماورد من النبي عليه الصلوة والسلام وليس هذا الامر مخصوصا في الصفة النظرية وحدها بل سار في غيرها من الاوصاف الاترى الى قوله تعالى ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم ولا نظن انه يجهلهم قبل الابتلاء تعالى الله عن ذلك • وكذلك في النظر فهو لايفقد القلب الذي ينظر اليه كل يوم كذا وكذا نظرة لكن تحت ذلك اسرارا لا يمكن كشفها بغير هذا التنبيه فمن عرف فليلزم و من ذهب الى التاويل فانه لابد ان يقع في نوع من التعطيل فافهم كذا في الانسان الكامل • و المتكلمون اختلفوا فيه • فقيل هو نفس العلم • وقيل زائد عليه • وقيل بعدم الوقوف بحقيقته ويجيئ في لفظ السمع في فصل العين من باب السين المهملة •

البصيرة هي قوة للقلب منورة بنور القدس ترى بها حقائق الاشياء وبواطنها بمثابة البصر للنفس الذي ترى به صور الاشياء و ظواهرها و هي القوة التي يسميها الحكماء العاقلة النظرية و اما اذا تنورت بنور القدس و انكشف حجابها بهداية الحق فيسميها الحكيم القوة القدسية كذا في اصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابى الغنائم •

البقرة كناية عن النفس اذا استعدت للرياضة و بدت فيها صلاحية قمع الهوى الذي هو حيوتها

كما يكفي عنها بالكبش قبل ذلك و بالبدنة بعد الاخذ في السلوك كذا في اصطلاحات الصوفية ٭

البكر بكسر الموحدة وسكون الكاف لغة امرأة لم تلد ثم سميت التي لم تفتضّ اعتبارا بالثيب لتقدمها عليها كما في المفردات وشرعا اسم لامرأة لم توطأ بالنكاح كما في المبسوط ٭ وقيل لم تجامع بنكاح ولا غيره وهذا قولهما و الاول قوله والصحيح ان الاول قول الكل كما في الظهيرية ٭ وذكر في المغرب انه يقع على الذي لم يدخل بامرأة كذا في جامع الرموز في فصل نفذ نكاح حرة ٭

البهر بالضم كقفل عند الاطباء هو الربو و ضيق النفس ويجي بيانه في فصل الواو من باب الراء المهملة في لفظ الربو ٭

فصل الزاء المعجمة ٭ البراز بالراء المهملة قال المسيحي هو مشتق ممايبرز من الفضلات ثم خص في عرف الطب بما يبرز من طرف المعاء المستقيم المعروف بالمخرج وصاحب الخلاص اورده في الباء المكسورة والمحمود الشيباني في المفتوحة كذا في بحر الجواهر ٭

الابراز بكسر الهمزة لغة هو الاظهار ٭ وعند النحاة هو الاتيان بالضمير البارز ٭ و البارز هو ما يلفظ به على ما يجي في لفظ الضمير في فصل الراء المهملة من باب الضاد المعجمة ٭

ابراز اللفظين نزد بلغا آنست كه شاعر لفظ مشترك را در ربط برنمطي آرد كه از تركيب يک معني محبوس ودوم مقبول مفهوم شود مثاله ٭ شعر ٭ از يمينت يم پديد آمد چو نار اندر منار ٭ وز وجودت جود پيدا گشت چون ماء از غمام ٭ معني محبوس در يمين يم و در منار نار و در وجود جود و از غمام ماء ومعني مقبول ظاهر است كذا في جامع الصنائع ٭

الابتزاز بزاي معجمه نزد منجمان عبارتست از آراسته شدن كوكب بقوتهاي ذاتي و عرضي در صورت طالع وآن كوكب را مبتز گويند و قويترهمه آن بود كه صاحب طالع درطالع بود ياصاحب شرف طالع در طالع بود يا ارباب حظوظ ديكر در طالع بود يا صاحب عاشر در عاشر بود يا صاحب شرف عاشر دروي بود يا صاحب حادي عشر يا صاحب شرف دروي بود تا همچنين درخامس يا سابع يا تاسع يا ثالث ٭ واما اگر كوكبي قوتهاي ذاتي دارد وازطالع ساقط بود اثر اوهم باشد اما وقتي بود كه چند كواكب شايسته ابتزازيت باشند وقويتر را مقدم دارند وديكرانرا شريك اودارند ومدار احكام كلي طالع بر متبزّ است پس برمستولي پس برصاحب طالع اگرچه ساقط بود پس بركوكب غريب كه ناظر بود اين درشجره گفته ٭ ودركفاية التعليم مي گويد ابتزاز بودن كوكبي است درقويترين بيتي ازبيتهاي طالع يانظر اوبطالع و نظر اكثر كواكب بدو وقويترين بيتها بيت طالع پس دهم پس يازدهم پس هفتم پس نهم پس چهارم پس پنجم پس سيوم را در قوت مدخلي نيست و چهار ديگر ساقط اند و از ثوابت هر كه با درجهٔ طالع برآيد يا با درجهٔ عاشر ميان آسمان باشد او مبتز باشد و اگر كوكبي در پنجم يا نهم يا چهارم باشد مبتز نبود تا قوي حال

نبود به بيت يا شرف يا بنظر اكثر كواكب بدو وراجع و محترق هرگز مبتز نگردد چرا كه خاصيت ابتزاز قوت است در مكان خود و نظر اكثر كواكب بدو چنانكه خاصيت استيلا خط كوكب است و نظر او بدان مكان *

فصل الشين المعجمة * **البرش** بفتح الباء والراء المهملة هي نقاط صغار سود اكثرها تعرض في الوجه و ربما كانت الى حمرة و كمودة كذا في بحر الجواهر *

البيهشية هي فرقة من الخوارج اصحاب بيهش بن الهيصم بن جابر * قالوا الايمان هو الاقرار و العلم بالله و بما جاء به الرسول فمن وقع فيما لايعرف احلال ام حرام فهو كافر لوجوب الفحص عليه حتى يعلم الحق * و قيل لا يكفر حتى يرفع امره الى الامام فيحده وكل ما ليس فيه حد فهو مغفور * و قيل لا حرام الا مافي قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي اليَّ محرما على طاعم الآية * و قيل اذا كفر الامام كفرت الرعية حاضرا او غائبا * و قالوا الاطفال كآبائهم ايمانا و كفرا * وقيل السكر من شراب حلال لا يواخذ صاحبه مما قال و فعل بخلاف السكر من شراب حرام * وقيل السكر مع الكبيرة كفر * و وافقوا القدرية في اسناد افعال العباد اليهم كذا في شرح المواقف *

فصل الصاد المهملة * **البرص** بالفتح وسكون المهملة عند الاطباء بياض يظهر في ظاهر الجلد و يغور فان كان في سائر الاعضاء حتى يصير لون البدن كله ابيض يقال له حينئذ المنتشر * و البرص الاسود يسمى بالقوباء ايضا سواد يحصل لجلد البدن لاستيلاء سواد سوداوية غليظة كذا في بحر الجواهر * وفائدة قيد يغور الاحتراز عن البهق الابيض على مايدل عليه كلام الموجز والاقسرائي وحاصلهما ان الفرق بين البهق و البرص الابيضين ان البهق يكون في سطح الجلد ولايكون له غور اذ المادة فيه ارق و القوة الدافعة اقوى فدفعت الى السطح بخلاف البرص فانه يكون نافذا في الجلد واللحم بسبب ان المادة فيه اغلظ والدافعة فيه ضعيفة فارتكبت في الباطن وافسدت مزاج مانفذ فيه واحالت الغذاء الذي يجيء اليها الى طبعها وان كان جود غذاء * والفرق بين البهق و البرص الاسودين ليس من جهة الغور وعدمه بل من جهة اخرى وهي ان البرص الاسود يتغير معه الجلد ويعرض له خشونة عظيمة وتفليس كمايكون للسمك وتكونه من سوداوية سرايتها العضو فاثرت تاثيرا قويا اقوى من تغير لونه و هو من مقدمات الجذام *

فصل الضاد المعجمة * **البياض** بالفتح والياء المثناة التحتانية في اللغة سپيدي * و عند اهل الرمل اسم شكل من الاشكال الستة عشر وصورته هكذا ═ * و توضيحه يطلب من كتب الرمل *

البيضة بالفتح تخم مرغ بيض جماعة و ايضا آماسيدن دست اسپ و خايه گردن مرغ و سخت شدن كرما و خصيه و ميان سراي و خود كذا في الصراح * و في الاقسرائي البيضة ويسمى بالخوذة ايضا قسم من الصداع * و اختلف الاطباء فيه مع اتفاقهم على احاطته جميع الراس ولذا سمي بيضة وخوذة * فقيل

ومنهم صاحب الموجز هو صداع مزمن يهيج كل ساعة لادنى سبب من حركة وشرب خمر وكل مبخر ويهيّجه الصوت الشديد والضوء و المخالطة من الناس حتى ان صاحبه يكره الصوت و الضوء و الكلام مع الناس ويحب الوحدة و الظلمة و الراحة والاستلقاء ويحس كل ساعة كانّ راسه يُطرَق بمطرقة او يجذب جذبا اويشق شقا وسببه خلط ردي اوورم مع ضعف الدماغ وقوة حسه فانْ كان السبب في الحجاب الداخل في القحف احس الوجع ممتدا الى اصول العينين وانْ كان في الحجاب الخارج احس الوجع خارج الدماغ واوجع بمس جلد الراس ويكون في الغالب من برد كالورم السوداوي ونحوه لانه يكون مزمنا والحار لايزمن على انه ان كان عن سبب حار استحال الى البرد لضعف القوة بسبب كونه مزمنا واجتماع الفضلات الباردة فتكسر الحرارة * وقيل لا تشترط الشروط المذكورة في هذا المرض فهو عندهم كل صداع مشتمل على الراس كله خارج القحف او داخله وهذا الاختلاف لايرجع الى المعنى * و العلاج بحسب الراي الاول علاج الصداع و على الراي الثاني مايقتضيه حال المرض من الحار او البارد انتهى *

البيضي عند المهندسين سطح مستو يحيط به قوسان متساويتان مختلفتان تحديبا و كل منهما اصغر من نصف دائرة ويسمى بالاهليلجي ايضا والخط الواصل بين زاويتيه قطره الاطول و الخط الآخر المنصف للقوسين قطره الاصغر والاقصر ولابد ان يكون عمودا على الاطول و اذا ادير السطح البيضي على قطره الاطول نصف دورة يحصل مجسم بيضي هذا هو المشهور * وذكر البعض ان السطح البيضي يشترط فيه كون احدى القوسين نصف دائرة والاخرى اصغر وهو الذي يسمى في المشهور بالشبيه بالبيضي و الشبيه بالاهليلجي ولم يشترط البعض تساوي القوسين ولا مشاحة في الاصطلاح * وقيل السطح البيضي سطح يحيط به خط واحد مستدير بحيث لايكون دائرة ويكون طول هذا السطح اكثر من عرضه و اذا ادير هذا السطح على قطره الاطول نصف دورة يحصل المجسم البيضي ولايخفى ان مشابهة المجسم البيضي بهذا المعنى للبيضة اكثر منه بالمعنى الاول هذا خلاصة ما في شرح خلاصة الحساب و حاشية الچغمني للفاضل عبد العلي البرجندي *

البيضاء العقل الاول فانه مركز العماء واول منفصل من سواد الغيب و هو اعظم نيرات فلكه فلذلك وصف بالبياض ليقابل سواد الغيب فيتبين بضده كمال التبين و لانه هو اول موجود و يرجح وجوده على عدمه والوجود بياض و العدم سواد ولذلك قال بعض العارفين في الفقر انه بياض يتبين فيه كل معدوم وسواد ينعدم فيه كل موجود فانه اراد بالفقر فقر الامكان كذا في تعريفات السيد الجرجاني * العلماء

فصل الطاء المهملة * البسط بسكون السين المهملة في اللغة گستردن كما في الصراح وعند المحاسبين هو التجنيس وهو جعل الكسور من جنس كسر معين والحاصل من العمل يسمى مبسوطا ومن ههنا يقول المنجمون البسط استخراج تقويم يوم واحد من تقويم خمسة يوم او عشرة على ما قع

في الحل والعقد ويجيء في فصل السين المهملة من باب الجيم * وعند السالكين هو حال من الاحوال * ودر مجمع السلوك گويد قبض و بسط وخوف و رجا قريب اند ليكن خوف و رجا درمقام محبت عام بود و قبض و بسط درمقام اوائل محبت خاص باشد پس كسيكه اوامر و نواهي بجا آرد حكم ايمان دارد و ويرا قبضي و بسطي نباشد بلكه خوفي و رجائي ميباشد شبيه بحال قبض و بسط و آنرا گمان برد كه آن قبض و بسط است مثلا اگر حيرتي وحزني پيش آيد گمان دارد آنرا قبض و اگر اهتزاز نفساني و نشاط طبعي پيش آيد گمان برد آنرا بسط * و حزن و حيرت و نشاط و اهتزاز از جوهر نفس اماره است تا چون بنده باوائل محبت خاص برسد خداوند حال و خداوند قلب و خداوند نفس لوامه گردد درينوقت قبض و بسط بنوبت حاصل ميشود چرا كه آن بنده از مرتبۀ ايمان بمرتبۀ رفته فيقبضه الحق تارة ويبسطه اخرى * پس حاصل آنكه وجود بسط باعتبار غلبۀ قلب و ظهور صفت او است و نفس مادام كه اماره است قبض و بسط نبود و مادام كه لوامه است گاه مغلوب ميشود و گاه غالب و وجود قبض و بسط مر سالك را درين وقت باعتبار غلبۀ نفس و ظهور صفت او ميشود * و در اصطلاحات صوفيه ميگويد البسط في مقام القلب بمثابة الرجاء في مقام النفس وهو وارد يقتضيه اشارة الى قبول ولطف و رحمة و انس ويقابله القبض كالخوف في مقابلة الرجاء في مقام النفس * و البسط في مقام الخفي هو ان يبسط الله العبد مع الخلق ظاهرا ويقبضه اليه باطنا رحمة للخلق فهو يسع الاشياء و يوثر في كل شيء ولا يوثر فيه شيء * وقيل قبض هم قبض نباشد مگر از حركت نفس و ظهور او بصفت خويش * و اما سالك اهل دل هيچ وقت قبض را نيابد روح و انس باوي بدوام باشد هم ازين گفته اند كه قبض اندكي عقوبت ميباشد از بهر افراط در بسط يعني چون سالك اهل دل را واردات الهي وارد ميشود و دل ازان پر فرح گردد نفس دران استراق سمع ميكند ونصيبي ازان ميگيرد و بطبع و جبلي خويش نافرماني آرد و دربسط افراط ميكند تا آنكه مشابه شود بسط مرنشاط را حق تعالى مقابلۀ اين برطريق عقوبت قبض ميدهد * بدانكه چون سالك از عالم قلب برميرود و از حجاب قلب كه مراهل قلب را همين وجود قلب حجاب است بيرون مي آيد واز وجود نوراني كه قلب است متخلص ميشود و بعالم فنا و بقا ميرسد قبض و بسط بديشان مفيد نميشود و حال درو تصرفي ندارد فلا قبض و لا بسط * قال الفارس يجد المحب اوّلا القبض ثم البسط ثم لا قبض ولابسط لانهما يقعان في الموجود فاما مع الفناء و البقاء فلا انتهى ما في مجمع السلوك * و عند اهل الجفر يطلق بالاشتراك على اشياء على مافي انواع البسط * اول بسط عددي و تحصيل آن بردو نوع است يكي در بسط حروف و ديگري در بسط تركيب و هردو مستحسن و معمول اند * اما طريق اول آنست هر كلمه را كه خواهي حروف اورا مقطع كن و به بين كه هريك ازان حروف را چه عدد است بحساب ابجد پس استنطاق كن آن عدد را يعني حرف ساز و آن حرف را جمع كن

مثلا حروف محمد را مقطع کردیم میم حا میم دال شد عدد لفظ میم ۹۰ بود آنرا حرف ساختیم ص شد و عدد لفظ حا ۹ بود اورا حرف ساختیم ط شد ولفظ میم دوم نیز ص شد و عدد لفظ دال ۳۵ بود حرف ساختیم ه ل شد پس مجموع حروف مستحصله از بسط عدد محمد ص ط ص ه ل شد * اما طریق دوم آنست که هر کلمه را که خواهي عدد گیري عدد مجموع را جمع کن و استنطاق نماي و حروف که ازان حاصل آید جمع کن مثلا عدد مجموع حروف محمد ۹۲ است و استنطاق آن ب ص است و این طریق عدد زبر اوست و اگر عدد اسمي حروف اوگیریم که ۴۲۴ است و استنطاق سازیم چنین میشود ز ک د *

ودوم بسط حروف که آنرا بسط تلفظ و بسط باطني و بسط ظاهري نیز گویند و آن عبارت است از تلفظ کردن حروف بازبر و بنیات مثلا چون محمد را باسماي حروف او تلفظ کردیم میم حا میم دال شد و مجموع حروف مستحصلهٔ او اینست م ي م ح ا م ي م د ا ل و زبر اول حروف اسم حرفي را گویند وماسواي اول حروف اسم حرفي را بنیات نامند مثلا اسم اول حروف محمد میم است و اول لفظ میم که م است اینرا زبر و باقي حروفش را که ي م است بنیات نامند * سیوم بسط طبعي و آن عبارتست از آوردن حروفي که مربي و مقوي بود مر حروف مطلوب را بحسب طبیعت چنانکه حروف آتشي را هوائي مربي و هوائي را آتشي مقویست وهمچنین حروف آبي را خاکي مربي است وخاکي را آبي مقویست * وحروف آتشي حروف اهطمفشذ و حروف هوائي حروف بوینصتض و حروف آبي حروف جزکس قثظ وحروف خاکي حروف دحلع رخغ پس حاصل بسط طبعي محمد ن ز ن ح است چراکه میمش آتشي است در درجهٔ چهارم براي او نون آوردیم که مربي اوست در درجهٔ چهارم از حروف هوائي وبراي حا که خاکي است در درجهٔ دوم زا آوردیم که مقوي اوست از حروف آبي در درجهٔ دوم بازبراي میم ثاني نیزنون آوردیم باز براي دال که خاکي است در درجهٔ اول جیم که مقوي اوست دران درجه از حروف آبي آوردیم

آتشي	هوائي	آبي	خاكي
ا	ب	ج	د
ه	و	ز	ح
ط	ي	ک	ل
م	ن	س	ع ف
ص	ق	ر	ش
ت	ث	خ	ذ
ض	ظ	غ	
مرفوع	منصوب	مكسور	مجزوم

چهارم بسط غریزیست و آن عبارتست از طالب بودن هریک از حروف آتشي حروف هوائي را که هم درجهٔ او باشد وبالعکس و یا طالب بودن حروف آبي مر حروف خاکي را که همدرجه باشد و بالعکس

چنانچه الف طالب با است و جیم طالب دال است و قس علی هذا باقي الحروف پس حاصل بسط غریزي محمد ن ن است چراکه برای میم او که آتشي است در درجهٔ چهارم ن آوردیم که هوائیست در درجهٔ چهارم و همچنین براي میم دوم • اما حا و دال او خاکي اند و لیکن این تعریف بعضي ائمهٔ متقدمین است • و نیز درین رساله در جائي دیگر واقع شده که بسط غریزي ج ل ب ا ل ق ل و ب چنین باشد د ک ا ب ک ر ک ه ا و بسط غریزي بغایت معتبراست و معمول ائمهٔ این فن است • پنجم بسط ترفع و آن عبارتست از ارتفاع حروف مطلوب و آن سه قسم است عددي و حرفي و طبیعي • اما بسط ترفع عددي عبارتست از ارتفاع حروف مطلوب بجهت اعدادي که قائم است بدیشان از اعداد ابجدي چنانچه عدد هر یک ازان حروف اگر در درجهٔ آحاد باشد بعشرات برند و اگر در درجهٔ عشرات بود بمآت برند و اگر بدرجهٔ مآت باشد بالوف برند پس بسط ترفع عددي محمد ت ف ت م است چه میم که ۴۰ عدد دارد چون در درجهٔ عشرات است بمآت بردیم ۴۰۰ شد حرف ساختیم ت شد باز حاي محمد که از آحاد است بعشرات بردیم ۸۰ شد و ازو ف حاصل شد باز از میم دوم ت گرفتیم و از دال م گرفتیم چرا که در آحاد است و عدد او چهار و چهار عشره چهل باشد و حرفش میم • اما بسط ترفع حرفي عبارتست از ارتفاع هریک ازحروف ابجدي بحرف مابعد که فاضلتراست مثلا در محمد بجاي میم اول او ن بیاوریم چراکه فاضلتر میم نون است و همچنین براي حا ط بیاوردیم وبراي میم دوم ن و براي دال ه بیاوردیم پس جمیع حروف مستحصله باین بسط ن ط ن ه باشد • اما بسط ترفع طبیعي عبارتست از ارتفاع حروف بحسب طبیعت چنانکه حرف خاکي را مبدل کنند بحرف آبي و آبي را بحرف هوائي و هوائي را بآتشي و آتشي را بحال خود دارند چرا که او بالاترین حروفست و ازو ترقي ممکن نیست مثلا در محمد میم که آتشي است بحال خود گذاشتیم وبجاي حاي اوکه خاکیست ز گرفتیم و میم دیگر را نیز بحال خود گذاشتیم و براي دال ج گرفتیم پس حاصل شد این دو حرف ز ج • ششم بسط تجمیع است و آن عبارتست از جمع نمودن هریک ازحروف طالب با حروف مطلوب و تحصیل کردن حروف از هر اجتماعي مثلا محمد طالب و جعفر مطلوب نوشتیم بدین نوع م ح م د × ج ع ف ر پس میم محمد را که چهل بود با جیم جعفر جمع نمودیم ۴۳ شد و همان ج م حاصل شد بعد ازان حاي محمد را باعین جعفرجمع کردیم ۷۸ شد حروفش ح ع شد پس میم دوم با فا جمع نمودیم ۱۲۰ شد حروفش ق ک شد پس دال را با را جمع کردیم ۲۰۴ شد حروفش همان د ر میشود پس حروف مستحصله ازین عمل ج م ح ع ق ک د ر میشود • هفتم بسط تضارب است و آن عبارتست از ضرب نمودن هریک از حروف طالب در حروف مطلوب و تحصیل نمودن حرف از حاصل الضرب مثلا خواستیم محمد را که طالب است با جعفر که مطلوب است بسط تضارب کنیم پس

اعداد میم که ۴۰ است در اعداد جیم که سه است ضرب کردیم ۱۲۰ حاصل شد حروفش ک ق شد باز حاي محمد را در عین جعفر ضرب کردیم ۵۶۰ حاصل شد حروفش س ث باز میم را در فا ضرب کردیم ۳۲۰۰ شد حروفش ر غ غ غ شد پس دال را در را ضرب کردیم ۸۰۰ شد حرف ساختیم ض شد پس حروف مستحصله باین عمل ک ق س ث ر غ غ غ ض شده و طائفهٔ دیگر از جفریان در بسط تجمیع و تضارب مجموع اعداد طالب را با مجموع اعداد مطلوب جمع کنند و با یکدیگر ضرب کنند و ازان تحصیل حروف کنند واین نوع اگرچه خالي ازصواب نیست اما طریق اول اتم واکمل است ه هشتم بسط تزاوج وتشابه است وآنرا بسط تواخي نیز گویند وآن عبارتست ازطالب بودن حروف متشابهه مرحروف متزاوجه را که قرین باشد بایکدیگر مثلا درحروف محمد نظر کردیم میم از حروف مفرده بود یعني ازمتزاوجه ومتشابهه نبود او را بحال خود گذاشتیم وچون حا ازمتشابهه بود بجهت او ج خ گرفتیم وهمچنین میم دوم را نیز گذاشتیم چون دال از متشابهه بود بجایش ذ گرفتیم پس مجموعهٔ حروف مستحصله باین عمل ج خ ذ شده نهم بسط تقوي وآن عبارتست از قوت مابین حروف بحسب ضرب درنفس شان وآن برسه نوع است زیراکه خالي نیست ازآنکه یاضرب باطن حروفست درباطن و یاضرب ظاهر درظاهر و یاضرب ظاهر درباطن ومراد بعدد باطن حرف عدد یست که بحساب ابجد مرآن حرف را باشد و مراد بعدد ظاهرحرف عدد یست که بحسب مرتبه از مراتب ابجدي مرآن حرف را باشد مثلا میم از حروف ابجد هوز حطي کلمن سعفص قرشت ثخذ ضظغ در مرتبه سیزدهم واقع شده پس از میم سیزده بکیرند وعلی هذا القیاس از نون چهارده مثلا چون بسط باطن درباطن در لفظ محمد کنیم میم او که ۴۰ است در ۴۰ ضرب کردیم ۱۶۰۰ شد حروفش خ غ شد وحا که ۸ دارد در ۸ ضرب کردیم ۶۴ شد حروفش د س شد و همچنین از میم دوم نیز خ غ حاصل شد و از دال و ي پس حاصل شد این حروف خ غ د س خ غ و ي وچون محمد را بسط تقوي ظاهردرظاهرکنیم میم او را که سیزده دارد در سیزده ضرب کردیم حاصل شد ۱۶۹ حروفش ط س ق وحاي او که هشت دارد درهشت ضرب کردیم ۶۴ شد حروفش د س وازمیم دوم نیز ط س ق حاصل شد واز دال و ي پس مجموع حروف مستحصله این شد ط س ق د س ط س ق و ي وچون محمد را بسط تقوي باطن در ظاهرکنیم از میمش چهل گرفته در سیزده ضرب کردیم ۵۲۰ شد حروفش ك ث شد وهمچنین از میم دوم وازحا د س حاصل شد وازدال و ي پس جمیع حروف مستحصله این شد ك ث د س ك ث و ي ه دهم بسط تضاعف است که عبارتست از دوچند ساختن اعداد باطني حروف وتحصیل نمودن حروف ازان مثلا عدد میم محمد را که ۴۰ است مضاعف کردیم ۸۰ شد حرفش ف وحارا که ۸ است مضاعف کردیم ۱۶ شد حروفش و ي باز از میم دوم ف حاصل شد و از دال ح گرفتیم ومجموع این شد ف و ي ف ح ه یازدهم بسط تکسیراست وآن عبارتست از تحصیل حروف از حروف

دیگر بنوعي که کسور تسعه را اعتبار کنند و بهر کسري حرف گیرند مثلا میم محمد را که ۴۰ دارد تنصیف کردیم ۲۰ شد باز ۲۰ را تنصیف کردیم ۱۰ شد باز ده را تنصیف کردیم ۵ شد و چون از هریك ازین حاصل تنصیف حرف ساختیم و جمع کردیم این شد ك ي ه بار حاي او که ۸ دارد آنرا تنصیف کردیم ۴ و نصف ۴ دو و نصف ۲ یك میشود چون همه را حرف ساختیم این شد د ب آ و از دال محمد این برآمد ب آ و مجموع این حروف ك ي ه د ب آ ك ي ه ب آ شد * دو ازدهم بسط تمازج است و این نیکو ترین انواع بسط است و تمازج تفاعل است بمعني آمیختن مطلق * و دراصلاح اهل جفر عبارتست از آمیختن اسم طالب با اسم مطلوب عام ازانکه اسم مطلوب از اسماء الهي باشد یا غیر آن از اسماي مطالب دنیوي و اخروي * و ملخص این کلام آنست که بسط تمازج عبارتست از مزاج کردن اسم طالب با اسم مطلوب هرچه باشد مثلا خواستیم که محمد را بسط تمازج کنیم بنوعي که مطلوب اسم علیم باشد چنین میشود ع م ل ح ي م م د و چون محمد را با جعفر مزاج کنیم چنین شود م ج ح ع م ف د ر * بدانکه در تمازج همه جا اسم طالب مقدم سازند براسم مطلوب الا وقتیکه مطلوب را بوسیلهٔ اسماي حسنی فرا گرفته باشند پس چون اسم خود را با اسمي از اسماي الهي که مشتمل برمطلوب است مزاج نمایند ابتدا باسم الهي کنند چنانچه در مزاج اسم محمد با علیم مذکور شد و اگر دو اسم باشد و هر دو مشتمل بر مطلوب اقوی را مقدم دارند * فائدة * بسط تجمیع و تضارب بجهت محبت و اتحاد بین الاثنین بغایت معتبراست و بسط تواخي بجهت اتحاد اخوان و محبوب بودن در دل خلق و اخذ فوائد و احسان مجرب و معتبر است و تخلف ندارد و بسط تقوي بجهت قوت حال و حصول آمال و بیرون آمدن از ضعف طالع و پیروز شدن بقوت طالع و ازدیاد جاه و حشمت و اقبال و اعزاز اعتماد تمام دارد و بسط تضاعف بجهت ازدیاد علم و حکمت و شکوه و شوکت و غلبه کردن بر اعدا رسوخ تمام دارد و بسط تکسیر بجهت استخراج احوال آینده بکار آید *

البسيط في اللغة بمعنى المبسوط اي المنشور كالارض الواسعة * وفي الاصطلاح يطلق على معان * منها ما هو مصطلح اهل العروض اعني بحرا من البحور المختصة بالعرب و هو مستفعلن فاعلن مستفعلن فاعلن مرتين ويستعمل مخبون العروض و الضرب كذا في عنوان الشرف * و در عروض سیفي مي آرد بسیط اگر مجرد آید مسدس شود و اگر مثمن باشد البته عروض و ضرب او مخبون باشد * ومنها السطح قال المهندسون العرض المنقسم في جهتين اي الطول و العرض هو السطح و يسمى بالبسيط ايضا و يجيء في فصل الحاء من باب السين * ومنها الشيء الذي لاجزء له بالفعل سواء كان له جزء بالقوة كالخط و السطح و الجسم التعليمي او لم يكن كالوحدة و النقطة من الاعراض و الجواهر المجردة و يقابله المركب و هو الشيء الذي له جزء بالفعل و يعتبر كلاهما تارة بالقياس الى العقل و تارة بالقياس

الى الخارج فالاقسام اربعة * بسيط عقلي لايلتئم في العقل من اجزاء كالاجناس العالية على تقدير امتناع تركب الماهية من امرين متساويين * و بسيط خارجي لايلتئم من اجزاء في الخارج كالمفارقات من العقول و النفوس على تقدير كون الجوهر جنسا فانها بسيطة في الخارج مركبة في العقل * و مركب عقلي يلتئم من امور متمايزة في العقل فقط كالمفارقات * و مركب خارجي يلتئم من اجزاء متمايزة في الخارج كالبيت فكل مركب في الخارج مركب في العقل بلا عكس كلي * و كل بسيط عقلي بسيط خارجي بلا عكس كلي و النسب بين تلك المعاني ظاهرة * و منها الشيئ الذي لاجزء له اصلا كالوحدة و النقطة فهو اخص من البسيط بالمعنى السابق الذي يليه اي اخص من البسيط بمعنى مالاجزء له بالفعل و يقابله المركب بمعنى الشيئ الذي له جزء في الجملة سواء كان بالفعل كالبيت او بالقوة كالخط و السطح و الجسم فهو اعم من المركب بالمعنى الاول و بينه و بين البسيط بالمعنى السابق عموم وخصوص من وجه * و منها الشيئ الذي كل جزء مقداري منه مساو لكله بحسب الحقيقة في الاسم و الحد كالعناصر فان كل جزء مقداري منها يفرض فيها يساوي كله في اسمه وحده بخلاف الافلاك اذ ليس اجزاؤه المقدارية المفروضة فيه كذلك و بخلاف الاعضاء المتشابهة الحيوانية كالعظم و اللحم مثلا اذ فيها اجزاء مقدارية و هي لا تشارك في اسمائها و حدودها و يقابله المركب بمعنى ما لايكون كل جزء مقداري منه كذلك كالافلاك و الاعضاء المتشابهة و غير المتشابهة * و انما قيد الجزء بكونه مقداريا لدفع ما يرد عليه من ان هذا انما يستقيم اذا قلنا ان الجسم ليس مركبا من الهيولى و الصورة بل هو جوهر متصل قائم بذاته لابمادة * و اما اذا قيل انه مركب منهما فلا يستقيم لان اجزاؤه المادية وحدها و الصورية وحدها لاتساويه في الاسماء و الحدود بل لابد حينئذ من ان يقيد الجزء بكونه جسميا او مقداريا * و منها ما يكون كل جزء مقداري منه مساويا لكله في الاسم و الحد بحسب الحس فيتناول العناصر و الاعضاء المتشابهة فان كل جزء محسوس منهما يساويهما في الاسم و الحد و لايتناول الافلاك و يسمى بالمفرد و يقابله المركب بمعنى ما لايكون كذلك وبهذا المعنى يقال الاعضاء اما مفردة او مركبة على ما وقع في كتب الطب * ومنها ما لايتركب بحسب الحقيقة من اجسام مختلفة الطبائع اي الحقائق فيشتمل العناصر و الافلاك دون شيئ من اعضاء الحيوان و يقابله المركب بمعنى ما لايكون كذلك و بهذا المعنى البسيط الذي هو موضوع علم الهيئة * و منها ما لايتركب بحسب الحس من اجسام مختلفة الطبائع فيتناول الكل اي العناصر و الافلاك و الاعضاء المتشابهة و يقابله المركب بمعنى ما لايكون كذلك * فهذا المعنى اعم من المعاني الثلثة السابقة التي يليها و اول تلك المعاني الثلثة اخصها و بين الثاني و الثالث عموم من وجه و باقي النسب يعرف بالتامل * و منها الشيئ الذي يكون اقل جزء من شيئ كالحملية التي هي اقل من الشرطية و يسمى هذا القسم بسيطا اضافيا و يقابله المركب و بهذا المعنى الاخير صرح

العلمي في حاشية شرح هداية الحكمة • و المعاني الستة المتقدمة مذكورة في شرح المواقف و حاشيته للمولوي عبد الحكيم في بحث الماهية و في موقف الجواهر في بيان اقسام الجسم و من هذا القسم الاخير اعني البسيط الاضافي بسائط الموجهات و بسائط الامزجة و مركباتها و منه السالبة البسيطة المسماة بالسالبة المحصلة ايضا على مايجي في لفظ التحصيل و منه التجنيس البسيط •

فصل العين المهملة * البدعة بالكسر في اللغة ما كان مخترعا على غير مثال سابق و منه بديع السموات و الارض اي موجدها على غير مثال سبق • قال الشافعي رحمه الله تعالى ما احدث و خالف كتابا او سنة او اجماعا او اثرا فهو البدعة الضالة و ما احدث من الخير و لم يخالف شيئا من ذلك فهو البدعة المحمودة • و الحاصل ان البدعة الحسنة هي ما وافق شيئا ممامر و لم يلزم من فعله محذور شرعي و ان البدعة السيئة هي ما خالف شيئا من ذلك صريحا او التزاما و بالجملة فهي منقسمة الى الاحكام الخمسة • فمن البدع الواجبة على الكفاية الاشتغال بالعلوم العربية المتوقف عليها فهم الكتاب و السنة كالنحو و الصرف و المعاني و البيان و اللغة بخلاف العروض و القوافي و نحو هما و بالجرح و التعديل و تمييز صحيح الاحاديث عن سقيمها و تدوين نحو الفقة و اصوله و آلاته و الرد على نحو القدرية و الجبرية و المجسمة • لان حفظ الشريعة فرض كفاية و لايتاتى الا بذلك و محل بسطه كتب اصول الدين • و من البدع المحرمة مذاهب سائر اهل البدع المخالفة لما عليه اهل السنة و الجماعة • و من المندوبة احداث نحو الرباطات و المدارس • و من المكروهة زخرفة المساجد و تزويق المصاحف • و من المباحة التوسع في لذيذ المآكل و المشارب و الملابس • و في الشرع ما احدث على خلاف امر الشارع و دليله الخاص او العام هكذا يستفاد من فتح المبين شرح الاربعين للنووي في شرح الحديث الخامس و الحديث الثامن و العشرين • و في شرح النخبة و شرحه البدعة شرعا هي اعتقاد ما احدث على خلاف المعروف عن النبي صلى الله عليه و آله و سلم لا بمعاندة بل بنوع شبهة و فيه اشارة الى انه لا يكون له اصل في الشرع ايضا بل مجرد احداث بلا مناسبة شرعية اخذا من قوله صلى الله عليه و آله و سلم من احدث في امرنا هذا ما ليس منه فهو رد حيث قيده بقوله ما ليس منه • و انما قيل لا بمعاندة لان ما يكون بمعاندة فهو كفر • و الشبهة ما يشبه الثابت و ليس بثابت كادلة المبتدعين • و شيخ عبد الحق دهلوي در شرح مشكوة در باب الاعتصام بالكتاب و السنة فرموده بدانكه هرچه پيدا شده بعد از پيغمبر خدا صلى الله عليه و آله سلم بدعت است و آنچه موافق اصول و قواعد سنت اوست و يا قياس كرده شده است بران آنرا بدعت حسنه گويند و آنچه مخالف آن باشد بدعت سيئه و ضلالت خوانند و كليت كلّ بدعة ضلالةٌ محمول براين است • و بعضي بدعتها است كه واجب است چنانچه تعلم و تعليم صرف و نحو و لغت كه بدان معرفت آيات

و احاديث حاصل گردد و حفظ غرائب كتاب و سنت ممكن بود و ديگر چيزهائيكه حفظ دين و ملت بران موقوف بوده و بعضي بدعت مستحسن و مستحب است مثل بناي رباطها و مدرسها و مانند آنها • و بعضي بدعت مكروه مانند نقش ونگار كردن مساجد و مصاحف بقول بعض • و بعضي بدعت مباح مثل فراخي در طعامهاي لذيذه و لباسهاى فاخره بشرطيكه حلال باشند و باعث طغيان و تكبر و مفاخرت نشوند و همچنين مباحات ديگر كه در زمان آنحضرت صلى الله عليه و آله و سلم نبودند• و بعض بدعت حرام چنانكه مذاهب اهل بدع و اهواء برخلاف سنت و جماعت • و آنچه خلفاي راشدين كرده باشند اگرچه بآن معني كه در زمان آنحضرت صلى الله عليه و آله وسلم نبوده بدعت است و ليكن از قسم بدعت حسنه است بلكه درحقيقت سنت است زيراچه آنحضرت فرموده‌اند بر شما باد كه لازم گيريد سنت مرا و سنت خلفاي راشدين را رضي الله عنهم •

المبتدع هو لغة من ابتدع الامر اذا احدثه و شريعة من خالف اهل السنة اعتقادا كذا في جامع الرموز في بيان الجماعة و الامامة • و المبتدعون يسمون باهل البدع و اهل الاهواء ايضا فعلم مما ذكر ان الكافر لا يسمى مبتدعا • ثم المبتدع قد يكون مبتدعا ببدعة تتضمن الكفر كان يعتقد ما يستلزم الكفر سواء كان مما اتفق على التكفير بها كحلول الاله في علي رضى الله عنه او اختلف فى التكفير بها كالقول بخلق القرآن • وقد يكون ببدعة لا تتضمنه و الحكم في قبول الرواية عنهم و عدم قبولها عنهم يطلب من كتب الاصول في مباحث السنة •

الابداع فى اللغة احداث شيئ على غير مثال سبق • وفي اصطلاح الحكماء ايجاد شيئ غير مسبوق بالعدم و يقابله الصنع و هو ايجاد شيئ مسبوق بالعدم كذا ذكر شارح الاشارات في صدر النمط الخامس • قال الشيخ بن سينا فى الاشارات الابداع هو ان يكون من الشيئ وجود لغيره متعلق به فقط دون متوسط من مادة او آلة او زمان وما يتقدمه عدم زمانا لم يستغن عن متوسط • وقال شارحه هذا تنبيه على ان كل مسبوق بعدم فهو مسبوق بزمان و مادة و الغرض منه عكس نقيضه و هو ان كل مالم يكن مسبوقا بمادة و زمان فلم يكن مسبوقا بعدم • وتبين من اضافة تفسير الابداع اليه ان الابداع هو ان يكون من الشيئ وجود لغيره من غير ان يسبقه عدم سبقا زمانيا و عند هذا يظهر ان الصنع و الابداع يتقابلان على ما استعملهما الشيخ في صدر هذا النمط الخامس • ثم الابداع اعلى رتبة من التكوين و الاحداث فان التكوين هو ان يكون من الشيئ وجود مادي والاحداث ان يكون من الشيئ وجود زماني و كلواحد منهما يقابل الابداع من وجه و الابداع اقدم منهما لان المادة لا يمكن ان يحصل بالتكوين و الزمان لا يمكن ان يحصل بالاحداث لامتناع كونهما مسبوقين بمادة اخرى وزمان آخر فاذا التكوين والاحداث مترتبان على الابداع و هواقرب منهما الى العلة الاولى فهو اعلى رتبة منهما و ليس في هذا البيان موضع خطاب كما وهم انتهى • وقال

السيد السند في حاشية شرح خطبة الشمسية الابداع في الاصطلاح اخراج الشيئ من العدم الى الوجود بغير مادة انتهى • اقول و المراد بالعدم السابق على ذلك الشيئ المخرج هو السابق سبقا غير زماني فان المجردات قديمة عندهم فلا يخالف هذا ما سبق و يجيي ما يتعلق بهذا في لفظ التكوين في فصل النون من باب الكاف • وعند البلغاء هو ان يشتمل الكلام على عدة ضروب من البديع • قال ابن ابى الاصبغ ولم ار فى الكلام مثل قوله تعالى و قيل يا ارض ابلعي ماءك الآية فان فيها عشرين ضربا من البديع وهي سبع عشرة لفظة المناسبة التامة في ابلعي و اقلعي و الاستعارة فيهما و الطباق بين الارض و السماء و المجاز في قوله ياسماء فانه فى الحقيقة يا مطر و الاشارة في و غيض الماء فانه عبر به عن معان كثيرة لان الماء لايغيض حتى يقلع مطر السماء و يبلع ما يخرج منها من عيون الماء فينتقص الحاصل على وجه الارض من الماء و الارداف في واستوت والتمثيل في وقضي الامر والتعليل فان غيض الماء علة الاستواء وصحة التقسيم فانه استوعب اقسام الماء حالة تغيضه اذ ليس احتباس ماء السماء و الماء النابع من الارض و غيض الماء الذي يظهر على ظهرها و الاحتراس فى الدعاء لئلا يتوهم ان الغرق لعمومه مشتمل من لا يستحق الهلاك فان عدله تعالى يمنع ان يدعو على غير مستحق و حسن النسق و ايتلاف اللفظ مع المعنى و الايجاز فانه تعالى قص القصة مستوعبة باخصر عبارة و التسهيم لان اول الآية تدل على آخرها و التهذيب لان مفرداتها موصوفة بصفات الحسن وكل لفظة سهلة المخارج عليها رونق الفصاحة مع الخلو من البشاعة و عقادة التركيب و حسن البيان من جهة ان السامع لا يتوقف في فهم المعنى ولا يشكل عليه شيئ منه و التمكين لان الفاصلة مستقرة في محلها مطمئنة في مكانها غير قلقة ولا مستدعاة ولا انسجام • وزاد صاحب الاتقان ان فيها الاعتراض ايضا • و في جامع الصنائع و مجمع الصنائع ماهو قريب منه حيث وقع فيهما ابداع • و اختراع آنست كه معاني و تشبيهات نو انگيزد و چيزهاي نو از صنائع و غيره انگيخته خود پيدا كند و اين كلام كه مشتمل برچنين معاني و تشبيهات است اين را بديع و مخترع نامند •

البديع هو يطلق على اسم من اسماء الله تعالى و معناه المبدع فانه تعالى هوالذي فطر الخلائق بلا احتذاء مثال و قيل بديع في نفسه لا مثل له كذا في شرح المواقف و على كلام مشتمل على عدة ضروب من البديع كما عرفت و على علم من العلوم العربية و على العلوم الثلثة المعاني و البيان و البديع و قد سبق في المقدمة مستوفى •

البراعة فى اللغة التفوق يقال برع الرجل اذا فاق على اقرانه فى العلم و نحو ذلك و عند البلغاء هي الفصاحة على ما يجيي في فصل الحاء المهملة من باب الفاء • و براعة الاستهلال عندهم هو ان يشتمل اول الكلام على ماتناسب حال المتكلم فيه و يشير الى ما سيق الكلام لاجله انما سمي به لان الكلام الذي فيه هذه الصناعة له تفوق على غيره والاستهلال فى اللغة اول صوت المولود حين الولادة و بذلك يستدل على

حيوته فسمي به الكلام الذي يدل اوله على المقصود كخطبة المطول وخطبة ضابطة قواعد الحساب و نحو ذلك وبذلك يحسن الابتداء في الاتقان و من ذلك سورة الفاتحة التي هي مطلع القرآن فانها مشتملة على جميع مقاصده كما اخرج البيهقي في شعب الايمان حديثا انزل الله تعالى مائة و اربعين كتابا اودع علومها اربعة منها التورٰية والانجيل والزبور والفرقان ثم اودع علوم التورٰية و الانجيل و الزبور الفرقانَ ثم اودع علوم القرآن المفصلَ ثم اودع علوم المفصل فاتحةَ الكتاب فمن علم تفسيرها كان كمن علم تفسير جميع الكتب المنزلة * وقد وُجّه ذلك بان العلوم التي احتوى عليه القرآن و قامت به الاديان علم الاصول و مداره على معرفة الله و صفاته و اليه الاشارة برب العالمين الرحمن الرحيم و معرفة النبوات و اليه الاشارة بالذين انعمت عليهم و معرفة المعاد و اليه الاشارة بمالك يوم الدين و علم العبادات و اليه الاشارة بإياك نعبد و علم السلوك و هو حمل النفس على الاداب الشرعية و الانقياد لرب البرية و اليه الاشارة بإياك نستعين اهدنا الصراط المستقيم و علم القصص و هو الاطلاع على اخبار الامم السالفة و القرون الماضية ليعلم المطلع على ذلك سعادة من اطاع الله و شقاوة من عصاه و اليه الاشارة بقوله صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين فنبه في الفاتحة على جميع مقاصد القرآن و هذا هو الغاية في براعة الاستهلال مع ما اشتملت عليه من الالفاظ الحسنة و المقاطع المستحسنة و انواع البلاغة و كذلك اول سورة اقرأ فانها مشتملة على نظير ما اشتملت عليه الفاتحة من براعة الاستهلال لكونها اول ما نزل من القرآن فانها فيها الامر بالقراءة و البداءة باسم الله و فيه الاشارة الى علم الاحكام و فيها ما يتعلق بتوحيد الرب و اثبات ذاته و صفاته من صفة ذات و صفة فعل و في هذا الاشارة الى اصول و فيها ما يتعلق بالاخبار من قوله علم الانسان ما لم يعلم *

البضاعة بكسر الموحدة وفتح الضاد المعجمة المخففة پارهٔ مال كه بدست كسي بتجارت فرستند كذا في الصراح * و في بحر الرائق شرح كنز الدقائق في كتاب الشركة البضاعة ان يدفع المال لآخر ليعمل فيه على ان يكون الربح لرب المال ولا شيء للعامل اعلم ان دفع المال الى الغير ليتصرف فيه ذلك الغير دون رب المال على ثلثة اقسام * الاول ان يكون كل الربح لرب المال ولا شيء للعامل لكونه متبرعا في التصرف و العمل و هو البضاعة * و الثاني ان يكون كل الربح للعامل و هو القرض * و الثالث ان يكون الربح مشتركا بينهما على حسب ما شرطا و هو المضاربة هكذا في الهداية و غيرها و انما قلنا دون رب المال لانه لو كان شريكا مع العامل فهو شركة عقد منقسما على مفاوضة و عنان و وجوه و تقبل ويجيء تفصيلها في الشركة من فصل الكاف من باب الشين انشاء الله تعالى *

البيع بسكون المثناة التحتانية هو من لغات الاضداد فهو كالمبيع لغة يطلق غالبا على اخراج المبيع عن الملك بعوض مالي قصدا اي اعطاء المثمن و اخذ الثمن و يعدى الى المفعول الثاني

بنفسه و بحرف الجر تقول باعه الشيئ و باعه منه * و يقال ايضا على الشراء اي اخراج الثمن عن الملك بعوض مالي قصدا اي اعطاء الثمن و اخذ المثمن * و الشراء ايضا من الاضداد لانه يقال على البيع ايضا قال الله تعالى و شروه بثمن بخس اي باعوه و قوله تعالى و لبئس ماشروا به انفسهم الآية * و يقالان ايضا على ما اذا اعطي سلعة بسلعة كما في المفردات * وقال الامام التقي البيع و الشراء يقع في الغالب على الايجاب و الابتياع و الاشتراء على القبول لان الثلاثي اصل و المزيد فرع عليه و الايجاب اصل و القبول بناء عليه * و في الشرع مبادلة مال بمال بتراض اي اعطاء المثمن و اخذ الثمن على سبيل التراضي من الجانبين * فالفرق بين المعنى اللغوي و الشرعي انما هوبقيد التراضي على ما اختاره فخر الاسلام * و فيه ان التراضي لابد له من لغة ايضا فان الاخذ غصبا و اعطاء شيئ من غير تراض لايقول فيه اهل اللغة باعه * و ايضا يدخل في الحد الشرعي بيع باطل كبيع الخنزير و يخرج عنه بيع صحيح كبيع المكره هذا * وقيل المتبادر من المبادلة هي الواقعة ممن هو اهلها كما لا يخفى فخرج بيع المجنون و الصبي المحجور و السكران و الواقعة على وجه التملك و التمليك فخرج الرهن و على وجه الكمال و التابيد فخرج الهبة بشرط العوض فانه ليس بيعا ابتداء و الاجارة لعدم التابيد * و المراد بالمال ما يتناول المنفعة فدخل بيع حق المرور هذا كله خلاصة ما في فتح القدير و البرجندي و الدرر وجامع الرموز * التقسيم * في الدرر انواع البيع باعتبار المبيع اربعة لانه اما بيع سلعة بسلعة و يسمى مقايضة * او بيعها بثمن و يسمى بيعا لكونه اشهر الا نواع و قد يقال بيعا مطلقا * او بيع ثمن بثمن و يسمى صرفا * او بيع دين بعين و يسمى سلما * و باعتبار الثمن ايضا اربعة لان الثمن الاول ان لم يعتبر يسمى مساومة * او اعتبر مع زيادة و يسمى مرابحة * او بدونها و يسمى تولية * او مع النقص و يسمى وضيعة انتهى كلامه * و من البيوع ما يسمى بيع الحصاة و هو ان يقول البائع بعتك من هذه الا ثواب ما تقع هذه الحصاة عليه * و منها بيع الملامسة و هو ان يلمس ثوبا مطويا في ظلمة ثم يشتريه على ان لاخيار له اذا رآه كذا في شرح المنهاج فتاوى الشافعية * و في الهداية بيوع كانت في الجاهلية و هو ان يتساوم الرجلان على سلعة فاذا لمسها المشتري او نبذها اليه البائع او وضع المشتري عليها حصاة لزم البيع فالاول بيع الملامسة و الثاني المنابذة و الثالث القاء الحجر * و منها بيع المزابنة و هو بيع التمر على النخيل بتمر مجذوذ مثل كيله خرصا * و منها بيع المحاقلة و هو بيع الحنطة في سنبلها بحنطة مجذوذة مثل كيلها خرصا كذا في الهداية * و منها بيع الوفاء هو و بيع المعاملة واحد وكذا بيع التلجية كما في البزازية و هو ان يقول البائع للمشتري بعت بمالك علي من الدين على اني ان قضيت الدين فهو لي و انه بيع فاسد يفيد الملك عند القبض * و قيل ان بيع الوفاء رهن حقيقة ولا يطلق الانتفاع للمشتري الا باذن البائع و هو ضامن لما اكل و استهلك و للبائع استرداده اذا قضى دينه متى شاء * و قيل انه بيع جائز و يوفى

بالوعد كذا في السراجية و حواشيه ـ و في الخانية اختلفوا في البيع الذي يسميه الناس بيع الوفاء و البيع الجائز ـ قال عامة المشايخ حكمه الرهن و الصحيح ان العقد الذي جرى بينهما ان كان بلفظ البيع لايكون رهنا ثم ينظران ذكرا شرط الفسخ في البيع فسد البيع و ان لم يذكراه و تلفظا بلفظ البيع بشرط الوفاء او تلفظا بالبيع الجائز و عند هما هذا البيع عبارة عن بيع غير لازم او ان ذكرا البيع من غير شرط ثم ذكرا الشرط على وجه المواعدة فحكمه انه يجوز و يلزم الوفاء بالوعد و ان شئت زيادة على ما ذكرناه فارجع الى فتاوى ابراهيم شاهي ـ و منها بيع العينة و هو منهي و اختلف المشايخ في تفسير العينة قال بعضهم تفسيرها ان ياتي الرجل المحتاج الى آخر و يستقرضه عشرة دراهم و لايرغب المقرض على الاقراض طمعا في الفضل لاينااله في القرض فيقول ليس يتيسر علي الا قراض و لكن ابيعك هذا الثوب ان شئت باثني عشر درهما و قيمته في السوق عشرة لتبيع في السوق بعشرة فيرضى به المستقرض فيبيعه المقرض باثني عشر درهما ثم يبيعه المشتري في السوق بعشرة ليحصل لرب الثوب ربح درهمين و يحصل للمستقرض قرض عشرة و قال بعضهم تفسيرها ان يدخلا بينهما ثالثا فيبيع المقرض ثوبه من المستقرض باثني عشر درهما و يسلم اليه ثم يبيع المستقرض من الثالث الذي ادخلاه بينهما بعشرة و يسلم الثوب اليه ثم ان الثالث يبيع الثوب من صاحب الثوب و هو المقرض بعشرة و يسلم الثوب اليه و ياخذ منه العشرة و يدفعها الى طالب القرض فيحصل لطالب القرض عشرة دراهم و يحصل لصاحب الثوب عليه اثنا عشر درهما كذا في المحيط هكذا في فتاوى عالمگيري ـ **تقسيم آخر** ـ البيع باعتبار الصحة و عدمها اربعة لانه اما ان يكون مشروعا باصله و وصفه و مجاوره و هو البيع الصحيح و المراد باصل العقد ما هو من قوامه اعني احد العوضين و بالوصف ما هو من لوازمه اعني شرائطه و بالمجاور ما هو من عوارضه اعني صفاته المفارقة ـ و اما ان لايكون مشروعا باصله اصلا بان يكون قبح في احد العوضين و هو البيع الباطل كبيع ميتة و الخمر و الحر و نحوها ـ و اما ان يكون مشروعا باصله دون وصفه بان يكون القبح في شرائطه و لوازمه و هو البيع الفاسد كالبيع بشرط لايقتضيه العقد و فيه منفعة لاحد المتعاقدين او للمبيع اذا كان عبدا او امة و اما ان يكون مشروعا باصله و وصفه دون مجاوره بان يكون القبح في مقارناته و هو البيع المكروه كالبيع بعد اذان الجمعة بحيث يفوت السعي الى صلوة الجمعة هكذا في كتب الفقه ـ

فصل الغين المعجمة * البلاغة

عند اهل المعاني يطلق على معنيين احدهما بلاغة الكلام و تسمى بالبراعة و البيان و الفصاحة ايضا وهي مطابقة الكلام لمقتضى الحال مع فصاحته اي مع فصاحة ذلك الكلام كذا ذكر الخطيب في التلخيص ـ قيل لو قال الا اذا اقتضى الحال خلاف ذلك لكان احسن لان الحال قد يقتضي ما ينافي الفصاحة كالتعقيد في المعميات فحينئذ رعاية التطابق اولى من رعاية

الفصلحة اذ ارتفاع شان الكلام بالطباق لمقتضى الحال لكن بني الكلام على الكثير الشائع و لم يعتد بالقليل النادر • وقيل نمنع بلاغة الكلام المذكور و معنى مطابقة الكلام لمقتضى الحال يذكر في لفظ الحال في فصل اللام من باب الحاء • قيل خالف الخطيب السكاكي في اشتراط فصاحة الكلام • فقيل انه لا يشترط شيئ من فصاحة الكلام في البلاغة و ليس رجو ع البلاغة الى البيان لاشتراطها بالخلو عن التعقيد المعنوي بل لمعرفة انواع المجاز و الكناية و علاقتها لئلا يخرج فيها عن اعتبارات اللغة • وقيل انه لايشترط في البلاغة من الفصاحة سوى الخلوص عن التعقيد المعنوي • ثم قال الخطيب ولبلاغة الكلام طرفان احدهما اعلى اليه تنتهي البلاغة و هو الاعجاز و مايقرب منه اي من حد الاعجاز انتهى • اي الطرف الاعلى نو ع تحته صنفان كلام يعجز البشر عن الاتيان بمثله و هو حد الاعجاز و قريب من حد الاعجاز بان لا يعجز البشر لكن يعجز مقدار اقصر سورة عن الاتيان بمثله و كلاهما مندرج تحت حد الاعجاز لان حد الاعجاز هو حد الاعجاز عن الاتيان باقصر سورة و بهذا اندفع ما اورده المحقق التفتازاني من انه لامعنى لجعل حد الاعجاز و ما يقرب منه طرفا اعلى اذ المناسب ان يوخذ حقيقيا كالنهاية او نوعيا كالاعجاز انتهى • اذقد يوخذ نوعيا هو حد الاعجاز المعتبر شرعا و هو حد اعجاز اقصر سورة الا انه نبه على انه صنفان كلام يعجز نفسه و كلام يعجز مقدار سورة من جنسه • فان قيل ليست البلاغة سوى المطابقة لمقتضى الحال مع الفصاحة و علم البلاغة كافل باتمام هذين الامرين فمن اتقنه و احاط به لِمَ لا يجوز ان يراعيهما حق الرعاية فياتي بكلام هو في الطرف الاعلى ولو بمقدار اقصر سورة • قلت ان العلم لا يتكفل الا بيان الاحوال و اما الاطلاع على كميات الاحوال و كيفياتها و رعاية الاعتبارات بحسب المقامات فامر آخر • ثم قال و ثانيهما اسفل وهو ما اذا غير عنه الى مادونه التحق باصوات الحيوانات عند البلغاء و بينهما مراتب كثيرة انتهى • فان قلت يلتحق ما يشتمل على الدقائق البيانية باصوات الحيوانات • قلت اعتبار الوضوح و الخفاء في الدلالة بالنسبة الى المعاني و تلك المعاني ازيد من الدلالات الوضعية و ممايتعلق بعلم المعاني فرعاية البيان لاينفك عن رعاية المعاني • و ثانيهما بلاغة المتكلم وهي ملكة يقتدر بها على تاليف كلام بليغ اي لا يعجز بها عن تاليف كلام بليغ فالبلاغة بمعنييه اخص مطلقا من الفصاحة فكل بليغ كلاما كان او متكلما فصيح ولا عكس هذا خلاصة ما في الاطول و المطول والچلبي • وفي الاتقان في النوع الرابع و الستون مراتب الكلام المحمود متفاوتة • فمنها البليغ الرصين الجزل • ومنها الفصيح القريب السهل • ومنها الجائز الطلق الرسل فالاول اعلاها والثاني اوسطها والثالث ادناها فحازت بلاغة القرآن من كل قسم من هذه الاقسام حصة فانتظم لها بانتظام هذه الصفات نمط من الكلام يجمع بين صفتي الفخامة و العذوبة و هما على الانفراد في نعوتهما متضادان لان العذوبة نتاج السهولة و الجزالة و المتانة يعالجان نوعا من الزعورة فكان اجتماع الامرين في نظمه مع نبو كلواحد منهما عن الآخر فضيلة خص بها القرآن ليكون آية بينة لنبيه صلى الله عليه و آله و سلم •

البالغ في اللغة بمعنى رسنده و قال الفقهاء الغلام يصير بالغا بالاحتلام و الاحبال و الانزال والجارية تصير بالغة بالاحتلام والحيض والحبل فان لم يوجد شيئ فيهما فحين يتم لهما خمس عشرة سنة و به يفتى و قيل غير ذلك و ان شئت التفصيل فارجع الى جامع الرموز ونحوه * وقال الصوفية الانسان لا يصير بالغا الا اذ كمل فيه اربع صفات الاقوال و الافعال و المعارف و الاخلاق الحميدة فان كمال البلوغ يكون بالسن وحده وبلوغ الكمال يكون باربعة خصال و يجيي في لفظ الحر في فصل الراء من باب الحاء *

علم البلاغة هو علم المعاني والبيان وقد سبق في المقدمة *

المبالغة عند اهل العربية هي ان يدعى المتكلم بلوغ وصف في الشدة او الضعف حدا مستحيلا او مستبعدا ليدل على ان الموصوف بالغ في ذلك الوصف الى النهاية و هو ضربان احدهما المبالغة بالصيغة * و صيغ المبالغة فعلان و فعيل و فعال كرحمن و رحيم وتواب و نحو ذلك مما ذكر في كتب الصرف قال الزركشي في البرهان ان التحقيق ان صيغ المبالغة قسمان احدهما ما تحصل المبالغة فيه بحسب زيادة الفعل و الثاني بحسب تعدد المفعولات و لاشك ان تعددها لا يوجب للفعل زيادة اذ الفعل قد يقع على جماعة متعددين و على هذا تنزل صفاته تعالى و الا فلا تتصور المبالغة فيها لتناهيها في الكمال في نفس الامر لا بحسب ادعاء المتكلم و لهذا قال بعضهم في حكيم معنى المبالغة فيه تكرار حكمة بالنسبة الى الشرائع * قال في الكشاف المبالغة في التواب للدلالة على كثرة من يتوب عليه من عباده * و قد اورد بعض الفضلاء سوالا على قوله تعالى و الله على كل شيئ قدير و هو ان قديرا من صيغ المبالغة فيستلزم الزيادة على معنى قادر و الزيادة على معنى قادر محال اذ الايجاد من واحد لا يمكن فيه التفاضل باعتبار كل فرد فرد * و اجيب بان المبالغة لما تعذر حملها على كل فرد فرد وجب صرفها الى مجموع الافراد التي دل السياق عليها فهي بالنسبة الى كثرة المتعلق لاالوصف و ذكر برهان الرشيد ان صفات الله تعالى التي على صيغ المبالغة كلها مجاز لانها موضوعة للمبالغة ولامبالغة فيها و استحسنه الشيخ تقي الدين و الضرب الثاني المبالغة بالوصف ومنه قوله تعالى يكاد زيتها يضيئ ولو لم تمسسه نار و لايدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط كذا في الاتقان * و في المطول المبالغة تنحصر في ثلثة اقسام لان المدعى ان كان ممكنا عقلا و عادة فتبليغ كقول امرء القيس * شعر * فعادى عداء بين ثور و نعجة * دراكا و لم ينضح بماء فيغسل * ادعى ان هذا الفرس ادرك ثورا اي ذكرا من بقرالوحش و نعجة اي انثى منها في مضمار واحد ولم يعرق و هذا ممكن عقلا و عادة و ان كان ممكنا عقلا لا عادة فاغراق كقول الشاعر * شعر * ونكرم جارنا مادام فينا * و نتبعه الكرامة حيث مالا * الالف للاشباع ادعى ان جاره لا يميل عنه الى جانب الا و هو يرسل الكرامة و العطاء على اثره و هذا ممكن عقلا ممتنع عادة بل في زماننا يكاد يلحق بالممتنع عقلا * و ان لم يكن ممكنا لا عقلا و لا عادة فغلو و يمتنع ان يكون ممكنا

عادة ممتنعا عقلا • فائدة • اختلفوا في المبالغة • فقيل انها مردودة مطلقا لان خير الكلام ما خرج مخرج الحق • و قيل انها مقبولة مطلقا بل الفضل مقصور عليها لان احسن الشعر اكذبه و خير الكلام مابولغ فيه • وقيل منها مقبولة و منها مردودة وهو الراجح • فالمقبولة منها التبليغ و الاغراق و بعض اصناف الغلو وما سواها مردودة • و الاصناف المقبولة من الغلو ما ادخل عليه ما يقربه الى الصحة نحو لفظ يكاد في قوله تعالى يكاد زيتها يضيئ الآية • و منها ما تضمن نوعا حسنا من التخييل كقول ابي الطيب • شعر • عَقَدت سَنابكها عليها عِثْيَرا • لو تبتغي عَنَقا عليه اَمكَنا • ادعى ان الغبار المرتفع من سنابك الخيل قد اجتمع فوق رؤسها متراكما متكاثفا بحيث صار ارضا يمكن ان تسير عليها تلك الجياد و هذا ممتنع عقلا و عادة لكنه تخييل حسن • ومنها ما اخرج مخرج الهزل والخداعة كقولك • شعر • اسكر ذو بالامس ان عزمتَ على الشرب غدا ان ذا من العجب • ودرجامع الصنائع گويد مردود از غلو آنست كه محالي را ادعاء كند كه متضمن حسني ولطافتي نباشد مثاله • شعر • چون براندي سمند دولت را • بدو منزل رسيد پيش ازخويش • ودرمجمع الصنائع گويد از عيوب مدح مبالغة است كه از حد جنس ممدوح افراط كند يا تفريط مثال قسم اول • شعر • اي كائنات را بوجود تو افتخار • اي بيش ز افرينش كم ز آفريد گار • چه اين قسم مدح جز پيغمبر مارا عليه الصلٰوة و السلام نشايد و در حق غير آنحضرت هر كسي كه باشد تجاوز از حد مدح بود و ملحق است بهمين آنچه بر ترك ادب شرعي باشد چنانكه حكيم انوري گويد • شعر • بزرگواري كاندر كمال قدرت خويش • نه ايزد است چو ايزد بزرگ بي همتاست • مثال قسم دوم • شعر • شهي فرشته صفت خواجة محمد خلق • وحيد دهر ملك بود كف كريم جهان • چه جنس ملوك را خواجه و وحيد دهرمد حي قاصرباشد •

التبليغ على وزن التفعيل هو نوع من المبالغة كما عرفت •

فصل القاف * الباذق بالذال المعجمة هو ماء عنب طبخ فذهب منه اقل من النصف فان ذهب النصف يسمى المنصّف و ان ذهب الثلثان و بقي الثلث يسمى المثلث و يجيئ في لفظ الطلاء •

البرق بسكون الراء المهملة ضياء يخرج من السحاب قال الحكماء في سبب حدوثه ان الدخان ربما يخالط السحاب فيخرقه اما في صعوده بالطبع او عند هبوطه للتكاثف الحاصل بالبرد الشديد الواصل اليه فيحدث من خرقه له و مصاكته اياه صوت هو الرعد وقد يشتعل الدخان بقوة التسخين فلطيفه ينطفي سريعا و هو البرق و كثيفه لاينطفي حتى يصل الى الارض و هو الصاعقة كذا في المواقف و شرحه •

والبرق بفتحتين نزد صوفيه چيزيست كه ظاهر ميشود بنده را از لوامع نوري پس ميخواهد آن بنده را سوي قرب حق كذا في لطائف اللغات •

البارقة نزد صوفيه عبارتست از لائحة كه وارد ميشود بر سالك از جناب اقدس و بسرعت منقطع شود و اين اوائل كشف است كذا في لطائف اللغات •

البريق هو الشيئ المترقرق للجسم من غيره و يجيئ في لفظ الضوء في فصل الالف من باب الضاد المعجمة *

البندقة هو اسم ما يتحمل في المقعدة كالشياف ويطلق ايضا على درهم واحد وبعض الاطباء يجعلها مثقالا و بعضها اربعة دوانق و يقال ايضا على شيئ اكبر في هيئة البندقة و قد يطلق على البراز الذي يشتد جفافه و صلابته حتى صاربعرا وعلى طينة مدورة يرمى بها كذا في بحر الجواهر *

فصل الكاف * البابكية هي فرقة تلقب بالسبعية و يجيئ في فصل العين المهملة من باب السين المهملة *

فصل اللام * البتول بالفتح و بالمثناة الفوقانية هي العذراء المنقطعة عن الازواج و قيل المنقطعة الى الله عن الدنيا و اتصالها في العقبى و هي نعت فاطمة رضي الله تعالى عنها بنت النبي صلى الله عليه و آله وسلم كذا في الصراح و غيره *

البخيل بالفتح و الخاء المعجمة في اللغة نا بخشنده و در مجمع السلوك مي آرد بخيل آنست كه حقوق واجبه چون زكوة و نفقات و غير آن بجا نيارد و بعضي گويند بخيل آنست كه مال خود را بكسي ندهد و عارفان گويند بخيل آنست كه جان خود حق را ندهد *

البدل بسكون الدال المهملة مع فتح الباء و كسرها هو القائم مقام الشيئ و البديل مثله الأبدال و البُدلاء الجمع على ما في الصراح و المهذب و كذا البدل بفتحتين كما في قوله تعالى بئس للظالمين بَدَلا * و عند الصرفيين هو الحرف القائم مقام غيره * قال ابن الحاجب في الشافية الابدال جعل حرف مكان حرف غيره اى جعل حرف من حروف الابدال وهي حروف انصت يوم جد طاء زل فلا يرد نحو اظّلم فان اصله اظتلم جعل الظاء مكان تاء افتعل لارادة الادغام فانه لايسمى ذلك بدلا لما ان الظاء ليست من حروف الابدال * و قوله مكان حرف احتراز عن جعل حرف عوضا عن حرف في غير موضعه كهمزة ابن و اسم فانه لايسمى ذلك بدلا الا تجوزا ولذا لم يقل انه جعل حرف عوضا عن حرف آخر * و قوله غيره تاكيد لقوله حرف لدفع وهم ان رد اللام في نحو ابوي يسمى ابدالا و الحرف الاول اى الذي جعل مكانه غيره يسمى مبدلا منه و الحرف الثاني اي الذي جعل مكان غيره يسمى مبدلا و بدلا هكذا يستفاد من شروح الشافية * ثم الابدال اعم من الاعلال من وجه فان لفظ الاعلال في اصطلاحهم مختص بتغيير حروف العلة بالقلب او الحذف او الاسكان فيصدقان في قال و يصدق الابدال فقط في السادي فان اصله السادس و الاعلال فقط في يدعو و اعم مطلقا من القلب اذ القلب مختص في اصطلاحهم بابدال حروف العلة و الهمزة بعضها مكان بعض الا ان المشهور في غير الاربعة لفظ الابدال كذا ذكر الرضي و يجي في لفظ الاعلال ايضا في فصل اللام من باب العين * قال في الاتقان في نوع بدائع القرآن الابدال هو اقامة بعض

الحروف مقام بعض • و جعل منه ابن فارس فانفلق اي انفرق • و عن الخليل فجاسوا خلال الديار انه اريد فحاسوا فقامت الجيم مقام الحاء و قد قرئ بالحاء ايضا • وجعل منه الفارسي اني احببت حب الخيراي الخيل • و جعل منه ابوعبيدة الا مكاء وتصدية اي تصددة انتهى وهذا المعنى ليس عين المعنى الذي ذكره ابن الحاجب بل قريب منه لعدم الاشتراط ههنا بكون الحرف المبدل من حروف الابدال كما لا يخفى • و عند النحاة تابع مقصود دون متبوعه و لفظ التابع يتناول تابع الاسم و غيره لعدم اختصاص البدل بالاسم فانه يجوز ان يقع الاسم المشتق بدلا من الفعل نحو مررت برجل يضرب ضارب على ما في بعض حواشي الارشاد في بيان خواص الاسم و كذا يجوز ان يبدل الفعل من الفعل اذا كان الثاني راجحا في البيان على الاول كقول الشاعر، مصراع • متى تاتنا تلمم بنا في ديارنا • فان تلمم من الالمام و هو النزول بدل من تاتنا على مافي العباب و كذا يجوز ان يكون جملة مبدلة من جملة لها محل من الاعراب اولا بشرط كون الثانية اوفى من الاولى بتادية المعنى المراد كما ستعرف • ثم المراد بكونه مقصودا دون المتبوع ان يكون ذكر المتبوع اي المبدل منه توطية لذكره حقيقة او حكما كما في بدل الغلط فانه و ان لم يجعل توطية بل كان سبق لسان لكنه في حكم التوطية فانه في حكم الساقط فخرج من الحد النعت و التاكيد و عطف البيان لعدم كونها مقصودة و كذا العطف بالحرف لكون متبوعه مقصودا ايضا ولا يرد على التعريف المعطوف ببل لان متبوعه مقصود ابتداء ثم بداله شيئ فاعرض عنه ببل و قصد المعطوف فكلا هما مقصودان و انما لم نقل تابع مقصود بالنسبة الى آخره على ما قالوا لئلا يخرج عن التعريف بدل الجملة من الجملة • ثم البدل اقسام اربعة لان البدل لا يخلو من ان يكون عين المبدل منه بان يصدق على ما يصدق عليه المبدل منه اولا يكون و الثاني اما ان يكون بعض المبدل منه اولا يكون و الثاني اما ان يكون له بالمبدل تلبس ما او لم يكن فالاول بدل الكل وسماه ابن مالك في الالفية ببدل المطابق • قال الچلبي في حواشي المطول و هذه التسمية احسن لوقوعه في اسم الله تعالى نحو الى صراط العزيز الحميد الله فيمن قرأ بالجر فان المتبادر من الكل التجزي و هو ممتنع في ذات الله تعالى فلايليق هذا الاطلاق بحسن الادب و ان حمل الكل على معنى آخر • و الثاني بدل البعض نحو ضربت زيدا راسه • و الثالث بدل الاشتمال نحو اعجبني زيد علمه • و الرابع بدل الغلط • و بهذا اندفع اعتراض من يقول ان ههنا قسما خامسا و هو بدل الكل من البعض نحو نظرت الى القمر فلكه لان هذا من بدل الاشتمال اذ بدل الاشتمال هو ان يكون بينه و بين متبوعه ملابسة بغيرهما اي تكون تلك الملابسة بغير كون البدل كل المبدل منه او جزءه فيدخل فيه ما اذا كان المبدل منه جزءا من البدل و يكون ابداله منه بناء على هذه الملابسة كما في المثال المذكور و انما لم يجعل هذا البدل قسما خامسا و لم يسم ببدل الكل عن البعض لقلته و ندرته بل قيل بعدم وقوعه في كلام العرب و المثال موضوع • واعلم ان في اطلاق الملابسة يدخل بعض

افراد بدل الغلط نحو ضربت زيدا غلامه او حماره فالمراد بها ملابنسة بحيث توجب النسبة الى المتبوع النسبة الى الملابس اجمالا نحو اعجبني زيد علمه حيث يعلم ابتداء ان يكون زيد معجبا باعتبار صفة من صفاته لا باعتبار ذاته فتضمن نسبة الاعجاب الى زيد نسبة الى صفة من صفاته و كذا في سُلب زيد ثوبه بخلاف ضربت زيدا حماره او غلامه لان نسبة الضرب الى زيد تامة لايلزم في صحتها اعتبار غير زيد فيكون من باب بدل الغلط و كذا قولك بنى الامير وكيله من باب بدل الغلط لان شرط بدل الاشتمال ان لايستفاد هو من المبدل منه معينا بل يبقى النفس مع ذكر الاول منتظرة للبيان لاجمال الاول و ههنا الاول غير مجمل لانه يستفاد عرفا من قولك بنى الامير ان الباني هو وكيله * ثم انه لا يرد على الحصر بدل التفضيل نحو الناس رجلان رجل اكرمته و رجل اهنته فانه من قبيل بدل الكل اذ البدل انما هو المجموع * فان قلت يجوز ان يكون بدل البعض * قلت فحينئذ يحتاج الى الضمير ولم يُر بدل تفضيل ملفوظا بالضمير ولا محتاجا الى تقديره و ذلك آية كونه بدل الكل * فان قلت فاذا كان مجموع العاطفين بدل الكل فما رافع كل من الجزئين على انفراده مع انه غير بدل على هذا التقدير * قلت هو نظير قولهم هذا حلو حامض فان المجموع هو الخبر فكلواحد من الجزئين مرفوع و تحقيقه انهم ذكروا ان في مثل قولهم هذا حلوحامض اعتبر العطف أولا ثم جعل المجموع خبرا لان المقصود اثبات الكيفية المتوسطة بين الحلاوة و الحموضة لا اثبات انفسهما كما قاله البعض بناء على ان الطعمين امتزجا في جميع الاجزاء فعلى هذا القول يكون في كل من الحلو و الحامض ضمير المبتدأ و على ما ذكروه يكون في المجموع ضمير المبتدأ و ليس في شيئ من الجزئين ضمير ولا محذور في خلو الصفة عن الضمير اذا لم تكن مسندة الى شيئ كما فيما نحن فيه فان المسند هو مجموع الصفتين و كلواحد منهما جزء المسند فيجوز خلوها عن الضمير لانها حينئذ يكون بمنزلة الضاد من ضارب * ان قلت فينبغي ان لا يثنى و لايجمع و لايونث شيئ من الجزئين عند تثنية المبتدأ و جمعه و تانيثه * قلنا اجراء تلك الاحوال على الجزئين كاجراء الاعراب عليهما فان حق الاعراب اجراؤه على المجموع لكن لما لم يكن المجموع قابلا للاعراب اجري اعرابه على اجزائه وان شئت الزيادة على هذا فارجع الى عبدالغفور حاشية الفوائد الضيائية في بيان تعدد خبر المبتدأ * ثم بدل الغلط ثلثة اقسام غلط صريح محقق كما اذا اردت ان تقول جاءني حمار فسبقك لسانك الى رجل ثم تداركته فقلت حمار و غلط نسيان وهوان تنسى المقصود فتعمد ذكر ما هو غلط ثم تداركته بذكر المقصود فهذان النوعان لا يقعان في فصيح الكلام و ان وقع في كلام فحقه الاضراب عن المغلوط فيه بكلمة بل و غلط بدء وهو ان تذكر المبدل منه عن قصد ثم تتوهم انك غالط فيه و هذا معتمد الشعراء كثيرا مبالغة و تفننا وشرطه ان ترتقي من الادنى الى الاعلى كقولك هند نجم بدركانك و ان كنت متعمدا لذكر النجم تغلط نفسك و ترى انك لم تقصد الاتشبيها

بالبدر و ادعاء الغلط ههنا و اظهاره ابلغ في المعنى من التصريح بكلمة بل هكذا حقق السيد السند في حاشية المطول في توابع المسند اليه * اعلم انه قد تكون جملة مبدلة من جملة بمنزلة بدل الكل نحو اتبعوا المرسلين اتبعوا من لايسألكم اجرا وهم مهتدون و قد تكون بمنزلة بدل البعض نحو امدكم بما تعملون امدكم بانعام و بنين و جنات و عيون الآية فان الغرض من استعماله التنبيه على نعم الله تعالى و الثاني اوفى بتادية لدلالته على النعم بالتفصيل من غير احالة على علم المخاطبين المعاندين فوزانه وزان وجهه في اعجبني زيد وجهه لدخول الثاني في الاول فان ما تعملون يشتمل الانعام والبنين و الجنات و غيرها و قد تكون بمنزلة بدل الاشتمال نحو قول الشاعر * شعر * اقول له ارحل لا تقيمن عندنا * و الا فكن في السر و الجهر مسلما * فان الغرض من قوله ارحل كمال اظهار الكراهة لاقامة المخاطب * و قوله لا تقيمن عندنا اوفى بتادية لدلالته عليه بالمطابقة مع التاكيد الحاصل بالنون فوزانه و زان حسنها في اعجبني الدار حسنها لان عدم الاقامة مغاير للارتحال و غير داخل فيه مع ما بينهما من الملابسة و الملازمة هكذا في المطول و الاطول و ظهر من هذا ان اقسام البدل المذكورة لاتجري في الجمل حقيقة بل على سبيل التشبيه * فائدة * البدل في باب الاستثناء يخالف سائر الابدال من وجهين * الاول عدم احتياجه الى الضمير العائد الى المبدل منه مع وجوبه في بدل البعض و الاشتمال و انما لم يحتج لان الاستثناء المتصل يفيد ان المستثنى جزء من المستثنى منه فيكون الاتصال قائما مقام الضمير * والثاني مخالفته للمبدل منه في الايجاب و السلب مع وجوب الاتفاق في غير باب الاستثناء كذا ذكر الفاضل الجلبي في حاشية المطول * و عند المحدثين هو الوصول الى شيخ شيخ احد المصنفين من غير طريقه كذا في شرح النخبة و يسمى البدل بالابدال ايضا * و في الاتقان في النوع الحادي و العشرين العلو بالنسبة الى رواية احد الكتب الستة تقع الموافقات و الابدال و المساوات و المصافحات فالموافقة ان يجتمع طريقه مع احد اصحاب الكتب الستة في شيخه و يكون مع علو على ما لو رواه من طريقه و قد لا يكون و البدل ان يجتمع معه في شيخ شيخه فصاعدا و قد يكون ايضا بعلو و قد لا يكون و المساواة ان يكون بين الراوي و النبي صلى الله عليه و سلم الى شيخ احد اصحاب الكتب و المصافحة ان يكون اكثر عددا منه بواحد و مثاله يذكر في لفظ الموافقة في فصل القاف من باب الواو *

الابدال بكسر الهمزة بدل كردن و التبديل مثله و قيل التبديل تغيير الشيء عن حاله و الابدال جعل شيء مكان آخر هكذا في بعض كتب اللغة و قد عرفت معناه عند الصرفيين و اهل العربية و كذا عند النحاة منهم فان حاصل معناه ايراد الشيء بدلا عن شيء سواء كان ذلك الشيء المبدل حرفا او كلمة * و اما معناه عند المحدثين فهو ان يبدل راو براو آخر او اسناد باسناد آخر من غير ان يلاحظ معه تركيب بمتن آخر كما يستفاد من شرح شرح النخبة و يجيء ايضا في لفظ القلب في فصل الباء

الموحدة من باب القاف * و يطلق ايضا عند هم علي البدل كما عرفت * و اما عند المهندسين فهو اعتبار نسبة المقدم الى المقدم و التالي الى التالي و يجيء في لفظ النسبة في فصل الباء الموحدة من باب النون *

التبديل لغة هو الابدال و قيل غيره و قد عرفت * و عندالاصوليين هو النسخ كما يجيء في فصل الخاء المعجمة من باب النون * و عند اهل البديع هو العكس و يجيء في فصل السين المهملة من باب العين المهملة * و عند اهل التعمية وضع حرف بلا توسط عمل التصحيف چون اسم خليل درين بيت * بيت * خلقي شده چاك دامن ازگل روی * کو باد که آورد ازان گل رو بوی * كذا في بعض الرسائل المنسوب الى المولوي الجامي * و در جامع الصنائع گويد معماي مبدل آنست كه لفظي آرد كه چون معنى آنرا بزبان ديگر بدل كند نامي خيزد كه مطلوب باشد چون نام شمس درين بيت * بيت * گفتند كه معشوق كدام است ترا * گفتم آنكس كه آفتابش خوانند * چرا كه چون آفتاب را بعربي برند شمس شود ليكن اينجا قرينه بربدل نيست اگر قرينه بربدل هم ذكر كنند بهتر آيد مثاله * رباعي * شب خواجه ابوبكر بديدم در راه * گفتم كه شوم ز سرّ نامت آگاه * مارا چو ز درهای عرب بيرون برد * بر عكس سوار شد بتازي ناگاه * يعني درها بعربي ابواب بود و ماء آب و هرگاه كه از ابواب آب برود ابوماند و سوار بعربي ركب بود چون ركب را معكوس كنند بكر شود *

مبادلة الراسين نزد بعضي بلغا آنست كه دو لفظ متجانس در كلام آرند كه در اول حروف مختلف باشند چون سلام و كلام و سلامت و ملامت و اين از مخترعات حضرت اميرخسرو دهلوي است كذا في جامع الصنائع *

الأبدال بفتح الالف جمع البدل و البديل وكذا البدلاء بالضم علي ما عرفت * و مولوي عبد الغفور در حاشية نفحات مي‌آرد لفظ ابدال در عرف صوفيه مشترك لفظي است تارة اطلاق ميكنند بر جمعي كه تبديل كرده اند صفات ذميمه را بصفات حميده و عدد ايشان منحصر نيست و تارة اطلاق ميكنند بر عددي معين و بر تقدير اطلاق بر عدد معين بعضي بر چهل شخص اطلاق ميكنند كه ايشان را اشتراك است در صفت مخصوص و بعضي بر هفت اطلاق ميكنند و ازين بعض بعضي بر ايىنند كه اوتاد از ابدال خارج اند وبعضي گويند كه اوتاد از جملة ابدال اند و دو ديگر از ابدال امامان اند كه وزيران قطب اند وديگري قطب است * و اين هفت تن را ابدال بنابر آن گويند كه چون يكي ازينها برود ديگري كه بحسب مرتبه فرو تر ازو بود بجاي او نشيند و حفظ مرتبة وي كند * و بعضي ميگويند كه تسمية ايشان بابدال ازانجهت است كه حق سبحانه تعالى ايشان را قوتي داده كه چون خواهند بجائي روند و بنابر باعثي خواهند كه صورت ايشان درين موضع بود شخصي مثالي بر صورت خود دران موضع بگذارند بدل

خود • اما جماعتي که بدل ایشان شخصي مثالي پيدا شود بي ارادهٔ ایشان آنهارا ابدال نگويند وبسياري از اوليا چنين باشند انتهی • و في بعض التفاسير سُئِل ابوسعيد عن الاوتاد و الابدال ايهما افضل فقال الاوتاد فقيل كيف فقال لان الابدال ينقلبون من حال الى حال و يبدلون من مقام الى مقام • و الاوتاد بلغ بهم النهاية و ثبتت اركانهم فهم الذين بهم قوام العالم و هم في مقام التمكين • و در مرآة الاسرار ميگويد قال رسول الله صلى الله عليه وآله و سلم بدلاء امتي سبعة هفت بدلاء در هفت اقليم ميمانند انكه در اقليم اول است بر قلب ابراهيم عليه السلام است و نام او عبد الحي و آنكه در دوم است بر قلب موسى است عليه السلام و نام او عبد العليم و آنكه در سيوم است بر قلب هارون است عليه السلام و نام او عبدالمريد و آنكه در چهارم است نام او عبد القادر است و او بر قلب ادريس است عليه السلام و آنكه در پنجم است بر قلب يوسف است عليه السلام و نام او عبد القاهر و آنكه در ششم است بر قلب عيسى است عليه السلام نام او عبد السميع و آنكه در هفتم است بر قلب آدم است عليه السلام و نام او عبد البصير و اين هفتم ابدال خضراست و ظيفهٔ ايشان مدد خلائق است وهمه عارف بمعارف و اسرار الهي كه در كواكب سبعه است الله تعالى در ايشان همه تاثير داده است • و در ابدال از هفت مذكور يعني عبدالقاهر و عبد القادر در هر ولايتي و يا بر هر قومي كه قهر نازل شود نامزد ميشوند وسبب مقهوري آن قوم و ولايت اقدام ايشان باشد وچون يكي ازينها بميرد يكي را از عالم ناسوت كه صوفي باشد بجايش نصب كنند و بنام آن ميرنده بخوانند اي محبوب سيصد و پنجاه و هفت ديگر اند از ابدال و همه دركوه ساكن و خوراك ايشان برگ سلم و ديگردرختان است و ملخ بيابان و با كمال معرفت مقيد اند سيري و طيري ندارند و سيصد ازين بر قلب آدم اند قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم ان الله خلق ثلثمائة نفس قلوبهم على قلب آدم و له اربعون قلوبهم على قلب موسى و له سبعة قلوبهم على قلب ابراهيم وله خمسة قلوبهم على قلب جبرئيل وله ثلثة قلوبهم على قلب ميكائيل وله واحد قلبه على قلب محمد عليه و عليهم الصلوٰة و السلام چون اين بميرد از سه تن يكي را بجايش رسانند و چون از سه يكي بميرد از پنج يكي را بجايش رسانند و چون از پنج يكي بميرد از هفت يكي را بجايش رسانند و چون از هفت يكي بميرد از چهل يكي را بجايش رسانند و چون از چهل يكي ميرد از سيصد يكي را بجايش رسانند و چون از سيصد يكي ميرد يكي از زهاد كه صوفي سيرت باشد بجايش رسانند و اين جمله بدلاء بترتيب مذكور فيض از قطب ابدال ميگيرند كه دل او بر دل اسرافيل است اي محبوب بدلاء چهار صد و چهار اند سيصد و شصت و چهار را ذكر كرديم و چهل ديگر اند كما قال عليه الصلوٰة و السلام بدلاء امتي اربعون رجلا اثنا عشر بالشام و ثمان و عشرون بالعراق • و در لطائف اشرفي گويد حضرت رسالت پناه صلى الله عليه و آله و سلم عالم را دو قسم كرده نصف شرقي و نصف غربي و از عراق نصف شرقي

خواسته چنانچه خراسان و هندوستان و ترکستان و سائر بلاد شرقي در عراق داخل اند و از شام نصف غربي خواسته چون شام و بلاد مصر و سائر بلاد غربي پس فيض اين چهل تن مذکور بر تمام عالم ناشي است و اکثر اين چهل تن بدلاء را چهل ابرار خوانند *

البطلان بالضم و سكون الطاء المهملة خلاف الحق كذا في الصراح و يجي مفصلا في فصل القاف من باب الحاء المهملة * و عند الفقهاء من الحنفية هو كون الفعل بحيث لايوصل الى المقصود الدينوي اصلا و ذلك الفعل يسمى باطلا و لذا قالوا الباطل ما لايكون مشروعا باصله و لا بوصفه * و عند الشافعية اعم من ذلك لانه يشتمل الفساد ايضا فانهم يسمون ما ليس بصحيح باطلا و يقولون بترادف الباطل و الفاسد و يجي كل ذلك مستوفى في لفظ الصحة في فصل الحاء المهملة من باب الصاد المهملة و لفظ الفساد في فصل الدال من باب الفاء * و الباطل عند الصوفية عبارة عما سوى الحق كما في كشف اللغات وغيره *

البلة بحركات الموحدة و باللام المشددة هي الرطوبة على ما في الصراح و اختلفت عبارات العلماء في تفسيرها فقال شارح الاشارات انه ذكر الشيخ في الشفاء ان البلة هي الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم كما ان الانتقاع هي الغريبة النافذة الى باطنه و الجفاف عدم البلة عما من شانه ان يبتل و قال في شرح حكمة العين ما حاصله ان الجسم اما ان يقتضي طبيعته النوعية كيفية الرطوبة اولا فالاول الرطب و الثاني اما ان يلتصق به جسم رطب اولا يلتصق به جسم رطب و الاول هو المبتل ان التصق بظاهره فقط غير غائص فيه كالحجر في الماء و المنتقع ان كان غائصا فيه كالخشب في الماء و الثاني اي الذي لا تقتضي طبيعته الرطوبة و لم يلتصق به جسم رطب هو الجاف و مثاله ظاهر وقيل مثاله الزيبق فالجفاف على هذا هو عدم مقارنة جسم متكيف بالرطوبة الى جسم لا تقتضي طبيعته الرطوبة فهو على هذ التفسير غير محسوس و بينه و بين البلة تقابل العدم و الملكة انتهى * و قال السيد السند في حاشية شرح الطوالع في الاجسام ما هو رطب الجوهر كالماء فان صورته النوعية تقتضي كيفية الرطوبة في مادته و مبتل و هو الذي جرى على ظاهر ذلك الجوهر و التصق به او نفذ في جوفه ايضا و لم يفده لينا و ذلك الجوهر حينئذ يسمى بلة و منتقع و هو الذي نفذ في اعماق ذلك الجوهر و افاده لينا * و الرطوبة تطلق على البلة الجارية على سطوح الاجسام و هي بهذا المعنى جوهر لا من الكيفيات الملموسة * و تطلق ايضا على الكيفية الثابتة لجوهر الماء و قال في شرح المواقف الرطب هو الذي تكون صورته النوعية مقتضية لكيفية الرطوبة و المبتل هو الذي التصق بظاهر ذلك الجسم الرطب و المنتقع هو الذي نفذ ذلك الرطب في عمقه و افاده لينا * فالبلة هو الجسم الرطب الجوهر اذا جرى على ظاهر جسم آخر * و الجفاف عدم البلة عن شيء هي من شانه * و قد تطلق كل من البلة و الرطوبة بمعنى الآخر انتهى فظاهر هذه العبارة و كذا عبارة شرح الاشارات تدل على

ان المبتذل اعم من المنتقع و ما في شرح حكمة العين و حاشية الطوالع يدل على انهما متباينان *

البوال بالضم علة توجب كثرة البول يقال اخذه البوال *

البولتان هي ان تقطر من العينين في كل قليل من الزمان قطرات من الماء ثم تنقطع كذا في بحر الجواهر *

فصل الميم * البرسام بالكسر كما في الينابيع او بالفتح كما في التهذيب عند الاطباء و يسمى بالجرسام ايضا هو الورم الذي يعرض للحجاب الذي بين الكبد و المعدة كذا قال الشيخ نجيب الدين * و قال نفيس الملة و الدين انه قد خالف جمهور القوم في تعريف هذا المرض الذي هو بين الكبد و القلب و اما للحجاب الحائل بين المعدة و الكبد فمما لم يقل به احد من الفضلاء غير الطبري كذا في بحر الجواهر *

البراهمة هم قوم من منكري الرسالة على ما في بعض شروح الحسامي * قال صاحب الانسان الكامل هم قوم يعبدون مطلقا لا من حيث نبي و رسول بل يقولون انه ما في الوجود شيء الا و هو مخلوق لله تعالى فهم معترفون بالوحدانية لكنهم ينكرون الانبياء و الرسل مطلقا فعبادتهم للحق نوع من عبادة الرسل قبل الارسال و هم يزعمون انهم اولاد ابراهيم عليه السلام و يقولون ان لنا كتابا كتبه ابراهيم عليه السلام من نفسه من غير ان يقول انه من عند ربه فيه ذكر الحقائق و هو خمسة اجزاء * فاما اربعة اجزاء فانهم يبيحون قراءتها لكل احد * و اما الجزء الخامس فانهم لا يبيحونه الا للآحاد منهم لبعد غوره و قد اشتهر بينهم ان من قرء الجزء الخامس لابد ان يؤل و يرجع امره الى الاسلام فيدخل في دين محمد و هذه الطائفة اكثر ما يوجد في بلاد الهند ثم ناس منهم يتزيّئون بزيهم و يدعون انهم براهمة و ليسوا منهم و هم معروفون بينهم بعبادة الوثن فمن عبد منهم الوثن فلايعدّ من هذه الطائفة *

البلغم هو عند الاطباء نوع من الاخلاط و هو قسمان اما طبيعي و هو الذي يصلح لان يصير دما و كانه دم قاصر عن تمام النضج و اما غير طبيعي و هو خمسة اصناف الحلو و المالح و العفص و التفه و الحرفة * و في بحر الجواهر البلغم الطبيعي هو خلط بارد رطب ابيض اللون مائل الى الحلاوة و البلغم المائي هو الرقيق المستوى القوام و البلغم الزجاجي هو الثخين الذي يشبه الزجاج الذائب و البلغم المخاطي هو الغليظ الذي يختلف قوامه و البلغم الخام هو الرقيق الذي يختلف قوامه *

البهشمية هي فرقة من المعتزلة من اصحاب ابي هاشم انفرد ابوهاشم عن ابيه بامكان استحقاق الذم و العقاب بلا معصية مع كونه مخالفا للاجماع و الحكمة وبانه لا توبة عن كبيرة مع الاصرار على غيرها عالما بقبحه و لا توبة مع عدم القدرة * ولا يتعلق علم واحد بمعلومين على التفصيل و لله تعالى احوال لا معلومة ولا مجهولة ولا قديمة ولا حادثة كذا في شرح المواقف *

البهيمة في اللغة ما له اربع قوائم و الجمع البهائم * و في جامع الرموز في كتاب الشرب البهيمة

ما لانطق له و ذلك لما في صورته من الابهام لكن خص التعارف بما عدا السباع و الطير كما في المضمرات *

المبهم بالفتح فرو بسته و پوشيده على ما في كنز اللغات * و عند النحاة يطلق على اشياء * احدها لفظ فيه ابهام وضعا و يرفع ابهامه بالتمييز و بهذا المعنى يستعمل في التمييز * و ثانيها احد قسمي الظرف المقابل للموقت و يجيئ في فصل الفاء من باب الظاء المعجمة * و ثالثها احد قسمي المصدر المقابل للموقت و يجيئ في المفعول المطلق في فصل الفاء من باب اللام * و رابعها اسم كان متضمنا للاشارة الى غير المتكلم و المخاطب من غير اشتراط ان يكون سابقا في الذكر البتة فلايرد المضمر الغائب لاعتبار ذلك الاشتراط فيه * ثم المبهم بهذا المعنى على نوعين لانه ان كان بحيث يستغني عن قضية فهو اسم الاشارة او لايستغني فهو الموصول و القضية التي بها يتم ذلك الموصول تسمى صلة و حشوا كما في اللباب و الضوء شرح المصباح * و عند الاصوليين هو المجمل و يجيئ في فصل اللام من باب الجيم * و عند المحدثين هو الراوي الذي لم‌يذكر اسمه اختصارا و هذا الفعل اي ترك اسم الراوي يسمى ابهاما كقولك اخبرني فلان او شيخ او رجل او بعضهم او ابن فلان * و يستدل على معرفة اسم المبهم بوروده من طريق آخر و لايقبل حديث المبهم ما لم‌يسمّ و كذا لا يقبل خبره و لوابهم بلفظ التعديل كان يقول الراوي عنه اخبرني ثقة على الاصح كذا في شرح النخبة و حواشيه * و في الارشاد الساري شرح البخاري اعلم انه قد يقع المبهم في الاسناد كان يقول اخبرني فلان و قد يقع المبهم في المتن كما في حديث ابي سعيد الخدري في ناس من اصحاب النبي صلى الله عليه و سلم مرّوا بحيّ فلم يضيفوهم فلدغ سيدهم فرقاه رجل منهم فان الراقي هو ابوسعيد الراوي المذكور *

فصل النون * البدن بفتح الباء و الدال المهملة الجسد سوى الرأس كما في القاموس و قال الجوهري البدن الجسد و عليه اصطلاح السالكين * قال في مجمع السلوك البدن في اصطلاح السالكين هو الجسم الكثيف *

البرهان بالضم و سكون الراء المهملة بيان الحجة و ايضاحها على ما قال الخليل * و قد يطلق على الحجة نفسها و هي التي يلزم من التصديق بها التصديق بشيء * و اهل الميزان يخصونه بحجة مقدماتها يقينية كذا في البرجندي شرح مختصر الوقاية * و البرهان عند الاطباء هو الطريق القياسي الذي يليق بالطب لا المولف من اليقينيات كذا في بحر الجواهر * ثم البرهان الميزاني اما برهان لِمّ و يسمى برهانا لميّا و تعليلا ايضا او برهان إنّ و يسمى برهانا انّيا و استدلالا ايضا لان الحد الاوسط في البرهان لابد ان يكون علة لنسبة الاكبر الى الاصغر في الذهن اي علة للتصديق بثبوت الاكبر للاصغر فيه فان كان مع ذلك علة بوجود تلك النسبة في الخارج ايضا فهو برهان لمي لانه يعطي اللمية في الخارج و الذهن كقولنا هذا متعفن الاخلاط و كل متعفن الاخلاط فهو محموم فهذا

محموم نتعفن الاخلاط كما انه علة لثبوت الحمى في الذهن كذلك علة لثبوتها في الخارج * و ان لم يكن علة لوجودها في الخارج بل في الذهن فقط فهو برهان انّي لانه مفيد انّية النسبة في الخارج دون لميتها كقولنا هذا محموم و كل محموم متعفن الاخلاط فهذا متعفن الاخلاط فالحمى و ان كانت علة لثبوت تعفن الاخلاط في الذهن الا انها ليست علة له في الخارج بل الامر بالعكس * و الحاصل ان الاستدلال من المعلول على العلة برهان اني و عكسه برهان لمي و صاحب البرهان يسمى حكيما هذا خلاصة ما في شرح المطالع و شرح الشمسية و حواشيه و شرح المواقف * و قال صاحب السلم الاوسط ان كان علة للحكم في الواقع فالبرهان لمي و الا فاني سواء كان معلولا اولا و الاستدلال بوجود المعلول على ان له علة ما كقولنا كل جسم مولف و لكل مولف مولِّف لمي و هو الحق فان المعتبر في برهان اللم علية الاوسط لثبوت الاكبر للاصغر لا لثبوته في نفسه و بينهما بون انتهى بقي ههنا ان القياس المشتمل على الا وسط هو الاقتراني اذ لاوسط في غير الاقتراني اصطلاحا فتخصيص البرهان بالاقترانيات ليس على ما ينبغي الا ان يقال المراد بالاوسط نسبة الاوسط الى الاصغر وما في حكمها مما يتضمنه القياس الاستثنائي على ما قال ابو الفتح في حاشية تهذيب المنطق * اعلم ان لبعض البراهين اسماء كبرهان التطبيق و البرهان السلمي و الترسي و العرشي و برهان التضايف و برهان المسامة *

برهان التطبيق و يجيء بيانه في لفظ التسلسل في فصل اللام من باب السين المهملة و كذا برهان التضايف و برهان العرشي يجيء هناك ايضا *

البرهان السلمي قالوا الابعاد متناهية للبرهان السلمي و هو ان نفرض ساقي مثلثين خرجا من نقطة واحدة كيف اتفق اي سواء كان الانفراج بقدر الامتداد او ازيد او انقص فللانفراج الى الساقين نسبة محفوظة بالغا ما بلغ فلو ذهب الساقان الى غير النهاية لكان ثمه بعد متناه هو الامتداد الاول نسبته الى غير المتناهي و هو الامتداد الذاهب الى غير النهاية نسبة المتناهي و هو الانفراج الاول الى المتناهي و هو الانفراج بينهما حال ذهابهما الى غير النهاية هذا خلف لانه يلزم انحصار مالا يتناهى بين الحاصرين اذ الانفراج لابد ان يكون متناهيا لكونه محصورا بين حاصرين و هما الساقان مثلا اذا امتد الساقان عشرة اذرع و كان الانفراج بينهما حينئذ ذراعا فاذا امتدا عشرين كان الانفراج ذراعين قطعا و اذا امتدا ثلثين كان الانفراج ثلثة اذرع و هكذا و هذا معنى نسبة الانفراج اليهما و حينئذ يكون نسبة المتناهي و هو الامتداد الاول اعنى العشرة الى غير المتناهي و هو امتداد الخطين الذاهب الى غير النهاية كنسبة المتناهي هو الانفراج الاول اعنى الذراع الواحد الى المتناهي و هو الانفراج بينهما حال ذهابهما الى غير النهاية لما مر ان نسبة الامتداد الى الامتداد كنسبة الانفراج الى الانفراج و هذا خلف لان نسبة المتناهي الى المتناهي معينة و يستحيل ذلك بين المتناهي و غير المتناهي هذا هو البرهان السلمي على

الاطلاق و اما مع زيادة التلخيص فهو انا نفرض من نقطة مّا خطين ينفرجان بحيث يكون الانفراج بينهما بقدر الامتداد فاذا ذهبا الى غير النهاية كان البعد بينهما غير متناه ايضا بالضرورة و اللازم باطل لانه محصور بين حاصرين والمحصور بين حاصرين يمتنع ان لا يكون له نهاية ضرورة •

البرهان الترسي قالوا في اثبات تناهي الابعاد ايضا انا نقسم جسما على هيئة الدائرة و ليكن ترسا بستة اقسام متساوية بان يقسم اولا محيط دائرته الى ست قطع متساوية ثم يوصل بين النقطة المقابلة بخطوط متقاطعة على مركزه فيقسم حينئذ على اقسام ستة متساوية يحيط بكل قسم منها ضلعان ثم نخرج الاضلاع كلها الى غير النهاية ثم نردد في كل قسم فنقول هو في عرضه اما غير متناه فينحصر مالايتناهى بين حاصرين و اما متناه فكذا الكل متناه ايضا لانه ضعف المتناهي الذي هو احد الاقسام بست مرات •

برهان المسامة قالوا لو وجد بعد غير متناه و لو من جهة واحدة فلنا ان نفرض من مبدأ معين خطا غير متناه وخطا آخر متناهيا موازيا له ثم يميل الخط المتناهي بحركة مع ثبات احد طرفيه الذي في جانب المبدأ من الموازاة مائلا الى جهة الخط الغير المتناهي فيسامه اي يلاقيه بالاخراج ضرورة و المسامة حادثة لانها كانت معدومة حال الموازاة فلها اول اذ كل حادث كذلك و هي اي مسامته اياه بنقطة لان تقاطع الخطين لايتصور الا عليها فيكون في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول نقطة المسامة و انه محال اذ مامن نقطة تفرض على الخط الغير المتناهي الا و المسامة مع ما قبلها اي فوقها من جانب لا تناهي الخط قبل المسامة معها لان المسامة مع اية نقطة تفرض انما تحصل بزاوية مستقيمة الخطين عند الطرف الثابت من الخط المتناهي فاحد الطرفين هو مبدء المتناهي مفروضا على وضع الموازاة و الآخر هو بعينه ايضا لكن حال كونه على وضع المسامة • و الزاوية تقبل القسمة الى غير النهاية و كلما كانت الزاوية اصغر كانت المسامة مع النقطة الفوقانية فلم تكن تلك النقطة الاولى اول نقطة المسامة فلا يمكن ان يوجد هناك ماهو اول نقطة المسامة • و تلخيصه انه لو وجد بعد غير متناه لامكن المفروض المذكور و اللازم باطل لانه مستلزم اما لامتناع المسامة او لوجود نقطة هي اول نقطة المسامة و القسمان باطلان و ان شئت تفصيل الجميع فارجع الى شرح المواقف في موقف الجوهر في بيان تناهي الابعاد •

الباطنية بالطاء المهملة هي السبعية و يجيئ في فصل العين المهملة من باب السين المهملة وتطلق ايضا على المشبهة المبطلة بالصوفية و يجيئ في فصل الفاء من باب الصاد المهملة و تسمى اباحية و صاحبية ايضا •

البستان هو كل ارض يحيطها حائط و فيها نخيل متفرقة و اعناب و اشجار يمكن زراعة ما بين الاشجار فان كانت الاشجار ملتفة لا يمكن زراعة ارضها فهي كرم كذا في الكافي في بيان ما يجب فيه الخراج و العشر و هكذا في درر الاحكام و جامع الرموز •

المبطون بالطاء المهملة ايضا لغة من يشتكي بطنه • و في الطب من به اسهال يمتد اشهرا بسبب ضعف المعدة كذا في بحر الجواهر •

البنانية بالنون فرقة من غلاة الشيعة أتباع بنان بن سمعان قال بنان خذله الرحمان ان الله على صورة انسان و يهلك كله الا وجهه لقوله تعالى لا يبقى الا وجه ربك ذي الجلال و الا كرام • و روح الله حلت في علي ثم في ابنه محمد بن الحنفية ثم في ابنه ابي هاشم ثم في بنان لعنة الله على هذا الشيطان كذا في شرح المواقف •

البيان بالياء المثناة التحتانية لغة الفصاحة يقال فلان ذو بيان اي فصيح و هذا ابين من فلان اي افصح منه و اوضح كلاما • قال صاحب الكشاف البيان هو المنطق الفصيح المعبر عما في الضمير كذا ذكر السيد السند في حاشية خطبة شرح الشمسية • و قال الچلپي في حاشية المطول البيان مصدر بَانَ اي ظَهر جُعل اسما للمنطق الفصيح المعبّر عما في الضمير و التبيان مصدر بيَّن على الشذوذ • و قد يفرق بينهما بان التبيان يحتوي على كدّ الخاطر و اعمال القلب و قريب منه ما قيل التبيان بيان مع دليل و برهان فكانه مبني على ان زيادة البيان لزيادة المعنى • و قال المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف البيان الكشف و التوضيح و قد يستعمل بمعنى الاثبات بالدليل انتهى • و بالجملة فهوا ما مصدر بَانَ و هو لازم و معناه الظهور او مصدر بيَّن و هو قد يكون لازما كقولهم في المثل قد بيّن الصبح لذي عينين اي بان و قد يكون متعديا بمعنى الاظهار قال الله تعالى ثم ان علينا بيانه اي اظهار معانيه و شرائعه على ما وقع في بعض الكتب • و في بعض شروح الحسامي ثم ان البيان عبارة عن امر يتعلق بالتعريف و الاعلام و انما يحصل الاعلام بدليل و الدليل محصّل للعلم فههنا امور ثلثة اعلام و تبيين و دليل يحصل به الا علام او علم يحصل من الدليل • و لفظ البيان يطلق على كل واحد من تلك المعاني الثلثة و بالنظر الى هذا اختلف تفسير العلماء له • فمن نظر الى اطلاقه على الاعلام الذي هو فعل المبين كابي بكر الصيرفي قال هو اخراج الشيئ من حيز الاشكال الى حيز التجلي و الظهور و أُورد عليه ان ما يدل على الحكم ابتداء من غير سابقية اجمال و اشكال بيان بالاتفاق ولا يدخل في التعريف و كذا بيان التقرير و التغيير و التبديل لم يدخل فيه ايضا • و ايضا لفظ الحيز مجاز و التجوز في الحد لا يجوز • و ايضا الظهور هو التجلي فيكون تكرارا فالاولى ان يقال البيان هو اظهار المراد كما في التوضيح • و من نظر الى اطلاقه على العلم الحاصل من الدليل كابي بكر الدقّاق و ابي عبد الله البصري قال هو العلم الذي يتبين به المعلوم و بعبارة اخرى هو العلم عن الدليل فكان البيان و التبين عنده بمعنًى واحد • و من نظر الى اطلاقه على ما يحصل به البيان كا كثر الفقهاء و المتكلمين قال هو الدليل الموصل بصحيح النظر الى اكتساب العلم بما هو دليل عليه • و عبارة بعضهم هو الادلة التي بها تتبين الاحكام قالوا و الدليل

على صحته ان من ذكر دليلا لغيره و اوضحه غاية الايضاح يصح لغة و عرفا ان يقال تم بيانه و هذا بيان حسن اشارة الى الدليل المذكور و على هذا بيان الشيئ قد يكون بالكلام و الفعل و الاشارة و الرمز اذالكل دليل و مبيّن و لكن اكثر استعماله فى الدلالة بالقول فكلٌّ مفيد من كلام الشارع و فعله و سكوته و استبشاره بامرو تنبيهه بفحوى الكلام على علة بيانٌ لان جميع ذلك دليل و ان كان بعضها يفيد غلبة الظن فهو من حيث انه يفيدُ العلم بوجوب العمل دليل و بيان * التقسيم * البيان بالاستقراء عند الاصوليين على خمسة اوجه بيان تقريرو بيان تفسيرو بيان تغييرو بيان تبديل و بيان ضرورة والاضافة فى الاربعة الاول اضافة الجنس الى نوعه كعلم الطب اى بيان هو تقرير و الاضافة فى الاخير اضافة الشيئ الى سببه اى بيان يحصل بالضرورة • وقد يقال بيان مُقرِّر ومفسّر و مغيّر و مبدّل و ذلك لان البيان اما بالمنطوق او غيره الثاني بيان ضرورة و بالعقل ايضا و الاول اما ان يكون بيانا لمعنى الكلام او اللازم له كالمدة الثاني بيان تبديل و يسمى بالنسخ ايضا و الاول اما ان يكون بلا تغيير او مع تغيير الثاني بيان تغيير كالاستثناء و الشرط و الصفة و الغاية و التخصيص و الاول اما ان يكون معنى الكلام معلوما لكن الثاني اكّده بما يقطع الاحتمال او مجهولا كالمشترك و المجمل الثاني بيان تفسيرو الاول بيان تقرير • ان قيل الغاية ايضا بيان لمدة فكيف يصح جعلها بيانا لمعنى الكلام لا للازمه • قلنا النسخ بيان لمدة بقاء الحكم لا لشيئ هو من مدلول الكلام و مراد به بخلاف الغاية فانها لمدة معنًى هو مدلول الكلام حتى لايتم بدون اعتباره مثل اتموا الصيام الى الليل فلذا جعلت بيانا لمعنى الكلام دون مدة بقاء الحكم المستفاد من الكلام • وبعضهم جعل الاستثناء بيان تغييرو التعليق بالشرط بيان تبديل ولم يجعل النسخ من اقسام البيان لانه رفع للحكم لااظهار للحكم الحادث • قيل ولا يخفى انه ان اريد بالبيان مجرد اظهار المقصود فالنسخ بيان و كذا غيره من النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء و ان اريد اظهار ما هو المراد من كلام سابق فليس ببيان • وينبغي ان يراد اظهار المراد بعد سبق كلام له تعلق به فى الجملة ليشتمل النسخ دون النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء • وبعضهم زاد قسما سادسا و قال البيان اما بلفظي او غيره و غيراللفظي كالفعل و اللفظي اما بمنطوقه اولا الخ و بالجملة فبيان التقرير هو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز او الخصوص كما في قوله تعالى ما من دابة فى الارض و لا طائر يطير بجناحيه الا على الله رزقها و حرف في ههنا بمعنى على كما في قوله تعالى سيروا فى الارض فالدابة لا تكون الاعلى الارض لانها مفسرة بما يدب على الارض لكن يحتمل المجاز بالتخصيص بنوع منها لانها نقلت اولا في ذوات اربع قوائم ثم نقلت ثانيا فيما يركب عليه من الفرس و الابل والحمار و الفيل ثم نقلت ثالثا فى الفرس خاصة فلقطع هذا الاحتمال قال الله تعالى فى الارض ليفيد شمول جميع اجناسها و انواعها و اصنافها و افرادها و كذلك جملة يطير بجناحيه فان حقيقة الطير ان لا يكون الا بالجناح لكن يحتمل غيره كما يقال المرأ يطير بهمته فزاد قوله يطير

بجناحيه ليقطع احتمال التجوز و ليفيد العموم و كما في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون و بيان التفسير هو بيان ما فيه خفاء من المشترك و المجمل و المشكل و الخفي و كلا هما يصح موصولا و مفصولا و بيان التغيير هو البيان لمعنى الكلام مع تغييره كالتعليق و الاستثناء و لا يصح الاموصولا وبيان التبديل هو النسخ و يجي في فصل الخاء المعجمة من باب النون و بيان الضرورة هو بيان يقع بغير ما وضع للبيان اذ الموضوع له النطق وهذا يقع بالسكوت الذي هو ضده * فمنه ما هو في حكم المنطوق به اي النطق يدل على حكم المسكوت عنه فكان بمنزلة المنطوق الا ترى ان ما ثبت بدلالة النص له حكم المنطوق و ان كان النص ساكتا عنه صورة لدلالته معنًى فكذا ههنا كقوله تعالى و ورثه ابواه فلامه الثلث * فقوله وورثه ابواه يوجب الشركة مطلقا * و قوله فلامه الثلث يدل على ان الباقي للاب ضرورة ثبوت الشركة في الاستحقاق فصار بيانا لنصيب الاب بصدر الكلام الموجب للشركة لا بمحض السكوت اذ لو بين نصيب الام من غير اثبات الشركة لم يعرف نصيب الاب بالسكوت بوجه فصار بدلالة صدر الكلام كانه قيل فلامه الثلث ولابيه مابقي فحصل بالسكوت بيان المقدار * و منه ما يثبت بدلالة حال المتكلم الذي من شانه التكلم في الحادثة كالشارع و المجتهد و صاحب الحادثة فالمعنى ما ثبت بدلالة حال الساكت كسكوت صاحب الشرع من تغيير امر يعاينه يدل على حقيقته و كذا السكوت في موضع الحاجة * و منه ما ثبت ضرورة دفع الغرور كالمولى يسكت حين رأى عبده يبيع و يشتري يكون اذنا دفعا للغرور عن الناس * قيل و الاظهر ان هذا القسم مندرج في القسم الثاني اعني ماثبت بدلالة حال المتكلم * و منه ما ثبت بضرورة طول الكلام او كثرته كقول الحنفية فيمن قال له عليَّ مائة و درهم او مائة و قفيز حنطة ان العطف جعل بيانا للاول اي المائة بانها دراهم او قفيز حنطة و ان شئت الزيادة على ما ذكرنا فارجع الى كتب الاصول كالتوضيح و التلويح و شروح الحسامي * و البيان عند الصرفيين يطلق على الاظهار اي فك الادغام * وعند النحاة يطلق على عطف البيان و يجي في فصل الفاء من باب العين المهملة * و عند اهل البيان اسم علم على ما سبق في بيان اقسام العلوم العربية في المقدمة و صاحب هذا العلم يسمى بيانيا و كثير من الناس يسمي علم المعاني و البيان و البديع علم البيان و البعض يسمى الاخيرين اي البيان و البديع فقط بعلم البيان كما في المطول *

بين بين بالياء المخففة الساكنة و هما اسمان جعلا اسما واحدا و بنيا على الفتح يقال هذا بين بين اي بين الجيد و الردي و الهمزة المخففة يسمى همزة بين بين كذا في الصراح * قال الصرفيون بين بين هو التسهيل و يجي في فصل اللام من باب السين المهملة * و قد يطلق على قسم من الامالة ايضا و يقال له التقليل و التلطيف ايضا و يجي في فصل اللام من باب الميم وقد يطلق على النسبة الحكمية التي اخترعها المتاخرون التي هي مورد الايقاع و الانتزاع كما في السلّم و غيره *

البيّن بتشديد الياء بمعنى پيدا و اشكارا على ما فى الصراح و عند المنطقيين يطلق على قسم من اللازم و يجيء تقسيمه اي البين بالمعنى الاعم و البين بالمعنى الاخص في فصل الميم من باب اللام *

البينات جمع بينة وهي عند اهل الجفر يطلق على ما سوى اول الحروف من اسم حرفي و تسمى بالغرائز ايضا وقد سبق في بيان البسط في فصل الطاء المهملة من باب الموحدة * و عند الفقهاء يطلق على الشهادة فانهم قالوا ان الحجة فى الشرع على ثلثة اقسام البينة و الاقرار و النكول كذا فى الاشباه *

التبيين هو مصدر على وزن التفعيل معناه الكشف و اظهار المراد * و عند النحاة هو اسم التمييز و يجيء في فصل الزاء المعجمة من باب الميم و يقال له المبين ايضا بكسر الياء المشددة * وفى الضوء شرح المصباح و اما مائة فانها تضاف الى ما يبيّنها الا ان مبيّنها مفرد انتهى * ثم المبين بالفتح عند الاصوليين نقيض المجمل وهو اللفظ المتضح الدلالة وكما انقسم المجمل الى المفرد و المركب فكذلك مقابله المبيّن قد يكون في مفرد وقد يكون في مركب و قد يكون فيما سبق له اجمال و هو ظاهر وقديكون ولم يسبق له اجمال كمن ابتدأ بقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم كذا فى العضدي فعلى هذا المبين مرادف للظاهر المفسر بما دل دلالة واضحة * وفي بعض كتب الحنفية المجمل ما لايوقف على المراد منه الا ببيان المتكلم و نقيضه المبين * وقال شارحه فحده نقيض حده فالمبين هو الذي يوقف على المراد منه بدون بيان المتكلم و هذا غير مطرد لانه يدخل فيه بعض افراد المشترك و المشكل و الخفي انتهى * و فى الكتب المشهورة للحنفية كالتوضيح و الحسامي و المنار ضد المجمل المفسر وهو ما اتضح دلالته حتى سد باب التاويل و التخصيص اى لم يبق محتملا لهما نحو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون *

المباينة هي عند المحاسبين و المهندسين كون العددين الصحيحين بحيث لا يعد هما غير الواحد كالسبعة و التسعة فانه لا يعدهما الا الواحد فهما متباينان * وقيد الصحيح بناء على عدم جريانها فى الكسور و يقابله الاشتراك و المشاركة لانه كون العددين بحيث يعدهما غير الواحد و لذا قيل في تحرير اقليدس الاعداد المشتركة هي التي يعدها جميعا غير الواحد و الاعداد المتباينة هي التي لا يعدها جميعا غير الواحد انتهى * وهذا فى الاعداد * واما فى المقادير خطوطا كانت او سطوحا او اجساما فالمراد بكونها مشتركة ان يعدها مقدارمّا اعم من ان يعتبر فيه انه منطق او اصم و بكونها متبائنة ان لا يكون كذلك بان لا يوجد لها مقدار ما يعدها فالاثنان و الاربعة متشاركان و كذا جذر الاثنين و جذر الثمانية و اما جذر الخمسة و جذر العشرة فمتباينان و هذا فى الخطوط هو التشارك و التباين فى الطول ثم فى الخطوط نوع آخر منهما لا يتصور مثله فى الاجسام و لم يعتبر فى السطوح لعدم الانضباط او لعدم الاحتياج و هو التشارك و التباين فى القوة اي المربع فالخطوط المشتركة فى القوة هى التي تكون متباينة فى الطول و تكون مربعاتها مشتركة مثل جذر ثلثة و جذرستة و المتباينة فى القوة هي التي لا تكون لها و لالمربعاتها

الا شتراك مثل جذر اثنين و جذر جذر خمسة فالخطوط ان كانت منطقة اي يعبر عنها بعدد فهي متشاركة و ان كانت اصم فهي اما متشاركة كجذر اثنين و جذر ثمانية فان الاول نصف الثاني او متباينة كجذر خمسة و جذر عشرة و الخطوط الصم في المرتبة الاولى بالنسبة الى المنطقة متباينة في الطول مشتركة في القوة كجذر عشرة مع خمسة و فيما بعد المرتبة الاولى بالنسبة اليها متباينة في الطول و القوة جميعا كخمسة و جذر جذر عشرة هكذا يستفاد من تحرير اقليدس و حواشيه * و عند المنطقيين كون المفهومين بحيث لا يصدق احد هما على كل ما صدق عليه الآخر كالانسان و الحجر و يسمى تباينا كليا و مباينة كلية ايضا * و المباينة الجزئية و يسمى بالتباين الجزئي ايضا صدق كلواحد من المفهومين بدون الآخر في الجملة و يجيء في لفظ الكلي تحقيقه في فصل اللام من باب الكاف * و في بعض حواشي شرح المطالع قال كل مفهومين متصادقين على شيء و احد سواء كان تصادقهما عليه في زمان و احد او في زمانين و على كلا التقديرين سواء كان تصادقهما عليه من جهة و احدة او من جهتين ليسا متباينين فلا تكون الكليات الخمس متباينة و كذا مثل النائم و المستيقظ و الاب و الابن و غير ذلك * و قد تطلق المباينة على كون المفهومين غير متشاركين في ذاتي و يجيء في لفظ النسبة في فصل الموحدة من باب النون * اعلم ان قيد العددين في المتباينة التي هي مصطلح المحاسبين ليس للاحتراز عن اكثر من العددين بل هو بيان لا قل ما يوجد فيه المباينة و كذا الحال في قيد المفهومين في قول المنطقيين كون المفهومين الخ *

المباين عند المحاسبين و المنطقيين قد سبق معناه * و قد يقال عند المنطقيين على لفظ مخالف للفظ آخر في المعنى الذي هو الوصف العنواني سواء كانا متحدين بالذات كالانسان و الناطق او مختلفين بالذات كالشجر و الحجر كذا في بديع الميزان و يقابله المرادف و مثله في العضدي حيث قال المتباينة الفاظ كثيرة لمعان كثيرة تفاصلت مثل انسان و فرس او تواصلت مثل سيف و صارم * و في بعض نسخ المتن تسمية المتباينة بالمتقابلة ايضا و لم يعرف بذلك اصطلاح غير المصنف اي غير ابن الحاجب انتهى *

التباين يرادف المباينة عند المحاسبين و كذا عند المنطقيين و كذا الحال في المتباين فانه مرادف للمباين *

فصل الواو * البدائية فرقة من غلاة الشيعة جوزوا البدو على الله تعالى اي جوزوا ان يريد شيأ ثم يبدوله اي يظهر عليه ما لم يكن ظاهرا له و يلزمهم ان لا يكون الرب عالما بعواقب الامور كذا في شرح المواقف *

البنت بالكسر و سكون النون مونث الابن و البنات الجمع * و البنات عند اهل الرمل اربعة اشكال من الاشكال الستة عشر الواقعة في الزائجة في البيت الخامس و السادس و السابع و الثامن *

بنت المخاض شريعة نصيلة ابل اتى عليها حول واحد •

بنت اللبون شريعة التي اتى عليها حولان • و الحقة التي اتى عليها ثلثة سنين و الجذعة التي اتى عليها اربع سنين و يجي ذكر كلها في محالها •

فصل الباء * البديهي هو في عرف العلماء يطلق على معان • منها مرادف للضروري المقابل للنظري و يجي في فصل الراء المهملة من باب الضاد المعجمة • ومنها المقدمات الاولية و هي ما يكفي تصور الطرفين و النسبة في جزم العقل به وبعبارة اخرى ما يقتضيه العقل عند تصور الطرفين و النسبة من غير استعانته بشيء و هذا المعنى اخص من الاول لعدم شموله التصور بخلاف المعنى الاول و لعدم شموله الحسيات و التجربيات و غيرها بخلاف الاول و يجيء تحقيقه في لفظ الاوليات في فصل اللام من باب الواو • و منها مايثبته العقل بمجرد التفاته اليه من غير استعانته بحس او غيره تصورا كان او تصديقا و هذا اعم من الثاني لشموله التصور و التصديق و اخص من الاول اي من الضروري لان الضروري هو الذي لا يكون تحصيله مقدورا لنا بان لا يكون له سبب مقدورا لنا يدور معه وجوده و عدمه وذلك اما بان لا يكون له سبب يدورمعه و هو البديهي او يكون له سبب يدورمعه لكن لا يكون مقدورا كالحسيات و التجربيات و العاديات و غيرذلك فاستقمه فانه قدزلت فيه اقدام كذا ذكرالمولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف في تقسيم العلم الحادث الى الضروري و النظري فى الموقف الاول •

بديهة وكذا البداهة بي‌انديشه آمدن سخن و ناگاه آمدن كما في كنز اللغات ودر اصطلاح بلغا آنست كه منشي يا شاعركلام را بي رويت وفكر انشا كند و اين را ارتجال نيز نامند كذا في مجمع الصنائع پس معني اصطلاحي اخص از معني لغوي است كما لا يخفى چه سخن اعم است از انشا و غير انشا •

البوادہ جمع بادهة وهي ما يفجأ القلب من الغيب فيوجب بسطا او قبضا كذا في اصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابى الغنائم •

فصل الواو * الابتلاء در لغت آز مايش وعند اهل الشرع هو الخارق الذي يظهر من المتألہ كذا فى الشمائل المحمدية في فصل معجزاته صلى الله عليه و آله وسلم •

فصل الياء * الباغي بالغين المعجمة لغة الظالم المتجاوز عن الحد على ما في كنز اللغات وجمعه البغاة و شرعا الخارج عن طاعة الامام الحق و هوالذي استجمع شرائط صحة الامامة من الاسلام والحرية و العقل و البلوغ والعدالة و صار اماما ببيعة جماعة من المسلمين و هم رضوا بامامته ويريد اعلاء كلمة الاسلام و تقوية المسلمين ويؤمن منهم دمائهم و اموالهم و فروجهم و ياخذ العشر و الخراج على الوجه المشروع ويعطي حق الخطباء و العلماء و القضاة والمفتين والمتعلمين والحافظين و غيرذلك من بيت المال ويكون عدلا مامونا مشفقا ليّنا على المسلمين و من لم يكن كذلك فليس بامام حق فلا يجب

اعانته بل يجب القتال معه والخروج عليه حتى يستقيم او يقتل كذا فى المعدن شرح الكنز •

البقاء بالقاف در اصطلاح صوفيان عبارتست ازانكه بعد ازفنا از خود خود را باقي بحق ديده از حق بجهت دعوت از اسماي متفرقه كه موجب تفرقه و كثرات است باسم كلي كه مقتضي جمع الفرق است بجانب خلق بيايد و رهنمائي كند • و روي بقا و راه بقا روي پير و مرشد كه انسان كامل است و هميشه باقي بعشق است كذا في كشف اللغات و يجيئ ايضا في لفظ الفناء في فصل الياء من باب الفاء •

البناء بالكسر و المد بناء كردن چيزي وزن بخانه آوردن و بي اعراب كردن لفظ را كما في كنز اللغات • و عند الفقهاء عدم تجديد التحريمة الاخرى و اتمام ما بقي من الصلوٰة التي سبق للمصلي الحدث فيها بالتحريمة الاولى و يقابله الاستيناف هكذا يستفاد من جامع الرموز في فصل مصلّ سبقه الحدث • و عند الصرفيين و النحاة يطلق على عدم اختلاف آخر الكلمة باختلاف العوامل و يجيئ تحقيقه في لفظ المعرب في فصل الباء من باب العين • و يطلق ايضا على الهيئة الحاصلة للفظ باعتبار ترتيب الحروف و حركاتها و سكناتها و قد سبق تحقيقه في بيان علم الصرف فى المقدمة و يسمى بالصيغة و الوزن ايضا • و قد يقال الصيغة و البناء و الوزن لمجموع المادة و الهيئة ايضا صرح بذلك المولوي عبد الحكيم في حاشية الفوائد الضيائية و ستعرف في لفظ الوزن تحقيق هذا المقام في فصل النون من باب الواو • **التقسيم** • ينقسم البناء عندهم الى ثلاثي و رباعي و خماسي لانه ان كانت فى الكلمة ثلثة احرف اصول فثلاثي و ان كانت فى الكلمة اربعة احرف اصول فرباعي و ان كانت خمسة فخماسي • قال الرضي في شرح الشافية لم يتعرض النحاة لابنية الحروف لندور تصرفها و كذا الاسماء العريقة البناء كمن و ما • و لايكون الفعل خماسيا لانه اذاً يصير ثقيلا بما يلحقه مطردا من حروف المضارعة و علامة اسم الفاعل و اسم المفعول و الضمائر المرفوعة التي هي كالجزء منه • ثم ان مذهب سيبويه و جمهور النحاة ان الرباعي و الخماسي صنفان غير الثلاثي و قال الفراء و الكسائي بل اصلهما الثلاثي و قال الفراء الزائد فى الرباعي حرفه الاخير و فى الخماسي الحرفان الاخيران و قال الكسائي الزائد فى الرباعي الحرف الذي قبل آخره ولا دليل على ما قالا وقد ناقضا قولهما باتفاقهما على وزن جعفر فعلل و وزن سفرجل فعللل مع اتفاق الجميع على ان الزائد اذا لم يكن تكريرا يوزن بلفظه انتهى • و كل منهما مجرد ومزيد فالمجرد ما لايكون فيه حرف زائد و المزيد ما يكون فيه حرف زائد • و لايجوز الاسم سبعة احرف و لايجوز زيادته اربعة احرف و لا يجوز الفعل ستة احرف و لا يجوز زيادته ثلثة احرف فنهاية الزيادة فى الثلاثي من الاسم اربعة احرف و فى الرباعي منه ثلثة وفى الخماسي منه اثنان و فى الثلاثي من الفعل ثلثة وفى الرباعي منه اثنان كذا فى الاصول

الاكبري وحواشيه * و في بعض الكتب لا يكون الفعل المضارع مجردا ابدا بل مزيدا ثلاثيا او رباعيا وكذا الامر و اسم الفاعل و المفعول ونحوها * و ينقسم البناء ايضا الى صحيح و غير صحيح و غير الصحيح الى معتل و مهموز و مضاعف لان البناء لا يخلو اما ان لا يكون احد من حروفه الاصول حرف علة ولا همزة ولا تضعيفا او يكون والاول هو الصحيح و الثاني ثلثة اقسام لانه ان كان احد حروفه الاصول حرف علة يسمى معتلا و ان كان احدها همزة يسمى مهموزا و ان كان احدها مكررا يسمى مضاعفا ففى الثلاثي ما يكون عينه ولامه او فاؤه و عينه متماثلين و فى الرباعي ما يكون فاؤه ولامه الاولى متماثلين مع تماثل عينه ولامه الثانية كزلزل و هذا هو التقسيم المشهور بين الجمهور و عند البعض الصحيح مالايكون معتلا فالمهموز و المضاعف حينئذ من اقسام الصحيح * قال الرضي في شرح الشافية تنقسم الابنية الى صحيح و معتل فالمعتل ما فيه حرف علة اي في حروفه الاصول حرف علة و الصحيح بخلافه و تنقسم الابنية ايضا الى مهموز و غير مهموز فالمهموز ما احد حروفه الاصلية همزة و غير المهموز بخلافه فالمهموز قد يكون صحيحا كامر و سأل وقرأ وقد يكون معتلا نحو آل و وال وكذا غير المهموز * و تنقسم قسمة أخرى الى مضاعف و غير مضاعف * فالمضاعف في الثلاثي ما يكون عينه ولامه متماثلين وهو اكثر و اما ما يكون فاؤه و عينه متماثلين كددن فهو في غاية القلة * و المضاعف فى الرباعي ماكرر فيه حرفان اصليان بعد حرفين اصليين نحو زلزل و اما مافاؤه ولامه متماثلان كقلق فلا يسمى مضاعفا فالمضاعف اما صحيح كمدّ اومعتل كودّ وحيّ و كذا غير المضاعف كضرب و وعد و كذا المضاعف اما مهموز كارّ اوغيره كمدّ انتهى فعلى هذا النسبة بين الصحيح و المعتل تباين و بينه و بين كل من المهموز و المضاعف هي العموم من وجه و كذا النسبة بين كل من المعتل و المضاعف و المهموز * فائدة * لا يكون الرباعي اسما كان او فعلا معتلا ولا مهموز الفاء ولا مضاعفا الا بشرط فصل حرف اصلي بين المثلين كزلزل و لايكون الخماسي مضاعفا و قد يكون معتل الفاء و مهموزها نحو ورنتل و اصطبل كذا ذكر الرضي *

البنية بالكسر الفطرة كما فى الصراح و عند الحكماء هي الجسم المركب على وجه يحصل من تركيبها مزاج وهي شرط للحيٰوة عندهم و عند المتكلمين فردة لا يمكن الحيوان من اقل منها كذا في شرح الطوالع في مبحث الحيٰوة *

المبني بتشديد الياء كمرمي اسم مفعول ماخوذ من البناء المقصود منه القرار و عدم التغير كما في غاية التحقيق و هو عند النحاة ما لا يختلف آخره باختلاف العوامل لالفظا ولا تقديرا و يقابله المعرب وهو ما يختلف آخره باختلاف العوامل لفظا او تقديرا هكذا ذكر الجمهور في تعريفهما * و المراد بما اللفظ و هو كالجنس شامل للمعرب و المبني * و قولهم لا يختلف آخره يخرج المعرب * و انما قيد عدم الاختلاف بكونه بسبب اختلاف العوامل اذ قد يختلف آخر المبني لا لاختلاف العوامل نحو من الرجل و من

امرأة و من زيد ٭ و بالجملة فحركة آخر المبني او سكونه لا يكون بسبب عامل اوجب ذلك بل هو مبني عليه ٭ فالمبني هو ما لايوثر فيه العامل اصلا لا لفظا و لا تقديرا بسبب مانع من تاثيره اذ تخلف المعلول عن العلة لايكون الا لوجود مانع و هو عدم اقتضاء الكلمة للمعاني المقتضية للاعراب حقيقة كما في مبنيات الاصل او حكما كما في ماناسب مبني الاصل ٭ و هو اي مبني الاصل الحروف باسرها و الماضي و الامر بغير اللام ٭ و قيل الجملة ايضا و ذلك لان المراد بمبني الاصل مالا يحتاج الى الاعراب من حيث انه لايقع فاعلا ولا مفعولا و لامضافا اليه و الجملة كذلك فانها بنفسها لاتحتاج الى الاعراب لانها بذاتها لا تقع فاعلة و لامفعولة و لا مضافا اليها ٭ قلنا كذلك لكنها تكتسي اعراب المفرد فخرجت عن كونها مبنية الاصل بهذا الاعتبار لان ما هو مبني الاصل كالحرف و الماضي و الامر لايكون له اعراب اصلا لا لفظا ولا تقديرا و لا محلا فخرجت الجملة عنها ولم تخرج عن شبهها بها بل هي مبنية قوية بالنسبة الى غيرها من المبنيات ٭ ثم المراد بالمناسبة المناسبة المعتبرة فخرجت المناسبة الغير المعتبرة لضعف او معارض ٭ اما لمعارض ففي غير المنصرف فانه يناسب الفعل في الفرعيتين فمناسبة الماضي و الامر تقتضي البناء و مناسبة المضارع تقتضي الاعراب ٭ و اما لضعف ففي اسم الفاعل بمعنى الماضي فانه و ان ناسب الماضي لكن جريانه على المضارع يضعف هذه المناسبة ٭ و قد حصر صاحب المفصل المناسبة بانها اما بتضمن الاسم معنى مبني الاصل كاين فانه يتضمن معنى همزة الاستفهام او بشبهه له كالمبهمات فانها تشبه الحروف في الاحتياج الى الصلة او الصفة او غيرهما او وقوعه موقعه كنزال فانه واقع موقع انزل او مشاكلته للواقع موقعه كفجار او وقوعه موقع مايشبهه كالمنادى المضموم فانه واقع موقع كاف الخطاب المشبهة بالحرف او اضافته اليه نحو يومئذ هكذا يستفاد من شروح الكافية و علم من هذا ان الاسم المبني ما لا يختلف آخره باختلاف العوامل لكونه مناسبا لمبني الاصل و الاسم المعرب ما يختلف آخره باختلاف العوامل لكونه غير مشابه لمبني الاصل فاندفع الدور من تعريف الجمهور ٭ وتقرير الدور ان معرفة اختلاف الآخر في المعرب متوقف على العلم بكونه معربا فلو اخذ الاختلاف في حد المعرب لتوقف معرفة كونه معربا على معرفة الاختلاف و ذلك دور و كذا الحال في تعريف المبني ٭ و تقرير الدفع ظاهر فلا حاجة الى جعل الاختلاف و عدمه من احكام المعرب و المبني على ما اختاره ابن الحاجب ٭ وقال الاسم المعرب المركب الذي لم يشبه مبني الاصل و المبني ماناسب مبني الاصل او وقع غير مركب و يجي تحقيق التعريفين في لفظ المعرب في فصل الباء من باب العين المهملة ٭ **التقسيم** ٭ المبني اما لازم او عارض فاللازم مالم يوجد له حالة الاعراب اصلا كمبنيات الاصل و اسماء الاصوات و المبهمات و المضمرات و اسماء الافعال وما التزم فيه الاضافة الى الجملة كاذ و اذا وما يتضمن معنى حرف الاستفهام او الشرط غير ايّ كما و من و العارض بخلافه كالمضارع المتصل به ضمير الجماعة و نون التاكيد و المضاف الى ياء المتكلم على راي و المنادى المفرد المعرفة و ما بني من المنفي

بلا و المركب كخمسة عشر و بادي بدأ و الغايات كذا في اللباب و الضوء * فائدة * القاب المبني عند البصريين ضم و فتح و كسر للحركات الثلث و وقف للسكون * و اما الكوفيون فيذكرون القاب المبني في المعرب و بالعكس و المراد ان الحركات و السكنات البنائية لا يعبر عنها البصريون الا بهذه الالقاب لا ان هذه الالقاب لا يعبر بها الا عنها لانهم كثيرا مّا يطلقونها على الحركات الاعرابية ايضا كقولهم بالفتحة نصبا و بالكسرة جرا وبالضمة رفعا و على غيرها كما يقال الراء في رجل مثلا مفتوحة و الجيم مضمومة كذا في الفوائد الضيائية *

* باب التاء المثناة الفوقانية *

فصل الباء الموحدة * التوبة بالفتح و سكون الواو في اللغة الرجوع و في الشرع الندم على معصية من حيث هي معصية مع عزم ان لايعود اليها اذا قدر عليها * فقولهم على معصية لان الندم على المباح او الطاعة لا يسمى توبة * و قولهم من حيث هي معصية لان من ندم على شرب الخمر لما فيه من الصداع او خفة العقل او الاخلال بالمال و العرض لم يكن تائبا شرعا * و قولهم مع عزم ان لا يعود اليها زيادة تقرير لان النادم على الامر لا يكون الا كذلك و لذلك و رد في الحديث الندم توبة * و قولهم اذا قدر عليها لان من سلب القدرة منه على الزنا مثلا و انقطع طمعه عن عود القدرة اليه اذا عزم على تركه لم يكن ذلك توبة منه * وفيه ان اذا ظرف لترك الفعل المستفاد من قولهم لا يعود فيعكس الامر * قال الآمدي اجماع السلف على ان الزاني المجبوب اذا ندم على الزنا و عزم ان لا يعود اليها على تقدير القدرة فان ذلك الندم توبة * و كذا الحال في المشرف على الموت لانه يكفي تقدير القدرة * و منع هذا ابوهاشم وقال مثل هذا الندم ليس توبة * ثم المعتزلة اشترطوا في التوبة امورا ثلثة رد المظالم و ان لايعاود ذلك الذنب و ان يستديم الندم وهي عند اهل السنة غير واجبة في صحة التوبة * اما رد المظالم فواجب براسه لا مدخل له في الندم على ذنب آخر * واما ان لا يعاود فلان الشخص قد يندم على الامر زمانا ثم يبدو له و الله تعالى مقلب القلوب من حال الى حال * و غايته انه اذا ارتكب ذلك الذنب مرة اخرى وجب عليه توبة اخرى * واما استدامة الندم فلان فيه من الحرج المنفي عنه في الدين * وايضا المعتزلة اوجبوا قبول التوبة على الله بناء على اصلهم الفاسد * اعلم انهم اختلفوا في التوبة الموقتة مثل ان لا يذنب سنة و في التوبة المفصلة نحو ان يتوب عن الزنا دون شرب الخمر بناء على ان الندم اذا كان لكونه ذنبا عم الاوقات و الذنوب جميعا اولايجب عمومه لهما * فقيل يجب العموم * و قيل لا يجب ذلك كما في الواجبات فانه قد ياتي المامور ببعضها دون بعض وفي بعض الاوقات دون بعض و يكون الماتي بها صحيحا في نفسه بلا توقف على غيره مع ان العلة للاتيان بالواجب هو كونه حسنا واجبا * ثم الظاهر ان التوبة طاعة واجبة فيثاب عليها لانها مامور بها قال الله تعالى توبوا الى الله جميعا ايها المومنون و ان شئت

التوضيح فارجع الى شرح المواقف في موقف السمعيات * وقال في مجمع السلوك التوبة شرعا هي الرجوع الى الله تعالى مع دوام الندم وكثرة الاستغفار * و ما قيل ان التوبة هي الندم فمعناه ان الندم من معظم اركان التوبة * قال اهل السنة شروط التوبة ثلثة ترک المعصية في الحال و قصد ترکها في الاستقبال و الندم على فعلها في الماضي * وقال السري السقطي التوبة ان لا تنسى ذنبک * وقال الجنيد التوبة ان تنسى ذنبک ولا تناقض بين العبارتين فانها بالمعنى الاول في حق المبتدي و بالمعنى الثاني في حق المنتهى الكامل فان العبد اذا بلغ النهاية ينبغي له ان ينسى الذنوب لان ذكر الجفاء في حالة الوفاء جفاء * و قال الثوري التوبة ان تتوب عن كل شيئ سوى الله تعالى * وقال رويم معنى التوبة ان تتوب من التوبة * وقيل معناه قول رابعة استغفرالله من قلة صدقي في قولي استغفرالله حاصل انکه استغفار مقرون بصدق معامله بايد و الا آن توبه نباشد بل گناه برگناه * وقيل التوبة على نوعين توبة الانابة و توبة الاستجابة فتوبة الانابة ان تخاف من الله من اجل قدرته عليک يعني توبهٔ انابت آنست كه بترسي از هر قدرت خداى برتو كه اگر بخواهد ترا دروقت ارتكاب گناه معذب سازد تا از بيم تعذيب او ازگناه بازماني وتوبة الاستجابة ان تستحيي من الله بقربه منک يعني توبه استجابت آنست كه شرم داري از خداى بسبب نزديک بودن او از تو قال الله تعالى نحن اقرب اليه من حبل الوريد پس چون ويرا قريب خويش داند سزاوار آن بود كه گناه رابخاطرهم نينديشد * وبعضي گويند تائبان سه قسم اند عوام وخاص وخاص الخاص * توبهٔ عوام باز گشتن است از گناه بمعني استغفار بر زبان و ندامت بقلب * و توبهٔ خواص باز گشتن از طاعات خويش بمعني تقصير ديدن و بمنت خداي تعالى نظاره كردن كه هر فعلي كه آرد لائق حضرت متعال نبيند ازان طاعت عذر چنان خواهد كه عاصي از گناه خواهد * و توبهٔ خاص الخواص باز گشتن است از خلق بحق بمعنى ناديدن منفعت و مضرت از خلق و بايشان آرام و اعتماد ناكردن پس توبه بحقيقت رجوع آمد ليكن صفت رجوع مختلف آمد بمقدار اختلاف احوال و مقامات * و بعضي گويند توبه سه قسم است صحيح واصح و فاسد صحيح آنكه اگرگناه كند في الحال توبه كند بصدق اگرچه باز درگناه افتد واصح توبهٔ نصوح است و فاسد آنكه بزبان توبه كند ولذت معصيت درخاطر او باشد * و توبهٔ نصوح ازاعمال دل است وهو تنزيه القلب عن الذنوب و علامت او آنست كه معصيت را دشوار و كريه پندارد و بسوي وي باز نگردد و لذت معصيت اصلا در خاطر نگذرد * و قال ذوالنون توبة العوام من الذنوب و توبة الخواص من الغفلة فان الغفلة من الله اكبر الكبائر و توبة الانبياء من روية عجزهم عن بلوغ ما ناله غيرهم چون رسول الله صلى الله عليه آله وسلم خواستي كه حق خداوند نگذارد بمقدار طاقت بجا آوردي بازچون درمعاملهٔ خويش نگاه كردي گمان بردي كه احدي از انبيا مثل اين نياورده اند لاجرم سزاوار نديدي از عجز و تقصيرخويش عذرخواستي و فرمودي اني لا ستغفرالله كل يوم

مائة مرة * وقال ابو دقاق التوبة ثلثة اقسام الاول التوبة والثاني الانابة و الثالث الاوبة فمن يتوب لخوف العقاب فهو صاحب توبة و من يتوب بطمع الثواب فهو صاحب انابة و من يتوب لمحض مراعاة امرالله من غير خوف العقاب ولا طمع الثواب فهو صاحب اوبة * وقيل التوبة صفة عامة المومنين قال الله تعالى توبوا الى الله جميعا ايها المومنون و الانابة صفة الاولياء و المقربين قال الله تعالى وجاءوا بقلب منيب و الاوبة صفة الانبياء و المرسلين قال الله تعالى نعم العبد انه اوّاب وان شئت الزيادة على هذا فارجع الى مجمع السلوك *

فصل التاء المثناة الفوقانية * التوتة قال الشيخ نجيب الدين هي بثرة متقرحة تاخذ في عمق الخد و الوجنة قال العلامة هي غدد كثيرة مفروشة في اجزاء العليا من العنق كذا في بحر الجواهر *

فصل الراء المهملة * التبر بالكسر وسكون الموحدة هو الذهب و الفضة * قبل ان يضربا دنانير و دراهم فاذا ضربا كانا عينا * وقد يطلق التبر على غيرهما من المعدنيات كالنحاس و الحديد و الرصاص و اكثر اختصاصه بالذهب * و منهم من جعله في الذهب حقيقة و في غيرها مجازا كذا في بحر الجواهر *

التّجارة بالكسر هي مبادلة مال بمال مثل ثمن وجب بالشراء او باستحقاق المبيع بعد التسليم الى المشتري او بهلاكه قبله و مثل نقصان مبيع اذا عيب و امتنع رده كذا في جامع الرموز في فصل الاذن * و فيه في كتاب الزكوٰة التّجارة هي التصرف في المال للربح قيل ليس في كلامهم تاء بعده جيم غيرها كذا في المغرب *

فصل العين المهملة * التابع في اللغة بمعنى پس رو * و عند النحاة هو الثاني باعراب سابقه من جهة واحدة و السابق يسمى متبوعا * فقولهم الثاني جنس يشمل التابع و غيره كخبرالمبتدأ وخبر كان و انّ و نحو ذلك * و قولهم باعراب سابقه اى متلبس باعراب سابقه يخرج ما يكون ثانيا لكن لا باعراب سابقه كخبر كان و نحوه ولايرد خروج التابع الثالث فصاعدا عن التعريف لان المراد بالثاني المتاخر ولذا لم يقل باعراب اوله او المراد الثاني في الرتبة * والاعراب اعم من ان يكون لفظا او تقديرا او محلا حقيقة او حكما فلا يخرج عن التعريف نحو جاءتني هولاء الرجال و يا زيد العاقل ولارجل ظريفا * وقولهم من جهة واحدة يخرج ما يكون ثانيا معربا باعراب سابقه لا من جهة واحدة كخبر المبتدأ وثاني مفاعيل اعلمت و ثالثها وكذا الخبر بعد الخبر و الحال بعد الحال ونحو ذلك وذلك لان المراد بكون اعراب الثاني بجهة اعراب السابق ان يكون اعرابه بمقتضي اعراب السابق من غيرفرق فلايضر اختلافهما من جهة التابعية و المتبوعية و الاعراب و البناء فالعامل في خبر المبتدأ وان كان هو الابتداء اعنى التجرد عن العوامل اللفظية للاسناد لكن هذا المعنى من حيث انه يقتضي مسندا اليه صار عاملا في المبتدأ ومن حيث انه يقتضي مسندا صار عاملا في الخبر فليس ارتفاعهما من جهة واحدة وكذا ثاني مفعولي ظننت فان ظننت من حيث انه يقتضي مظنونا فيه و مظنونا عَمِل في مفعوليه فليس

انتصابهما من جهة واحدة وكذا ثاني مفعولي اعطيت فان اعطيت من حيث انه يقتضي آخذا وماخوذا عمل في مفعوليه وكذا الحال بعد الحال والخبر بعد الخبر و نحو ذلك و الحاصل ان المراد من جهة واحدة الانصباب المتعارف بين النحاة و هو ان يعرب الثاني لاجل اعراب الاول بان ينصب عمل العامل المخصوص في القبيلتين انصبابة واحدة فان عمل العامل في الشيئين على ضربين ضرب يتوقف عقلية العامل عليهما معا على السواء كعلمت بالنسبة الى مفعوليه و اعلمت بالنسبة الى ثلثة مفاعيل ولا يسمى مثل هذا بالانسحاب عندهم لانه يقتضي الثاني كما يقتضي الاول وكذا الابتداء بالنسبة الى المبتدأ والخبر وكذا الحال في الاحوال المتعددة لانك ان اردت الحال الثانية بالنسبة الى الاولى فهي مثل مفعولي علمت في ان العامل يقتضيهما معا ولا تكون الثانية ذيل الاولى و ان اردت بالنسبة الى ذي الحال فحكمهما حكم الحال الاولى وكذا الحال في الاخبار المتعددة و المفاعيل المتعددة و ضرب يتوقف على واحد ولايقتضي الا ذلك الواحد و انما يعمل الآخر لانه ذيل لذلك الواحد و متعلق به لا انه يتوقف عقلية ذلك العامل عليه فانك اذا قلت جاءني رجل عالم فاستفاد عالم الرفع بما استفاد به رجل لكن استفادة رجل بالاصالة و استفادة عالم بالتبعية يعني لما ثبت مجيئ الرجل باسناد جاء اليه ثبت مجيئ العالم ايضا ضرورة ان ذلك الرجل عالم والمراد ههنا هو هذا الثاني و كذا يخرج نحو قرأت الكتاب جزءا و جزءا و جاء الملك صفا صفا لان الثاني غير متلبس باعراب سابقه من جهة واحدة بل اعراب الاول و الثاني اعراب واحد لتناولهما بلفظ واحد فظهر في الموضعين تحرزا عن الترجيح بلا مرجح هذا كله خلاصة ما في شروح الكافية ٭ اعلم انه يخرج عن هذا التعريف نحو ضرب ضرب زيد و انّ انّ زيدا قائم وزيد قائم زيد قائم فان كلو احد من ضرب الثاني و انّ الثانية و الجملة الثانية تابع و ليس با عراب سابقه ٭ ولاضرر في ذلك عند من ذهب الى ان التابع المصطلح هو الذي يكون تابعا لماله اعراب بوجه ما ٭ واما عند من ذهب الى ان التابع المصطلح اعم من ان يكون تابعا لماله اعراب اولا فلابد عنده من التاويل في قولهم هو الثاني باعراب سابقه بان يقال المراد الثاني با عراب سابقه على تقدير ان يكون له اعراب و لو فرضا او الثاني باعراب سابقه نفيا واثباتا على ما يستفاد من الچلپي حاشية المطول في بحث الوصل و الفصل حيث قال قيل التابع المصطلح هو الثاني با عراب سابقه فلابد ان يكون للمتبوع اعراب لفظي او تقديري او محلي فلا يشتمل للجمل التي لامحل لها من الاعراب ٭ قلت المراد من قولهم هو الثاني باعراب سابقه فيما يسابقه اعراب او انه باعراب سابقه نفيا و اثباتا و ان كان خلاف الظاهر فان الحق ان كون التابع ممايتلو السابق في احوال آخره على الاكثر فالتقييد بذلك بناء على الغالب ٭ صرح به في اللب و شرحه للسيد و يويده ما صرح به في شرح المغني بان قوله تعالى امدكم بانعام وبنين بدل اصطلاحي من قوله تعالى

امدكم بما تعلمون مع انه لامحل لها من الاعراب انتهى • ثم اعلم ان اقسام التوابع خمسة النعت و عطف البيان و التاكيد و البدل و عطف النسق و يجيئ تفاسيرها في مواضعها و عند اجتماع تلك الاقسام في محل ترتب تلك التوابع بهذا الترتيب المذكور يعني يذكر الصفة اولا ثم عطف البيان ثم التاكيد ثم البدل ثم عطف النسق • و التاكيد يجري في جميع انواع الكلمة من الاسم و الفعل و الحرف بل في الجملة ايضا • و البدل يجري في الاسم و الفعل و الجملة كذا عطف النسق ولا يجري البيان و الوصف في الجمل كما ستعرف في لفظ الجملة في فصل اللام من باب الجيم •
فائدة • اعلم انهم اختلفوا فذهب بعضهم الى ان العامل في المعطوف و البدل مقدر و في سائر التوابع العامل في التابع بحكم الانسحاب و سراية حكم المتبوع فيه و بعضهم الى ان البدل و المعطوف كسائر التوابع • و التابع عند المحدثين يجيئ في لفظ المتابعة عن قريب •

التابعي بالياء المشددة عند اهل الشرع هو من لقي الصحابي من الثقلين مومنا بالنبي صلى الله عليه و آله وسلم و مات على الاسلام • و قيد الصحابي يخرج الصحابي و فوائد باقي القيود تُعرف في لفظ الصحابي في فصل الباء الموحدة من باب الصاد المهملة و هذا هو المختار خلافا لمن اشترط في التابعي طول الملازمة كالخطيب فانه قال التابعي من صحب الصحابي • و قال ابن الصلاح و مطلقه مخصوص بالتابعي باحسان انتهى و الظاهر منه طول الملازمة اذ الاتباع باحسان لا يكون بدونه او اشترط صحة السماع كابن حبان فانه اشترط ان يكون رآه في سن من يحفظ عنه فان كان صغيرا لم يحفظ فلا عبرة بروية كخلف بن خليفة فانه عده في اتباع التابعين و ان كان رأى عمر بن حريث لكونه صغيرا او اشترط التمييز اي كونه مميزا تصلح نسبة الروية اليه هكذا في شرح النخبة و شرحه • و من ثم اختلف في الامام الاعظم ابي حنيفة رحمه الله تعالى فالجمهور عدّوه من التابعين لانه ادرك عدة من الصحابة و روى عن بعضهم لما في خطبة الدر المختار وصح ان ابا حنيفة سمع الحديث من سبعة من الصحابة و ادرك بالسن نحو عشرين صحابيا • و ذكر العلامة شمس الدين محمد ابو النصر عرب شاه في منظومته الالفية المسماة بجواهر العقائد و درر القلائد ثمانية من الصحابة من روى عنهم الامام الاعظم ابو حنيفة رحمه الله تعالى حيث قال • شعرا • معتقدا مذهب عظيم الشان • ابي حنيفة الفتى النعمان • التابعي سابق الائمة • بالدين و العلم سراج الامة • جمعا من اصحاب النبي أدركا • اثرهم قد اقتفى وسّلكا • وقد روى عن انس و جابر • و ابن ابي اوفى كذا عن عامر • اعني ابا الطفيل ذا ابن واثله • و ابن انيس الفتى و وائله • عن ابن جزء قد روى الامام • و بنت عجرد هي التمام • انتهى • وبعضهم جعله من تبع التابعين لانه لم يكن له طول الملازمة مع الصحابي •

تبع التابعي عندهم هو من لقي التابعي من الثقلين مومنا بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم ومات على الاسلام

المتبوع قد سبق تحقيقه في لفظ التابع •

التبيع كالكريم فى اللغة گوساله و التبعية مونثه كذا فى الصراح و في جامع الرموز في كتاب الزكوٰة التبيع ذكر من اولاد البقر اذا اتى عليه سنة و الانثى منه تبيعة و مثله فى البرجندي حيث قال ولد البقر اذا دخل فى السنة الثانية يسمى تبيعا •

الاتباع هو مصدر من باب الافتعال وهو عند النحاة قسم من التاكيد اللفظي و قد سبق مع اقسامه هناك في فصل الدال المهملة من باب الالف •

الاستتباع هو مصدر من باب الاستفعال و هو عند اهل البديع من المحسنات المعنوية و يسمى بالمدح الموجه ايضا كما في مجمع الصنائع و هو المدح بشيء على وجه يستتبع المدح بشيء آخر كقول ابى الطيب • شعر • نهبت من الاعمار ما لوحويته • لهنّيت الدنيا بانك خالد • مدحه بالنهاية في الشجاعة اذا كثر قتلاه بحيث لو ورث اعمارهم لخلد فى الدنيا على وجه يستتبع مدحه بكونه سببا لصلاح الدنيا و نظامها حيث جعل الدنيا مهنّاة لخلوده ولا معنى لتهنية احد بشيء لا فائدة له فيه كذا فى المطول •

المتابعة هي عند المحدثين ان يوافق للراوى المعين غيره اي غير ذلك الراوي في تمام اسناده او بعضه و الاول المتابعة التامة و الثاني المتابعة الناقصة و القاصرة و ذلك الغير هو المتابع بكسر الموحدة • و الشخص الذي يروي عنه ذلك الغير هو المتابع عليه و بالجملة فان وافق للراوى المعين الذي ظن كونه متفردا في تلك الرواية راو آخر لفظا او معنى من اول الاسناد الى آخره بان يروي ذلك الراوى الآخر من شيخه الى ان يصل الى الصحابي الذي روى عنه ذلك الراوى المتفرد فتلك الموافقة تسمى متابعة تامة وان وافق له راو آخر لفظا او معنى لا من اول الاسناد بل من اثنائه الى آخر السند بان يروي عن شيخ شيخه فمن فوقه الى ان يصل الى ذلك الصحابي فتلك الموافقة تسمى متابعة غير تامة فان المتابعة بقسميها مختصة بكونها من رواية ذلك الصحابي اي الذي روى عنه ذلك الراوى المتفرد سواء كانت تلك الرواية عنه باللفظ او بالمعنى فكلما قربت منه كانت اتم من المتابعة التي بعدها و قد يسمى القسم الاخير شاهدا ايضا لكن تسميته تابعا اكثر فان روى ذلك الراوى الآخر موافقا لما رواه ذلك الراوي المتفرد لفظا اومعنى من صحابي آخر فهو يسمى بالشاهد • وخص البيهقي واتباعه المتابعة بما حصل باللفظ سواء كان من رواية ذلك الصحابي ام لا والشاهد بما حصل بالمعنى كذلك اي سواء كان من رواية ذلك الصحابي ام لا • وقد تطلق المتابعة على الشاهد و بالعكس • مثال المتابعة مارواه الشافعي عن مالك عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر انّ رسول الله صلى الله عليه و سلم قال الشهر تسع و عشرون فلا تصوموا حتى ترو الهلال ولا تفطروا حتى تروه فان غم عليكم فاكملوا العدة ثلثين فهذا الحديث بهذا اللفظ ظن قوم ان الشافعي

تفرد به عن مالك فعدّوه في غرائبه لان اصحاب مالك رووا عنه بهذا الأسناد بلفظ فان غم عليكم فا قدروا له لكن وجدنا للشافعي متابعا و هو عبد الله بن مسلمة القعنبي كذلك اخرجه البخاري عنه عن مالك فهذه متابعة تامة * و وجدنا له ايضا متابعة قاصرة في صحيح ابن خزيمة من رواية عاصم بن محمد عن ابيه محمد بن زيد عن جده عبد الله بن عمر بلفظ فكملوا ثلثين * و في صحيح مسلم من رواية عبد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر بلفظ فاقدروا ثلثين * ومثال الشاهد في الحديث المذكور ماروا‌ه النسأي من رواية محمد بن جبير عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وآله سلم فذكر مثل حديث عبد الله بن دينار عن ابن عمر سواء فهذا هو الشاهد باللفظ * و اما بالمعنى فهو ماروا‌ه البخاري من رواية محمد بن زياد عن ابي هريرة بلفظ فان غم عليكم فاكملوا عدة شعبان ثلثين * فائدة * قيل المتابعة و الشاهد لايعتبر في الاصطلاح الا في الفرد النسبي و ان امكن في الفرد المطلق ايضا ولذا قال صاحب النخبة و الفرد النسبي ان وافقه غيره فهو المتابع * و قيل بل يعتبر في الفرد المطلق ايضا على مايدل عليه ظاهر كلامهم بل قد صرح بذلك العراقي حيث قال فان لم تجد احدا تابعه عليه عن شيخه فانظر هل تابع احد لشيخ شيخه عليه فرواه فسمي ايضا تابعا و قد يسمونه شاهدا و ان لم تجد فانظر فيمافوقه الى آخر الاسناد حتى في الصحابي * فائدة * يدخل في باب المتابعة و الاستشهاد رواية من لايحتج بحديثه بل يكون معدودا في الضعفاء بل المتصف بماعدا الكذب و فحش الغلط وفائدة المتابعة التقوية * فائدة * قد يذكر في المتابعة تامة كانت اولا المتابع عليه و قد لا يذكر مثلا يقول البخاري تارة تابعه مالك عن ايوب و تارة تابعه مالك ولا يزيد على هذا ففي الصورة الثانية لا يعرف لمن المتابعة فطريقه ان ينظر طبقة المتابع بالكسر فيجعله متابعا بحيث يكون صالحا لذلك هذا كله خلاصة ما في شرح النخبة وشرحه و خلاصة الخلاصة و العيني *

المتسع هو اسم مفعول من باب التفعل و هو عند المهندسين سطح يحيط به تسعة اضلاع متساوية فان لم تكن متساوية لا يسمى به بل بذي تسعة اضلاع كذا يستفاد من شرح خلاصة الحساب * و عند اهل الجفر و اهل التكسير هو الوفق المشتمل على احد و ثمانين بيتا يقال له مربع تسعة في تسعة ايضا * و عند الشعراء يطلق على قسم من المسمط و يجيئ في فصل الطاء من باب السين *

التاسعة عند اهل الهيئة و المنجمين هو سدس عشر الثامنة كما وقع في كتبهم *

فصل الكاف * الترك

الترك بالفتح و سكون الراء المهملة لغة عدم فعل المقدور سواء قصد التارك او لم يقصد كما في النوم و سواء تعرض لضده او لم يتعرض * و اما عدم ما لاقدرة عليه فلا يسمى تركا و لذا لا يقال ترك فلان خلق الاجسام * و قيل فعل المقدور قصدا فلا يقال ترك النائم الكتابة و لذلك لا يتعلق به الذم و المدح * و قيل انه من افعال القلوب لانه انصراف القلب عن الفعل و كف النفس عن ارتياده * و قيل هو فعل الضد لانه مقدور و عدم الفعل مستمر فلا يصلح اثرا للقدرة الحادثة و قد يقال

دوام استمراره مقدور لانه قادر على ان يفعل ذلك الفعل فيزول استمرار عدمه فمن هذه الجهة صلح ان يكون العدم اثرا للقدرة • قالوا و لابد ان يكون كلا الضدين مقدورين حتى يكون ارتكاب احدهما تركا للآخر فاذا لم يكن احدهما او كلاهما مقدورا لم يصلح استعمال الترك هناك فلا يقال ترك بقعوده الصعود الى السماء و لا ترك بحركته الاضطرارية حركته الاختيارية ولا ترك بحركته الاضطرارية الصعود كذا في شرح المواقف في خاتمة بحث القدرة •

التركة ما يتركه الشخص و يبقيه و في الاصطلاح هو المال الصافي عن ان يتعلق حق الغير بعينه كذا في تعريفات السيد الجرجاني •

المتروك عند المحدثين هو الحديث الذي اتهم راويه بالكذب بان لايروى ذلك الحديث الا من جهته و يكون مخالفا للقواعد المعلومة و كذا من عرف بالكذب في كلامه و ان لم يظهر منه وقوع ذلك في الحديث النبوي صلى الله عليه و آله وسلم وهذا دون الموضوع سمي به لان باتهام الكذب مع تفرده لايسوغ الحكم بالوضع كذا في شرح النخبة و شرحه •

فصل اللام * التابل بفتح الموحدة و كسرها واحد التوابل وهي الاشياء اليابسة التي يطيب بها الغذاء كذا في بحر الجواهر •

التال ما يقطع من كبار النخل او يقلع من الارض من صغار النخل فيغرس في ارض اخرى الواحدة تالة و منه غصب تالة فانبتها • و قوله التالة للاشجار كالبذر للخارج منه يعني ان الاشجار تحصل من التالة لانها تغرس متعظم فتصير نخلا كما ان الزرع يحصل من البذر كذا في المغرب •

فصل الميم * التامّ بتشديد الميم ضد الناقص • و عند النحاة هو اسم مبهم يتم باحد اربعة اشياء التنوين و نون التثنية و النون التي تشبه نون الجمع و الاضافة فمثال الاول رطل في قولنا عندي رطل زيتا و مثال الثاني منوان في قولنا عندي منوان سمنا و مثال الثالث عشرون في قولنا عندي عشرون درهما و مثال الرابع قدر راحة في قولنا ما في السماء قدر راحة سحابا • و عند الشعراء هو بيت يستوفي نصفه نصف الدائرة و قد سبق في لفظ البيت • و عند المحاسبين هو العدد الذي مجموع اجزائه مساو له ويجيئ في لفظ العدد في فصل الدال المهملة من باب العين المهملة • و عند الحكماء يطلق على الكامل و يجيئ في فصل اللام من باب الكاف •

التتميم عند اهل المعاني هو نوع من انواع اطناب الزيادة و هو ان يوتى في كلام لايوهم خلاف المقصود بفضلة فخرج عنه تكميل يذكر في كلام يوهم خلاف المقصود فان الفرق بين التتميم و التكميل بان النكتة في التتميم غير واقع وَهْم خلاف المقصود لا بانه لا يكون في كلام يوهم خلاف المقصود اذ لا مانع من اجتماع التتميم و التكميل كذا في الاطول لكن قال ابو القاسم في حاشية المطول اعلم ان التتميم اعم

من الايغال من جهة انه لايجب ان يكون في آخر الكلام او في آخر البيت و أخص من جهة انه يجب ان يكون فضلة و ان يكون لنكتة سوى دفع الايهام و مباين للتكميل و كذا للتذييل ان اشترط فيه ان لا يكون للجملة محل من الاعراب فان الفضلة لابد ان يكون له محل من الاعراب و الافاعم من وجه انتهى • فعلى هذا المراد بالفضلة ما يقابل العمدة و اختاره المحقق التفتازاني • و منهم من حمل الفضلة على ما يزيد على اصل المراد ولايفوت المراد بحذفه كما وقع في الاطول مثاله قوله تعالى و يطعمون الطعام على حبه اي مع حب الطعام اي اشتهائه فان الطعام حينئذ ابلغ و اكثر اجرا و مثله و آتى المال على حبه و من يعمل من الصالحات و هومومن فلايخاف فقوله و هو مومن في غاية الحسن كذا في الاتقان • و قد ذكر البعض بين التتميم و التكميل فرقا آخر و هو ان التتميم يرد على المعنى الناقص فيتم و التكميل يرد على المعنى التام فيكمل اوصافه على ما يجيئ في لفظ الاستقصاء في فصل الياء من باب القاف •

المتمم نزد شعرا آنست كه در مصراع دوم سببي زياده ترشود از مصراع اول چنانچه اعتدال مصراعين مفقود شود و زيادتي پيدا بود كذا في جامع الصنائع • و نزد اهل هيئت. اسم كره است مختلفة الثخن كه در افلاك كواكب سياره حادث شود و بعضي فلك متمم بروي اطلاق نيز كنند و يجيئ في لفظ الفلك في فصل الكاف من باب الفاء •

المتممان عند المهندسين هما كل سطحين متوازي الاضلاع يقعان في سطح مثلهما عن جنبي قطره متلاقيين على نقطة من القطرومشاركين لذلك السطح بزاويتين كسطحي ا ط ز ه ر ك ج ح هكذا في تحريراقليدس وبالحقيقة المتمم شكل يتم به شكل آخركما يستفاد من اطلاقاتهم •

التوأم بفتح التاء و الهمزة وبالواو الساكنة بينهما اسم ولد اذا كان معه آخرفي بطن و احد اي يكون بينهما اقل من ستة اشهر كما في الزاهدي و غيره لكن في المحيط لوولدت اولادا بين كل ولدين ستة اشهر و بين الاول و الثالث اكثر جعل بعضهم من بطن و احد منهم ابو علي الدقاق كذا في جامع الرموز في فصل الحيض • وعند البلغاء هو اسم التشريع و يسمى بالتوشيح ايضا و بذى القافيتين ايضا و يجيئ في فصل العين المهملة من باب الشين المعجمة •

فصل الهاء * التفاهة بفتح التاء تطلق على معنيين أحدهما عدم الطعم كما في الاجسام البسيطة و تسمى هذه تفاهة حقيقية و المتصف بها يسمى تفها بكسر الفاء و مسيخا بالخاء المعجمة و ثانيهما كون الجسم بحيث لايحس طعمه لكثافة اجزائه و اكتنازه فلايتحلل منه ما يخالط الرطوبة اللعابية اللسانية الخالية في نفسها عن الطعوم كلها كالحديد و غيره فاذا احتيل في تحليله احس منه طعم قوي حاد كما يتزنجر الصفراي بجعل الصفرزنجارا و اجزاء صغارا و هذه تسمى تفاهة غير حقيقية و تفاهة حسية • فائدة • قد توهم ان المعدود في الطعوم هو التفاهة بالمعنى الاول اي الحقيقية و انما عدوا منها

كما عدت المطلقة في الموجهات و لذلك تركها الامام الرازي فقال بسائط الطعوم ثمانية و ذكر بعضهم ان المعدود فيها هو التفاهة الغير الحقيقية فانها طعم بسيط و التوضيح في شرح المواقف في بحث المذوقات •

فصل الواو * التلاوة بالكسر خواندن كما في بعض كتب اللغة • و عند القراء قراءة القرآن متتابعا كالاوراد و الاسباع والدراسة و الفرق بينها و بين الاداء و القراءة ان الاداء الاخذ عن المشايخ و القراءة تطلق عليهما فهي اعم منهما كذا في الدقائق المحكمة شرح المقدمة في بيان التجويد •

التالي عند المنطقيين هو الجزء الثاني من القضية الشرطية سمي به لتلوه الجزء الاول المسمى مقدما لتقدمه على الجزء الثاني فقولنا ان كانت الشمس طالعة من قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود مقدم و قولنا فالنهار موجود تال • و عند المحاسبين هو العدد المنسوب اليه و العدد المنسوب يسمى مقدما و وجه التسمية ظاهر وهو ان المنسوب بمنزلة المضاف و المنسوب اليه بمنزلة المضاف اليه ولا شك ان المضاف مقدم على المضاف اليه و هو تال عنه و يجيئ في لفظ النسبة في فصل الموحدة من باب النون •

* باب الثاء المثلثة *

فصل الباء الموحدة * الثعالبة بالعين المهملة فرقة من الخوارج اصحاب ثعلب بن عامر قالوا بولاية الاطفال صغارا كانوا او كبارا حتى يظهر منهم انكار الحق بعد البلوغ • وقد نقل عنهم ان الاطفال لا حكم لهم بولاية او عداوة الى ان يدركوا و يرون اخذ الزكوٰة من العبيد اذا استغنوا و اعطائها لهم اذا افتقروا • و تفرقوا الى اربع فرق الاخنسية و المعبدية و الشيبانية و المكرمية •

الثواب ما يستحق به الرحمة و المغفرة من الله تعالى و الشفاعة عن الرسول صلى الله عليه و آله وسلم و قيل الثواب هو اعطاء ما يلايم الطبع كذا في اصطلاحات السيد الجرجاني •

الثوبانية فرقة من المرجئة اصحاب ثوبان المرجئ قالوا الايمان هو المعرفة و الاقرار بالله وبرسوله وبكل ما لايجوز في العقل ان يعقله • واما ماجاز في العقل ان يعقله فليس الاعتقاد به من الايمان وهولاء كلهم على انه تعالى لو عفا في القيامة عن عاص لعفا عن كل من هو مثله و كذا لو اخرج و احدا من النار لاخرج كل من هو مثله ولم يجزموا بخروج المومنين من النار • و قد جمع ابن غيلان منهم بين الارجاء والقدراي اسناد افعال العباد الى العباد وقال بالخروج حيث زعم جواز ان لا يكون الامام قرشيا كذا في شرح المواقف • •

التثويب هو الدعاء ما خوذ من الثوب فان الرجل اذا كان جاء مستغيثا حرك ثوبه رافعا يديه ليراه المستغاث فيكون ذلك دعاء له ثم كثرحتى سمي كل دعاء تثويبا • وقيل هو ترد يد الدعاء تفعيل

من ثاب يثوب اذا رجع و عاد كذا في البرجندي شرح مختصر الوقاية في باب الاذان • وفي جامع الرموز التثويب لغة تكرير الدعاء وشرعا ماتعارفه كل بلدة بين الاذانين • وفي المحيط انه كان في زمانه عليه الصلوة و السلام الصلواة خير من النوم مرتين في اذان الفجر او بعده ثم احدث التابعون و اهل الكوفة بدله الحيعلتين مرتين •

فصل التاء المثناة الفوقانية * الثبوت بالفتح عند الاشاعرة مرادف الكون و الوجود • و عند المعتزلة اعم منه و يجيئ في لفظ الكون و لفظ المعلوم في فصل الميم من باب العين المهملة • ويطلق ايضا على وقوع النسبة و على ايقاعها ايضا و يجيئ في لفظ النسبة في فصل الموحدة من باب النون •

الثبوتي يطلق على ما لايكون السلب جزءا من مفهومه و على ما من شانه الوجود الخارجي و على الموجود الخارجي ويرادف الثبوتي الوجودي و يجيئ في محله •

الثبات هو عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك • و قيل هو الجزم المطابق الذي ليس بثابت و هو تقليد المصيب كذا في شرح العقائد و حواشيه في بيان خبر الرسول •

الثابت هو الموجود و الذي لايزول بتشكيك المشكك • و عند اهل الرمل يجيئ في لفظ الشكل في فصل اللام من باب الشين المعجمة و جمعه الثوابت و هي اي الثوابت تطلق على ما سوى السيارات من الكواكب و تسمى بالبيانيات ايضا على ما في شرح التذكرة و يجيئ في فصل الموحدة من باب الكاف في لفظ الكوكب •

المثبت اسم مفعول من الاثبات و قال المحاسبون كل ما ذكر في باب الجبر و المقابلة اما ان لايتطرق اليه نفي و يسمى مثبتا و تاما و زائدا ومالا واما ان يتطرق اليه نفي و يسمى منفيا و ناقصا و دينا كذا في بعض الرسائل •

الاثبات عند القراء ضد الحذف كما في شرح الشاطبي و عند الصوفية ضد المحو كما يجيئ في فصل الواو من باب الميم •

فصل الثاء المثلثة * الثلاثي بالضم عند الصرفيين عبارة عن اسم او فعل يوجد فيه ثلثة احرف اصول بمعنى انه لا يوجد فيه زائد من هذه الثلثة و يسمى بالقطب الاعظم على ما في بعض شروح المراح في شرح قوله و الرباعي فرع الثلاثي • ثم الثلاثي ان لم يوجد فيه سوى هذه الاحرف الثلثة كزيد و ضرب يسمى ثلاثيا مجردا و ان وجد فيه سوى هذه الاحرف الثلثة ايضا كاكرام و استنصر يسمى ثلاثيا مزيدا فيه و مزيدا ايضا و ذو الثلثة عندهم هو الاجوف اي معتل العين و الثلاثية عند المنطقيين قسم من القضية الحملية و يجيئ في فصل اللام من باب الحاء المهملة •

الثالثة عند اهل الهيئة و المنجمين هي سدس عشر الثانية التي هي سدس عشر الدقيقة •

التثليث سه گوشه كردن و سه كردن و سه بخش كردن * و باصطلاح منجمين واقع شدن ستاره است بچهارم برج از ستارۀ ديگر كما في المنتخب و يجيئ في لفظ النظر ايضا في فصل الراء من باب النون *

المثلث اسم مفعول من التثليث في الصراح مثلث سه گوشه و از سه يكي مانده * و عند الفقهاء و هو عصير العنب يطبخ قبل ان يغلي و يشتد حتي يذهب ثلثاه و يبقي ثلثه سواء كان بمرة او اكثر فلوطبخ حتي ذهب ثلثه ثم قطع عنه النار حتي يبرد ثم اعيد الطبخ عليه قبل ان يغلي حتي يذهب ثلثاه صح كذا في البرجندي شرح مختصر الوقاية و مثله في جامع الرموز حيث قال المثلث ان يطبخ بالنار اوالشمس حتي يذهب ثلثاه * و عند الاطباء هو ما يتخذ فيه من العصير ثلثة اجزاء و من الماء جزء واحد ويغلي الى ان يذهب الثلث كذا قال الايلاقي ويسمى بالفختج ايضا * فعلم من هذا ان ما ذهب اليه الاطباء من ان المثلث هوماء العنب اذا اغلي و اخرجت رغوته حتي يبقي منه الثلث ويذهب الثلثان غلط و منشأ غلطهم المثلث الفقهي فخلطوا المثلث الطبي بالمثلث الفقهي ويسمى المثلث بالشراب المغسول ايضا كذا في بحر الجواهر * و عند اهل التكسير اي اصحاب الجفر هو مربع مشتمل على تسعة مربعات صغار سمي به لان احد اضلاعه مشتمل على ثلثة مربعات صغار و يسمى بالوفق الثلاثي ايضا * و يقال له مربع ثلثة في ثلثة ايضا هكذا في بعض الرسائل * و عند المهندسين هو سطح يحيط به ثلثة خطوط سواء كانت تلك الخطوط كلها مستقيمة و يسمى مثلثا مستقيم الاضلاع و هو الذي يبحث عنه في علم المساحة او كلها منحنية كا المثلث المفروض في سطح الكرة و يسمى بمثلث سطح الكرة و هو قطعة من سطح الكرة يحيط بها ثلث قسي من الدوائر العظام كل منها اي من تلك القسي يكون اصغر من نصف الدور على ما صرح به عبد العلي البرجندي في شرح زيج الغ بيگي او بعضها منحنية كما اذا قطع مخروط بنصفين على السهم فيحصل من سطحه المستدير مثلث احاط به خطان مستقيمان وخط مستدير و هو نصف محيط القاعدة و يسمى مثلثا غير مستقيم الاضلاع * ثم المثلث المستقيم له تقسيمان تقسيم باعتبار الضلع و تقسيم باعتبار الزاوية فبا الاعتبار الاول اما مختلف الاضلاع و هو الذي لايكون احد من اضلاعه اي من خطوطه المستقيمة مساويا للآخر و اما متساوى الاضلاع و هو الذي اضلاعه جميعها متساوية اي لايكون بعضها ازيد من بعض آخر و اما متساوي الساقين و هو الذي يتساوى ضلعاه فقط و بالاعتبار الثاني اما قائم الزاوية و هو الذي يوجد فيه قائمة و اما منفرج الزاوية و هو الذي يوجد فيه منفرجة و اما حاد الزوايا و هو الذى لايوجد فيه قائمة ولا منفرجة بل تكون جميع زواياه حادة و الحصر في التقسيم الاول واضح * و اما في التقسيم الثاني فلان المثلث لابد ان تكون زواياه الثلث مساوية لقائمتين على ما ثبت في علم الهندسة فلايمكن ان يكون فيه ازيد من قائمة ولا منفرجة كما لايخفى و اذا ضرب عدد اقسام التقسيم الاول في عدد اقسام التقسيم الثاني يحصل تسعة اقسام و لكن الاثنين

منها ممتنعان وقوعا و هما المتساوى الاضلاع القائم الزاوية او منفرجها فالاقسام الممكنة الوقوع سبعة هكذا يستفاد من شرح اشكال التاسيس و شرح خلاصة الحساب * فائدة * كل ضلع من اضلاع المثلث بالنسبة الى الضلعين الآخرين يسمى قاعدة المثلث و الضلعان الآخران بالنسبة اليها اي الى القاعدة يسميان بالساقين و الزاوية التي بين الساقين تسمى رأس المثلث * و مثلث المخمس عندهم على ما وقع في تحرير اقليدس هو المثلث المتساوى الساقين الذي يكون كلو احدة من زاويتي قاعدته مثلي زاوية راسه اي ضعف زاوية راسه * و عند المنجمين هو المرفوع ثلث مرات و يجيئ في فصل العين المهملة من باب الراء المهملة * و يطلق المثلثة عندهم ايضا على ثلثة بروج متحدة فى الطبيعة * فالحمل و الاسد و القوس مثلثة نارية لكونها على طبيعة النار * والثور و السنبلة و الجدي مثلثة ارضية لكونها على طبيعة الارض * و الجوزاء و الميزان و الدلو مثلثة هوائية لكونها على طبع الهواء * و السرطان و العقرب والحوت مثلثة مائية لكونها على طبع الماء و كل منها منسوبة الى كوكب و يسمى ذلک الكوكب برب تلك المثلثة * و ارباب المثلثتين النارية و الهوائية هي الكواكب المذكرة من السيارات * و ارباب المثلثتين الباقيتين اي الارضية و المائية هي الكواكب المونثة منها و تفصيل ذلک مذكور في كتب النجوم مثلثات الاعداد عند المحاسبين يذكر في فصل الدال من باب العين في لفظ العدد * والمثلث عند الشعراء عبارة عن شعر عدد مصراعه ثلثة بحيث لو جمع اول كل مصراع منه يحصل من المجموع مصراع رابع على ما في جامع الصنائع حيث قال مثلث نزد شعراء سه مصراع اند كه بعضي الفاظ اوائل هر سه مصراع بسرخي نويسند كه اگر آنها را جمع كنند مصراع چهارم خيزد مثاله * شعر *

جز رويتو كس نيست غم انجام دهي * اي رويتو اميد دل كام دهي * آرام دهي

خود نبود در عالم * چون الفاظيكه بسرخي نوشته شده جمع كنند مصراع چهارم خيزد و ان اينست جز رويتو اي رويتو آرام دهي *

فصل اللام * الثؤلول بالضم و سكون الهمزة مفرد الثآليل و هي بثور صغار فى الجلد شديدة الصلابة مستديرة كالحمص فمادونه و قال بعض اهل اللغة الثولول بالواو مكان الهمزة و منها القرون والمسمارية كذا في بحر الجواهر *

الثفل بالضم و سكون الفاء هو ما ثفل من كل شئ * وثفل الغذاء ما خرج من الدبر * و ثفل البول هو الذي يستفصله العروق عن الغذاء قبل الهضم الرابع مع ما يتخلف عن الغذاء عند الهضم و النضج * و قد يستعمل الثفل على عدم استعمال الطيب و قد يستعمل على خشونة العين كذا في بحر الجواهر *

الثقل بالكسر و سكون القاف ضد الخفة و يسميهما اي الثقل و الخفة المتكلمون اعتمادا و يسميهما الحكماء ميلا طبعيا على ما في شرح الطوالع * قال شارح حكمة العين وفي الحواشي القطبية الثقل قوة

طبعية يتحرك بها الجسم الى حيث ينطبق به مركز ثقله على مركز العالم لو لم يعقه عائق • و قد يقال على الطبيعة المقتضية له و على المدافعة الحاصلة با لاشتراك • و كذا الخفة انتهى • فالخفة قوة طبعية يتحرك بها الجسم الى المحيط لو لم يعقه عائق • و قد يقال على الطبيعة المقتضية له و على المدافعة الحاصلة • فمن فسر الميل بنفس المدافعة التي هي من الكيفيات الملموسة فسرهما بنفس المدافعة • و من لم يفسره بها بل بمبدأ المدافعة فسرهما بمبدأ المدافعة • قال القائلون بان الميل هو مبدأ المدافعة الحركة لها مراتب متفاوتة بالشدة و الضعف و نسبة المحرك الذي هو الطبيعة الى تلك المراتب على السوية فيمتنع ان يصدر عن ذلك المحرك شيئ من تلك المراتب الا بتوسط امر ذي مراتب متفاوتة في الشدة و الضعف ليتعين بكلواحدة من هذه المراتب صدور مرتبة معينة من الحركة و ذلك الامر هو الميل • و اجاب عنه الامام الرازي بان الطبيعة قوة سارية في الجسم منقسمة بانقسامه فكلما كان الجسم اكبر كانت طبيعته اقوى و كلما كان اصغر كانت طبيعته اضعف فلم يلزم ان يكون للمدافعة مبدأ مغاير للطبيعة حتى يسمى بالميل و الاعتماد • و اما تسمية الطبيعة بالميل و الاعتماد فبعيد جدا فلا وجود للميل هكذا في شرح التجريد و شرح المواقف • ويفهم من هذا بعد تعمق النظران القائلين بان الميل مبدأ المدافعة بعضهم على ان الميل هو الطبيعة على مايدل عليه كلام الامام و الحواشي القطبية و بعضهم على انه امر آخر بواسطة تقتضي بها الطبيعة الحركة المتفاوتة و المدافعة ففهم من هذا ان ما ذكر في الحواشي القطبية من المعاني الثلثة للثقل و الخفة مبني على اختلاف المذاهب فلو ترك قوله بالاشتراك لكان اولى اذ ليس لهما بالحقيقة الا معنًى واحد لكنه مختلف فيه * **التقسيم** * كل من الثقل و الخفة اما مطلقان او اضافيان • فالثقل المطلق كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركز ثقله على مركز العالم كالارض • والثقل الاضافي كيفية تقتضي حركة الجسم الى جانب المركز في اكثر المسافة الممتدة بين المركز و المحيط لكنه لايبلغ المركز كالماء • والخفة المطلقة كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق سطحه على سطح مقعر فلك القمر كالنار • و الخفة الاضافية كيفية تقتضي حركته الى جانب المحيط في اكثر المسافة الممتدة بين المركز و المحيط لكنه لا يبلغ المحيط كالهواء • قيل هذا يقتضي ان الارض لو فرض اخراجها عن مكانها لا يصل الماء الى مركز العالم و فيه بُعْد • وفي حواشي شرح التذكرة ان الماء ايضا طالب للمركز على الاطلاق بحيث لو لم تكن الارض لسال الماء الى مركز العالم الا ان الارض قد سبقت الماء بالوصول الى المركزلان ذلك الطلب فيها اقوى فغلبت على الماء فصارت مانعة لوصول الماء الى المركز • وكذا الكلام في الهواء و النارمن ان احد هما طالب له على الاطلاق و الآخر طالب له لاعلى الاطلاق او ان كليهما طالب له على الاطلاق الا ان ذلك الطلب في احد هما اقوى كذا ذكرعبدالعلي البرجندي في حاشية الجغمني و يريد هذا زيادة قيد لولم يعقه عائق في تعريف الثقل المنقول

من الحواشي القطبية * ثم انه لا يخفى ان هذا التقسيم انما هو للثقل و الخفة بالتفسير الاول و الثاني من التفاسير الثلثة المذكورة و يمكن ايضا اعتباره فيهما بالقياس الى التفسير الاخير كما لا يخفى *

التثقيل هو تشديد الحرف و منه انّ المثقلة و النون الثقيلة * و قد يطلق على الضمّ ايضا في فتح الباري شرح صحيح البخاري في باب ما جاء في صفة الجنة من كتاب بدء الخلق المراد بالتثقيل ههنا الضم و بالتخفيف الاسكان انتهى *

المثقال بالكسر لغة ما يوزن به قليلا كان او كثيرا و عرفا ما يكون موزونه قطعة ذهب مقدر بعشرين قيراطا * وظاهر كلام الجوهري انه معناه لغة و القيراط خمس شعيرات متوسطة غير مقشورة مقطوعة ما امتدت من طرفيها فالمثقال مائة شعيرة وهذا على راي المتاخرين و سنجة اهل الحجاز و اكثر البلاد * و اما على راي المتقدمين و سنجة اهل سمرقند فالمثقال ستة دوانق و الدانق اربع طسوجات و الطسوج حبتان و الحبة شعيرتان فالمثقال شعيرة و تسعة عشر قيراطا فالتفاوت بين القولين اربع شعيرات كذا في جامع الرموز في كتاب الزكوة * و في البرجندي ان الدينار و هو المثقال مائة شعيرة عند اهل الشرع و هو المتعارف في وزن اهل هراة في هذا الزمان و الى هذا الاصطلاح ذهب من قال ان المثقال عشرون قيراطا و القيراط خمس شعيرات و كل عشرة دراهم سبعة مثاقيل و يسمى هذا وزن سبعة فكل درهم نصف مثقال و خمسة و هو سبعون شعيرة و ستة و تسعون شعيرة عند الحساب و عليه اهل سمرقند و الشعيرة ست خردلات و الخردلة اثنا عشر فلسا و الفلس ست فتيلات و الفتيلة ست نقيرات و النقيرة ثمانية قطميرات و القطمير اثنا عشر ذرة انتهى * قيل وقد يقسم الطسوج الى ثلثة اقسام يسمى كل قسم حبة و بعضهم يقسم الدينار الى ستين قسما يسمى كل قسم حبة فالحبة على هذا سدس العشر * و في بحر الجواهر المثقال بحساب الدراهم درهم و ثلثة اسباع درهم وبحساب الطساسيج اربعة و عشرون طسوجا و بحساب الشعيرة ستة و تسعون شعيرة و المثاقيل الجمع انتهى *

فصل الميم * الثرم بالزاء المعجمة عند اهل العروض هو اجتماع الخرم و القبض كذا في عنوان الشرف * وفي بعض رسائل عروض اهل العرب الخرم بعد القبض ان كان في فعولن فهو ثرم و في مفاعيلن شتر انتهى * و على هذا تُحمل عبارة عنوان الشرف بدليل انه عرف الشتر بهذ التعريف بعينه فلو لم تُحمل على هذا لزم تساوى الثرم و الشتر * و في تعريفات السيد الجرجاني الثرم و هو حذف الفاء و النون من فعولن ليبقى عول فينقل الى فعل و يسمى اثرم *

الثلم بالفتح رخنه كردن كما في الصراح * و عند اهل العروض حذف فاء فعولن فيبقى عولن و يوضع موضعه فعلن و الركن الذي فيه الثلم يسمى اثلم كذا في عنوان الشرف و عروض سيفي * و في بعض رسائل عروض اهل العرب الخرم و هو اسقاط اول متحرك من الوتد المجموع اذا كان الجزء صدر

البيت فان كان ذلك في فعولن سالما فهو الثلم • و في رسالة قطب الدين السرخسي الثلم خرم السالم و الخرم اسقاط اول الوتد المجموع و السالم الجزء الذي لا زحاف فيه • و در جامع الصنائع گويد خرم و ثلم افگندن متحرك اول باشد تا از مفاعيلن مفعولن و از فعولن فعلن كردد انتهى ولايخفى ما في هذه العبارات من التخالف •

الثمامية فرقة من المعتزلة اتباع ثمامة ابن اشرس النمري قالوا الافعال المتولدة لا فاعل لها و المعرفة متولدة من النظر و انها واجبة قبل الشرع • و اليهود و النصارى و المجوس و الزنادقة تصيرون في الآخرة ترابا لا يدخلون جنة ولا نارا و كذا البهائم و الاطفال • و الاستطاعة سلامة الآلة وهي قبل الفعل • و من لايعلم خالقه من الكفار معذورون • و المعارف كلها ضرورية • ولافعل للانسان غير الارادة وما عداه حادث بلامحدث • والعالم فعل الله تعالى بطبعه اي صدر عنه بالايجاب فازمهم قدم العالم كذا في شرح المواقف •

فصل النون

الثخن بالخاء المعجمة سطبر شدن كما في بحر الجواهر • و في كنز اللغات ثخن سطبري ثخين سطبر • وعند الحكماء هو الجسم التعليمي وهو حشو يحصره سطح او سطوح اي حشو يحيط به سطح واحد كما في الكرة او سطوح اي اكثر من سطح واحد سواء كان سطحان كما في المخروط المستدير او سطوح كما في المكعب • و بالجملة ففي السطح او السطوح شيئان احدهما الجسم الطبعي المنتهي الى السطوح و ثانيهما البعد النافذ في اقطاره الثلثة الساري فيها الواقع حشوها و هو الجسم التعليمي والثخن • فان كان الثخن نازلا اي آخذا من فوق الى اسفل يسمى عمقا كما في الماء • و ان كان صاعدا اي آخذا من الاسفل الى فوق يسمى سمكا كما في النبت • و قد يطلق على الثخن مطلقا سواء كان نازلا او صاعدا و البعض عرف الثخن بانه حشو ما بين السطوح • و فيه انه منقوض بالكرة اذ ليس له سطوح الا ان يقال ببطلان الجمعية بدخول لام التعريف • و في الطوالع المقدار ان انقسم في الجهات الثلث فهو الجسم التعليمي و الثخين و الثخن اسم لحشو مابين السطوح فان اعتبر نزولا فعمق وان اعتبر صعودا فسمك انتهى • قال السيد السند في حاشيته اعلم ان الجسم التعليمي اتم المقادير و يسمى ثخنا لانه حشو ما بين السطوح وعمقا اذ اعتبر النزول لانه ثخن نازل وسمكا اذ اعتبر الصعود فانه ثخن صاعد هكذا قال في شرح الملخص فعلم ان الجسم التعليمي لايسمى بالثخين اذ معناه ذو الثخن وعرفه بحشو ما بين السطوح وهو نفس الجسم التعليمي فلو اطلق عليه الثخين لكان الجسم التعليمي ذاجسم تعليمي • وتوجيه ما قال ان يحمل الحشو على المعنى المصدري اعني التوسط فيكون الجسم التعليمي ذا توسط انتهى • وفي شرح الاشارات وحاشية المحاكمات في بيان ان للجسم ثخنا متصلا ما حاصله ان الثخن مقول بالاشتراك على حشو ما بين السطوح و على الامر الذي يقابله رقة القوام و هو غلظ القوام و هو ايضا حشو ما بين السطوح لكنه صعب الانفصال • و كذا الثخين مقول بالاشتراك على ما هو ذو حشو بين السطوح و هو فصل الجسم

التعليمي يفصله عن الخط و السطح وعلى ما يقابل الرقيق من الاجسام وهو الغليظ * فان قلت الجسم التعليمي حشو مابين السطوح وذو الحشو انما هو الجسم الطبيعي * قلت المراد من الحشو المصدر اى التخلخل و التوسط فالمتخلخل و المتوسط هو الجسم الطبيعي و لذا حمل ايضا على غاظ القوام لا على الغليظ *

الثمن بفتحتين هو ما يلزم بالبيع و ان لم يقوم به كذا في جامع الرموز * فالقيمة ما قوم به مقوم و الثمن قد يكون مساويا للقيمة و قد يكون زائدا منه و قد يكون ناقصا عنه و يجيئ ايضا في لفظ المال والحاصل ان ما يقدره العاقدان بكونه عوضا للمبيع في عقد البيع يسمى ثمنا و ما قدره اهل السوق و قرروه فيمابينهم و روجوه في معاملاتهم يسمى قيمة و يقال له في الفارسية نرخ بازار * وفي البرجندي في فصل الصرف قال الفراء الثمن عند العرب ما يكون دينا في الذمة والدراهم و الدنانير لا تستحق بالعقد الا دينا في الذمة و العرض لايستحق بالعقد الا عينا فكانت مبيعة في كل حال و المكيل و الموزون يستحق بالعقد تارة عينا و تارة دينا فان كان معينا في العقد كان مبيعا و ان لم يكن معينا و صحبه الباء وقابله مبيع فهو ثمن * و نوع آخر و هو سلعة في الاصل كالفلوس فان كانت رائجة كانت ثمنا و ان كانت كاسدة كانت سلعة و الثمن اذا اطلق يراد به الدراهم و الدنانير *

الثامنة عند اهل الهيئة و المنجمين هي سدس عشر السابعة سواء اخذت السابعة من الدرجات او من الساعات *

المثمن هو اسم مفعول من باب التفعيل وهو عند المحاسبين سطح يحيط به ثمانية اضلاع متساوية فان لم تكن متساوية لايسمى بالمثمن بل بذي ثمانية اضلاع * و عند اهل التكسير هو وفق مشتمل على اربعة و ستين بيوتا و يسمى بمربع ثمانية في ثمانية * و عند اهل العروض يطلق على بحر مشتمل على ثمانية اجزاء * وعند الشعراء يطلق على قسم من المسمط كما يجيئ في فصل الطاء من باب السين

الثومنية فرقة من المرجئة اصحاب ابي معاذ الثومني قالوا الايمان هو المعرفة و التصديق و المحبة و الاخلاص و الاقرار بما جاء به الرسول و ترك كله او بعضه كفر و ليس بعضه ايمانا ولا بعض ايمان * وكل معصية لم يجمع على انها كفر فصاحبه يقال فيه انه فسق و عصى ولا يقال انه فاسق * و من ترك الصلوٰة مستحلا كفر و من تركها بنية القضاء لا يكفر و من قتل نبيا او لطمه كفر لانه دليل لتكذيبه و بغضه و به قال ابن الراوندي و بشر المريسي وقال السجود للصنم ليس كفرا بل علامة الكفر كذا في شرح المواقف *

فصل الياء * الثناء بالمد هو ذكر ما يشعر بالتعظيم * و قد يطلق على الاتيان بما يشعر بالتعظيم * فقيل انه حقيقة فيهما * وقيل في الاول فقط و اما في الثاني فمجاز مشهور كذا ذكر عبد العلي البرجندي في حاشية الچغمني * و المعنى الثاني اعم لاختصاص الاول باللسان بخلاف الثاني * و المعتبر عند البلغاء

في الثناء ان يذكر في النظم كما في جامع الصنائع ٭ فالثناء بالمعنى الاول اعم مطلقا من الحمد لانه عبارة عن ذكر ما ينبئ عن تعظيم المنعم على قصد التعظيم و الثناء مطلق عن قصد التعظيم ٭ و كذا بالمعنى الثاني لانه اعم من الاول والاعم من الاعم من الشيئ اعم من ذلك الشيئ ٭ و الثناء بالمعنى الاول اعم من وجه من الشكر لانه عبارة عن فعل ما ينبئ عن تعظيم المنعم بازاء النعمة سواء كان باللسان او الجنان او الاركان و الثناء مختص باللسان لكنه عام من حيث انه بازاء النعمة او غيرها مثل نسبة الحمد الى الشكر ٭ فالثناء بالمعنى الاول و كذا الحمد اعم من الشكر باعتبار المتعلق و اخص باعتبار المورد و الشكر بالعكس ٭ و الثناء بالمعنى الثاني اعم مطلقا من الشكر لان غير مختص بالنعمة هكذا يفهم من المطول و حواشيه ٭

الثني كالكريم هو ما القى ثنيّة اى الاضراس الاربع التي في مقدم الفم الاثنان منها من فوق و الاثنان من تحت ٭ وقد اختلفت الدواب في ذلك وفي المهذب الثني اسپ و گاو و گوسپند سه ساله واشتر پنج ساله الاثناء و الثنيّات الجمع ٭ وفي كنز اللغات ثني گاو و گوسپند دو ساله كه پا در سيوم نهاده باشد و شتر پنج ساله كه پا درششم نهاده باشد و اهوي شش ساله ٭ وفي البرجندي في كتاب الاضحية الثني من الضان و المعز ما استكمل الثانية و دخل في الثالثة ٭ و عند اكثر الفقهاء الثني من الضان و المعز ما مضى عليه الحول و دخل في الثانية ٭ و في النهاية الجزرية ان الثني من الغنم ما دخل في السنة الثالثة و على مذهب احمد بن حنبل ما دخل في السنة الثانية و الثني من البقر ما اتى عليه حولان و دخل في الثالثة كما في الهداية ٭ و في الخلاصة هو ما اتى عليه ثلث سنين و يمكن التوفيق بينهما بادنى تجوز و الثني من الابل ما اتى عليه خمس سنين و دخل في السادسة ٭ و في الخزانة ما اتى عليه اربع سنين و طعن في الخامسة انتهى كلام البرجندي ٭ و في جامع الرموز قيل الثنايا ابن حول و ابن ضعفه و ابن خمس من ذوي ظلف و خف لكن في كتب اللغة هو من ذي ظلف ما دخل في السنة الثالثة و من ذي خف في السادسة و هكذا في المحيط لكنه قال هو من الغنم ما دخل في الثانية ثم قال هذا كله قول الفقهاء فهم يوافقون اهل اللغة في الاكثر ٭

الثنوية فرقة من الكَفَرة يقولون باثنينية الاله قالوا نجد في العالم خيرا كثيرا و شرا كثيرا و ان الواحد لايكون خيرا شريرا بالضرورة فلكل منهما فاعل على حدة و تبطله دلائل الوحدانية ٭ و منع قولهم الواحد لايكون خيرا شريرا بمعنى انه يُوجِد خيرا كثيرا وشرا كثيرا ٭ ثم المامومنية و الديصانية من الثنوية قالوا فاعل الخير هو النور و فاعل الشر هو الظلمة و فساده ظاهر لانهما عرضان فيلزم قدم الجسم و كون الاله محتاجا اليه و كانهم ارادوا معنًى آخر سوى المتعارف فانهم قالوا النور حيٌّ عالم قادر سميع بصير ٭ والمجوس منهم ذهبوا الى ان فاعل الخير هو يزدان و فاعل الشر هو اهرمن و يعنون به الشيطان كذا في شرح

المواقف في مبحث التوحيد * وفي الانسان الكامل في باب سر الاديان ذهب طائفة الى عبادة النور والظلمة لانهم قالوا ان اختصاص الانوار بالعبادة لهؤلاء اولى فعبدوا النور المطلق حيث كان فسموا النور يزدان و الظلمة اهرمن و هؤلاء هم الثنوية فهم عبدوا الله سبحانه من حيث نفسه تعالى لانه سبحانه جمع الاضداد بنفسه فشمل المراتب الحقية و الخلقية و ظهر في الوصفين بالحكمين و في الدارين بالنعتين فما كان منه منسوبا الى الحقيقة الالٰهية فهو الظاهر في الانوار و ما كان منه منسوبا الى الحقيقة الخلقية فهو عبارة من الظلمة فعبدت النور لهذا السر الالٰهي الجامع للوصفين والضدين * ثم ذهب طائفة الى عبادة النار لانهم قالوا مبنى الحيٰوة على الحرارة الغريزية و هي معنيّ و صورتها الوجودي هي النار فهي اصل الوجود وحدها فعبدوها و هؤلاء هم المجوس فهم عبدوا سبحانه من حيث الاحدية فكما ان الاحدية معنّية بجميع المراتب و الاسماء و الصفات كذلك النار فانها اقوى الاسطقسات و ارفعها لايقاربها طبيعة الا و قد تستحيل الى النار لغلبة قوتها فلهذه اللطيفة عبدت النار *

الثانية عند اهل الهيئة و المنجمين هي سدس عشر الدقيقة التي هي سدس عشر الدرجة او الساعه *

المثاني كمساجد عند المنجمين يطلق على المرفوع مرتين كما يجيئ في فصل العين من باب الراء و شرعا يطلق على القرآن كله لاشتماله على الوعد و الوعيد و على ذكر الجنة و النار و على المبدء والمعاد و على الامر و النهي و على الاحكام الاعتقادية و العملية و على مراتب السعداء و منازل الاشقياء وعلى سورة منه وهو فاتحة الكتاب لاشتمالها على الوعد و الوعيد في قوله مالك يوم الدين و على احوال الابرار و الفجار في قوله الذين انعمت الى آخر السورة و لانها تثنى في الصلوٰة و الانزال ان صح انها نزلت بمكة حين فرضت الصلوٰة و بالمدينة لما حولت القبلة هكذا في البيضاوي و غيرها و على السور التي آيها اقل من مائة آية و يجيئ في لفظ السورة في فصل الراء المهملة من باب السين *

المثنوي نزد شعراء ابياتيست متفق در وزن كه هريكي ازان دو قافيه دارد و هر بيتي بر قافيه خاص علحده است و اينرا مزدوج نيز نامند كذا في مجمع الصنائع * و از استقراء معلوم شده كه دربحرهاي بزرگ مثنوي نگويند چنانكه بحر رجز تام و رمل تام و هزج تام و امثال ان و اوزان مثنوي همان است كه در خمسه است و ان سكندرنامه و مخزن اسرار و خسرو و شيرين و هفت پيكر و ليلي و مجنون است كذا في جامع الصنائع *

الاثنينية هي كون الطبيعة ذات و حدتين و يقابلها كون الطبيعة ذات و حدة او و حدات و الاثنان هما الغيران و قال بعض المتكلمين ليس كل اثنين بغيرين و ستعرف تفصيله في لفظ التغاير في فصل الراء من باب الغين المعجمة *

التثنية دوتا كردن ـ و عند النحاة ويسمى المثنى ايضا هو اسم لحق آخره الف او ياء مفتوح ما قبلها و نون مكسورة ليدل على ان معه مثله من جنسه كذا قال ابن الحاجب في الكافية ـ فقوله آخره بتقدير المضاف اي آخر مفرده اي واحده او قدّر بعد قوله ونون مكسورة قولنا مع لواحقه فحينئذ ايضا يكون التثنية مجموع المفرد والالف او الياء و النون و لو لم يقدر لما صدق التعريف الا على مسلم من مسلمان و مسلمين كما لا يخفى و لو اكتفي بظهور المراد لاستغنى عن هذه التكلفات ـ و قوله ليدل الى آخره اي ليدل ذلك اللحوق على ان معه اي مع مفرده مثله في العدد يعني الواحد حال كون ذلك المثل من جنسه اي من جنس مفرده باعتبار دخوله تحت جنس الموضوع له بوضع و احد مشترك بينهما ولو اريد بقوله مثله ما يماثله في الوحدة و الجنس جميعا لاستغنى عن قوله من جنسه ـ و في هذا القول اشارة الى فائدة لحوق هذه الحروف بالاسم المفرد و الى انه لا يجوز تثنية الاسم باعتبار معنيين مختلفين فلا يقال قُرآن و يراد به الطهر و الحيض على الصحيح خلافا للاندلسي فانه يجوز عنده تثنية المشترك اللفظي ـ فان قلت يشكل هذا با لابوين للاب و الام والقمرين للقمر والشمس ـ قلنا جاز ان تُجعل الام مسماة باسم الاب ادعاء لقوة التناسب بينهما ثم ياول الاسم بمعنى المسمى به ليحصل مفهوم متناول لهما فيتجانسان فيثنى باعتباره فيكون معنى الابوين المسمين بالاب و كذا الحال في الشمس بالنسبة الى القمر و يسمى هذا بالتثنية التغليبي ـ فان قلت فليعتبر مثل هذا في القرء ايضا بلا احتياج الى ادعاء اسميته للطهر و الحيض فانه موضوع لهما حقيقة و لياول بالمسمى ليحصل مفهوم يتناولهما ـ قلنا لا شبهة في صحة هذا الاعتبار لكن الكلام في جواز تثنيته بمجرد الاشتراك اللفظي بينهما و هو الذي اختلف فيه و بهذا الاعتبار صح تثنية الاعلام المشتركة حقيقة او ادعاء وجَمْعُها فزيد مثلا اذا كان علما للكثيرين ياول بالمسمى بزيد ثم يثنى و يجمع و كذا عمر اذا صار علما ادعائيا لابي بكر ياول بالمسمى بعمر ثم يثنى و يجمع ـ و رده البعض و قال الاولى ان يقال الاعلام لكثرتها استعمالا و كون الخفة مطلوبة فيها يكفي لتثنيتها و جمعها مجرد الاشتراك في الاسم بخلاف اسماء الاجناس فعلى هذا القول ينبغي ان لا يذكر في تعريف التثنية قيد من جنسه هذا كله خلاصة ما في شروح الكافية ـ فائدة ـ قد يثنى الجمع او اسم الجمع بتاويل الفريقين نحو الجمالين و القومين و قد جاء المثنى بلفظ الجمع مضافا الى مثنى هو بعضه نحو فقد صغت قلوبكما و فاقطعوا ايديهما ولا يقال افراسكما لعدم البعضية كذا في الوافي وحواشيه ـ

الاستثناء ويسمى بالثنيا بالضم ايضا على ما يستفاد من الصراح قال الثنيا بالضم و الثنوى بالفتح اسم من الاستثناء هو عند علماء النحو و الاصول يطلق على المتصل و المنقطع ـ قيل اطلاقه عليهما بالتواطؤ و الاشتراك المعنوي ـ و قيل بالاشتراك اللفظي ـ و قيل في المتصل حقيقة و في المنقطع مجاز لانه يفهم المتصل من غير قرينة و هو دليل المجاز في المنقطع ـ ورُد بانه انما يفهم المتصل لكثرة استعماله فيه لا لكونه

مجازا في المنقطع كالحقيقة المستعملة مع المجاز المتعارف • و قيل لانه ماخوذ من ثنيت عنان الفرس اي صرفته ولا صرف الا في المتصل • و قيل لان الباب يدل على تكرير الشيئ مرتين او جعله ثنتين متواليتين اومتنايتين و لفظ الاستثناء من قياس الباب • و ذلك ان ذكره يثنى مرة في الجملة و مرة في التفصيل لانك اذا قلت خرج الناس ففي الناس زيد و عمرو فان قلت الا زيدا فقد ذكرت مرة اخرى ذكرا ظاهرا و ليس كذلك الا في المتصل فعلى هذا هو مشتق من التثنية • ورُد بانه مشتق من التثنية كانه ثني الكلام بالاستثناء بالنفي والاستثناء و هو متحقق في المتصل و المنقطع جميعا • وايضا على تقدير اشتقاقه من ثنيت عنان الفرس لايلزم ان لايكون حقيقة الا في المتصل لجواز ان يكون حقيقة في المنقطع ايضا باعتبار اشتقاقه من اصل آخر كما عرفت • و القائل بالتواطؤ قال العلماء قالوا الاستثناء متصل و منقطع و مورد القسمة يجب ان يكون مشتركا بين الاقسام • و رد بان هذا انما يلزم لوكان التقسيم باعتبار معناه الموضوع له وهو ممنوع لجواز ان يكون التقسيم باعتبار استعماله فيهما باي طريق كان و هذا كما انهم قسموا اسم الفاعل الى ما يكون بمعنى الماضي و الحال و الاستقبال مع كونه مجازا في الاستعمال بالاتفاق قالوا و ايضا الاصل عدم الاشتراك و المجاز فتعين التواطؤ • و رد بانه لا يثبت اللغة بلوازم الماهية كما اثبتم ماهية التواطؤ للاستثناء بان من لوازمها عدم مخالفة الاصل بل طريق اثباتها النقل فهذا الكلام يدل على ان الخلاف في لفظ الا ستثناء • و ظاهر كلام كثير من المحققين ان الخلاف في صيغ الاستثناء لا في لفظه لظهور انه فيهما مجاز بحسب اللغة حقيقة عرفية بحسب النحو هكذا ذكر المحقق التفتازاني في حاشية العضدي • فمن قال بالتواطؤ عرفه بمادل على مخالفته بالاغير الصفة و اخواتها اي احدى اخواتها نحو سوى و حاشا و خلا و عدا و بَيْد • و انما قيد الا لغير الصفة لتخرج الا التي للصفة نحو لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فهي صفة لا استثناء • و في قوله بالا و اخواتها احتراز من سائر انواع التخصيص اعنى الشرط و الصفة و الغاية و بدل البعض و التخصيص بالمستقل •

المستثنى على ما في الرضي هو المذكور بعد الا غير الصفة و اخواتها مخالفا لما قبلها نفيا و اثباتا و يسمى بالثنيا ايضا و لذاقيل الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا اي المستثنى ففي قوله له عليّ عشرة الاثلثة صدر الكلام عشرة و الثنيا ثلثة و الباقي في صدر الكلام بعد المستثنى سبعة فكانه تكلم بالسبعة و قال عليّ سبعة • و يسميه المحاسبون في باب الجبر و المقابلة بالناقص اذ هو لايكون الا ناقصا •

المستثنى منه هو المذكور قبل الا و اخواتها المخالف لما بعده اي المستثنى نفيا و اثباتا و يسميه المحاسبون في باب الجبر و المقابلة بالزائد فاذا قلنا جاءني القوم الازيدا فالقوم مستثنى منه و زيد مستثنى • و اذا قلنا عندي مائة الامال فالمائة مستثنى منه و زائد و المال مستثنى و ناقص • ثم ان كان المستثنى من جنس المستثنى منه فالاستثناء متصل نحو جاءني القوم الا زيدا • و ان لم يكن

من جنس المستثنى منه فالاستثناء منقطع و يسمى منفصلا ايضا نحو جاءني القوم الا حمارا • و من قال بالاشتراك اللفظي او المجاز عرف الاستثناء المنفصل بمادل على مخالفته بالا غير الصفة اواحدى اخواتها من غير اخراج و المتصل بمادل على مخالفته بالا غير الصفة او احدى اخواتها مع اخراج فحينئذ لايمكن الجمع بينهما بحد واحد لان مفهومه حينئذ حقيقتان مختلفتان • فان قيل ربما تجتمع الحقائق المختلفة في حد كانواع الحيوان • قلنا ذلك عند اتحاد مفهوم مشترك بينهما و التقدير ههنا تعدد المفهوم • ثم المراد بالاخراج المنع عن الدخول مجازا و لاضير في ذلك فان تعريفات القوم مشحونة بالمجاز و ذلك لانه ان اعتبر الاخراج في حق الحكم فالبعض المستثنى غير داخل فلا اخراج حقيقة و ان اعتبر في حق تناول اللفظ اياه و انفهامه منه فلان التناول بعد باق • وللتحرز عن المجاز عرف الاستثناء المتصل صاحب التوضيح بانه المنع من دخول بعض ماتناوله صدر الكلام في حكمه اي في حكم صدر الكلام بالا و اخواتها • وقال الغزالي الاستثناء المتصل هو قول ذو صيغ مخصوصة محصورة دال على ان المذكور به لم يرد بالقول الاول ثم ذكر ان القول احتراز عن التخصيص لانه قد لا يكون بقول بل بفعل او قرينة او دليل عقلي و اذا كان بقول فلا ينحصر صيغه فلهذا احترز بصيغ مخصوصة عن مثل رايت المومنين و لم ار زيدا اذ المراد من الصيغ ادوات الاستثناء و حينئذ لا يرد ما قيل من انه يرد على طرده الشرط والصفة بمثل الذي و الغاية كما كرّم بني تميم ان دخلوا داري او الذين دخلوا داري او الداخلين في داري او الى ان يدخلوا و المراد ذو احدى صيغ مخصوصة فلايرد على عكسه قام القوم الا زيدا فانه ليس بذي صيغ بل ذو صيغة واحدة • واجيب ايضا بان هذا مندفع لظهور المراد و هو ان جنس الاستثناء ذو صيغ و كل الاستثناء ذو صيغة و المناقشة في مثله لا يحسن كل الحسن • و بقوله دال خرج المنقطع لانه لم يتناول المذكور حتى يفيد عموم ارادته • و قيل هذا الحد لادوات الاستثناء كانه قال ادوات الاستثناء كلمات ذو صيغ • ووجه تقييد الصفة بمثل الذي ان الذي يذكر بعده شيء هو الصلة كادوات الاستثناء يذكر بعدها المستثنى وهذا خبط عظيم • و قيل في الاحكام الاستثناء المتصل لفظ متصل بجملة لا يستقل بنفسه دال على ان مدلوله غير مراد مما اتصل به ليس بشرط ولا صفة ولا غاية • واحترز بالمتصل عن المنفصل من لفظ او عقل او غيرهما • و بقوله لا يستقل عن اللفظ المتصل المستقل مثل قام القوم و لم يقم زيد • و بقوله دال عن المتصلات الغير المخصصة • و بقوله ليس بشرط الخ عن تلك الثلث • و يرد على طرده قام القوم لا زيد وما قام القوم بل زيد او لكن زيد و على عكسه ماجاء الا زيد بعدم الاتصال بالجملة بناء على ان زيدا فاعل • وقيل النقل ليس بصحيح فان المذكور في الاحكام انه لفظ متصل بجملة لا يستقل بنفسه دال على ان مدلوله غير مراد مما اتصل به بحرف الا او احدى اخواته ليس بشرط ولا صفة ولا غاية • فاللفظ احتراز عن غير اللفظ من الدلالات المخصوصة الحسية او العقلية او العرفية • و بالمتصل عن الدلائل المنفصلة • و بقوله لا يستقل من مثل قام القوم و لم يقم زيد

و بقوله دال عن الصيغ المهملة • و بقوله على ان مدلوله عن الاسماء الموكدة و النعتية نحو جاءني القوم العلماء كلهم • و بحرف الا و اخواتها عن مثل قام القوم دون زيد اولا زيد • و فوائد باقي القيود ظاهرة • و مثل ما جاء الازيد في تقدير ما جاء احد الازيد فان مذهب الجمهور ان المفرغ استثناء متصل ليس بفاعل ولا مفعول حقيقة ولذا جاز ما جاء الا هند و امتنع ما جاء هند بدون تانيث الفعل و ذهب بعضهم الى ان الفاعل مضمر و الا زيد بدل • تنبيه • قال المحقق التفتازاني في حاشية العضدي الاستثناء قد يقال بمعنى المصدر اعني الاخراج او المخالفة و بمعنى المستثنى و هو المخرج و المذكور بعد الا من غير اخراج و بمعنى اللفظ الدال على ذلك كالشرط و الصفة • فاذا قلنا جاءني القوم الا زيدا فالاستثناء يطلق على اخراج زيد المخرج • و على لفظ زيد المذكور بعد الا و على مجموع الازيد و بهذه الاعتبارات اختلفت العبارات في تفسير الاستثناء و يجب حمل كل تفسير على ما يناسبه من المعاني الاربعة • فمن عرف الاستثناء بمادل على مخالفة الخ فقد اراد به المعنى الاخير • و من عرفه بانه لفظ متصل بجملة الخ فالظاهر منه انه اراد به المستثنى انتهى كلامه اقول و من عرفه بالمنع من الدخول الخ فقد اراد به المعنى المصدري • و من عرفه بقول ذو صيغ الخ فقد اراد به مجموع الا زيدا اي المعنى الاخير ايضا • فائدة • قيل لايكون المنقطع الا بعد الا و غير و بَيْد مضافا الى انّ مشددة • فائدة • لابد لصحة الاستثناء المنقطع من مخالفة بوجه من الوجوه • و قد يكون بانّ ينفي من المستثنى الحكم الذي ثبت للمستثنى منه نحو جاءني القوم الاحمارا فقد نفينا المجيء من الحمار بعد ما اثبتناه للقوم • و قد يكون بان يكون المستثنى نفسه حكما آخر مخالفا للمستثنى منه بوجه مثل ما زاد الا ما نقص و ما نفع الا ما ضرر فما الاولى نافية و الثانية مصدرية و المعنى ما زاد لكن النقصان فعله او لكن النقصان شانه و امره على ما قدره السيرافي • فالنقصان هو المستثنى حكم مخالف للزيادة و هي المستثنى منه • و كذا الحال في ما نفع الا ما ضرر و ليس المعنى ما زاد شيئا غير النقصان على ان يكون فاعل زاد مبهما و مفعوله محذوفا على ما قيل لانه حينئذ يكون متصلا مفرغا لامنقطعا ولا يقال ما جاءني زيد الا ان الجوهر الفرد حق اذ لا مخالفة بينهما باحد الوجهين • فائدة • قال اهل العربية الاستثناء من الاثبات نفي و من النفي اثبات فلو قال له عليّ عشرة الا تسعة الا ثمانية وجبت تسعة اذ المعنى الا تسعة لا يلزمني الا ثمانية يلزمني فيلزم الثمانية والواحد الباقي من العشرة • والطريق فيه وفي نظائره ان يجمع كلما هو اثبات وكلما هو نفي و يسقط المنفي من المثبت فيكون الباقي هو الواجب • ثم ان كان المذكور اولا شفعا فالاشفاع مثبتة او وترا فعكسه كذا في شرح المنهاج و به قال الشافعي رح • و قال الحنفية انه ليس كذلك بل هو تكلم بالباقي بعد الثنيا وتوضيح ذلك يطلب من العضدي و التوضيح و حواشيهما • فائدة • اختلف علماء الاصول في كيفية دلالة الاستثناء على المقصود على ثلثة اقوال الاول ان العشرة في قولنا عندي عشرة الا ثلثة

مجاز عن السبعة اعني اطلق العشرة على السبعة مجازا و الا ثلثة قرينة و الثاني ان المراد بعشرة معناها اي عشرة افراد فيتناول السبعة و الثلثة معا ثم اخرج منها ثلثة ثم اسند الحكم الى العشرة المخرج منها ثلثة وهو سبعة فلم يقع الاسناد الا على سبعة و الثالث ان المجموع اعني عشرة الا ثلثة هو موضوع بازاء سبعة حتى كانها وضع لها اسمان مفرد و هو سبعة و مركب و هو عشرة الا ثلثة • والتفصيل في كتب الوصول اعلم ان الاستثناء ان تضمن ضربا من المحاسن يصير من المحسنات البديعية كقوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما فان اخبار هذه المدة بهذه الصيغة تمهيد بعذر نوح في دعائه على قومه بدعوة اهلكتهم عن آخرهم اذ لو قيل فلبث فيهم تسعمائة و خمسين عاما لم يكن فيه من التهويل ما في الاول لان لفظ الالف في الاول اول ما يطرق السمع فيشتغل بها عن سماع بقية الكلام واذا جاء الاستثناء لم يبق له بعد ما تقدمه وقع يزيل ما حصل عنده من ذكر الالف كذا في الاتقان •

الاستثنائي عند المنطقيين قسم من القياس و يجيئ ذلك مستوفًى مع بيان اقسامه من المتصل و المنفصل و المقدمة الاستثنائية في فصل السين المهملة من باب القاف •

الثنائية بالضم عند المنطقيين قسم من القضية الحملية و يجيئ في فصل اللام من باب الحاء المهملة •

الاثناعشري عند الاطباء اسم معاء متصل بقعر المعدة و له فم يلي المعدة يسمى بوابا يندفع الثفل من المعدة اليه • و هو مقابل للمري لان المري للدخول في المعدة و هو للخروج منها و يسمى بالاثنا عشري لان طوله في عرض البدن بهذا القدر من اصابع صاحبه اذا كانت منضمة كذا في بحر الجواهر • و اثنا عشرية البروج و الكواكب نزد منجمان اسم قسمي است از دوازده اقسام يک برج و آن چنانست كه هر برجي را بدوازده قسمت كرده اند هر قسمي دو درجه و نيم باشد • پس قسم اول بهر صاحب بيت بود • و قسم دوم بهر صاحب بروج دوم كه بعد ان برج باشد همچنين تا بدوازده برج داده شود اين در شجره گويد و اين را در فارسي دوازده بهره گويند •

* باب الجيم *

فصل الالف * الجبائية بالضم و فتح الموحدة المشددة كما في الصراح فرقة من المعتزلة اصحاب ابي علي الجبائي قالوا ارادة الرب لافي محل • و الله متكلم بكلام يخلقه الله في جسم • و هو غير مرئي في الآخرة • و العبد خالق بفعله • و مرتكب الكبيرة لا مومن ولا كافر يخلد في النار اذا مات بلا توبة • ولا كرامة للاولياء • ويجب على الله لمن تكلف اكمال عقله و اللطف • و الانبياء معصومون كذا في شرح المواقف •

الجزء بالفتح و سكون الزاء المعجمة في اللغة بريدن • و عند اهل العروض حذف الضرب والعروض من البيت و ذلك البيت الذي وقع فيه الجزء يسمى مجزوا و اصل البحر المقتضب مستفعلن مفعولات

اربع مرات و هو لا يستعمل في شعر العرب الا مجزوا كذا في عروض سيفي • وفي بعض رسائل العروض العربية المجز و بيت ذهب منه جزأن سداسيا كان او رباعيا انتهى • و مآل العبارتين واحد كما لا يخفى • و يويد هذا ما وقع في عنوان الشرف من ان المجزو هو البيت الذي حذف عروضه و ضربه لكن في رسالة قطب الدين السرخسي الجزء نقص الثلث من اجزاء البيت انتهى • فعلى هذا لايتصور الجزء الا في البحر المسدس •

الجُزء بالضم و السكون في اللغة پاره الاجزاء الجمع كما في الصراح • و في اصطلاح العلماء يطلق على معان منها ما يتركب منه و من غيره شيئ سواء كان موجودا في الخارج او في العقل كالاجناس و الفصول فانهما من الاجزاء العقلية الا ان المتكلم لا يسمى الجزء الاعم المحمول ولا المساوي المحمول جزء بل وضعا نفسيا على ما في العضدي و حاشيته للتفتازاني في تقسيم العلة الى المتعدية و القاصرة في مبحث القياس • و من الاجزاء الخارجية ما يسمى جزءا شائعا كالثلث و الربع و منها ما يعبربه عن الكل كالروح و الراس و الوجه و الرقبة من الانسان كما في جامع الرموز في كتاب الكفالة و منها الجزء الذي لا يتجزى المسمى بالجوهر الفرد وعرف بانه جوهر ذو وضع لا يقبل القسمة اصلا لاقطعا ولا كسرا و لا وهما ولافرضا اثبته المتكلمون ونفاه بعض الحكماء • فالجوهر بمنزلة الجنس فلا يدخل فيه النقطة لانها عرض • وقولهم ذو وضع اي قابل للاشارة الحسية و قيل اي متحيز بالذات يخرج المجردات عند من اثبتها لعدم قبولها الاشارة الحسية ولا التحيز • و قولهم لا يقبل القسمة يخرج الجسم • وقولهم اصلا يخرج الخط والسطح الجوهريين لقبولهما القسمة في بعض الجهات • والقسمة الوهمية ما هو بحسب التوهم جزئيا • و الفرضية ما هو بحسب فرض العقل كليا على ما يجيئ في فصل الديم من باب القاف • و فائدة ايراد الفرض ان الوهم ربما لا يقدر على استحضار ما يقسمه لصغره او لانه لايقدر على احاطة ما لايتناهى • و الفرض العقلي لا يقف لتعقله الكليات المشتملة على الصغير و الكبير و المتناهي و غير المتناهي كذا في شرح الاشارات • فان قلت لا يمكن ان يتصور وجود شيئ لا يمكن للعقل فرض قسمته • قلت المراد من عدم قبول القسمة الفرضية ان العقل لا يجوز القسمة فيه لا انه لايقدر على تقدير قسمته اي على ملاحظة قسمته و تصورها فان ذلك ليس بممتنع وللعقل فرض كل شيئ وتصوره حتى وجود المستحيلات وعدم نفسه • و بالجملة فالمراد بالفرض الفرض الانتزاعي لاالفرض الاختراعي و لا الاعم الشامل لهما و ان شئت الزيادة على هذا فارجع الى العلمي حاشية شرح هداية الحكمة • و يجيئ ما يتعلق بهذا في لفظ الجوهر ايضا ثم هذا المعنى للجزء اعم من اكثر المعاني الآتية و منها الكتاب الذي جمع فيه احاديث شخص واحد • وفي شرح شرح النخبة في بيان حد الاعتبار الاجزاء عند المحدثين هي الكتب التي جميع فيها احاديث شخص واحد و منها علة الماهية و يسمى ركنا ايضا و يجيئ في فصل اللام من باب العين المهملة و منها سدس عشر المقياس و يسمى

درجة ايضا تجوزا و يجيئ في لفظ الظل في فصل اللام من باب الظاء المعجمة و منها الدرجة* كما يجيئ في فصل الجيم من باب الدال المهملة و منها جزء من ثلثمائة وستين جزءا من اجزاء الدائرة التي على وجه حجرة الاسطرلاب و يسمى درجة ايضا و هي بمثابة درجات معدل النهار المسماة بالاجزاء * و المراد بالجزء الواقع في قول المنجمين جزء الاجتماع و جزء الاستقبال هو الدرجة * و ملا عبدالعلي برجندي در شرح زيج الغ بيگي ميگويد مراد بجزء اجتماع جزئيست كه دران اجتماع باشد وبجزء استقبال موضع قمراست در وقت استقبال اگر استقبال در شب باشد و موضع آفتاب اگر در روز باشد و اگر در يكي از طرفين شب باشد آن جزء كه بافق مشرق اقرب بود معتبر باشد و منها العدد الاقل الذي يعد الاكثر اي يفنيه كالاثنين من العشرة فانه يعد العشرة اي يفنيه بخلاف الاربعة من العشرة فانها لا تعد العشرة فليست جزءا منها بل هي جزآن منها و لذا يعبر عنهما بالخمسين * و بالجملة فالعدد الاقل ان عد الاكثر فهو جزء له و ان لم يعده فاجزاء له و هذا المعنى يستعمله المحاسبون هكذا يستفاد من الشريفي في بيان النسب ويفهم من هذا ان الجزء هو مرادف الكسر و يويده انهم يعبرون من الكسر الاصم بجزء من كذا * وايضا يقولون اذا جُزّئ الواحد الصحيح باجزاء معينة سميت تلك الاجزاء مخرجا و بعض منها كسرا و منها ما هو مصطلح اهل العروض وهو ما يتركب من الاصول ويسمى ركنا ايضا * والاصول هي السبب والوتد و الفاصلة و يجمع الكل قولهم لم ار على راس جبل سمكة هكذا في عروض سيفي * و هكذا في بعض رسائل العروض العربية حيث قال و يتركب مما ذكرنا من السبب و الوتد و الفاصلة اجزاء تسمى الافاعيل و التفاعيل * و الاصول من تلك الاجزاء ثمانية في اللفظ و عشرة في الحكم و تسمى فواصل واركانا و اجزاء * وفي رسالة قطب الدين السرخسي و تسمى باصول الافاعيل ايضا * ثم قال فاثنان من تلك الاصول خماسيان مركبان من سبب خفيف و وتد مجموع فان تقدم الوتد فهو فعولن و ان تاخر ففاعلن و ستة سباعية وهي على قسمين الاول ما هو مركب من وتد و سببين خفيفين * فان كان وتده مجموعا فان تقدم على سببيه فهو مفاعيلن و ان توسط بينهما فهو فاعلاتن في غير المضارع و ان تاخر عنهما فهو مستفعلن في البسيط والرجز و السريع و المنسرح * و ان كان وتده مفروقا فان تقدم على سببيه فهو فاع لاتن في المضارع خاصة و ان توسط بينهما فهومس تفع لن في الخفيف و المجتث و ان تاخر عنهما فهو مفعولات و الثاني ما هو مركب من وتد مجموع و فاصلة صغرى * فان تقدم الوتد فهو متفاعلتن * و ان تاخر فهو متفاعلن * فان لم يعرض لهذه الاجزاء تغير يخرجها من هذا الوزن فهي سالمة * و ان عرض فمزاحفة انتهى كلامه * و تطلق الاجزاء على هذه الثلثة ايضا اى السبب و الوتد و الفاصلة چنانچه در جامع الصنائع گويد و عرب نظائر اجزاء بدين ترتيب آورده اند لم ار على راس جبل سمكتن * و پارسيان اين كلمات متضمن اين حركات و سكنات را اجزاء نام كرده اند وچون بعضى ازين اجزاء با بعضي مركب گردد و يا مكرر شود

آنرا قالب خوانند يعني جزء بيت خوانند وعرب قالب را جزء گويند جمع آن اجزاء است ومنها ما ه مصطلح الصوفية در كشف اللغات ميگويد جزء در اصطلاح متصوفه كثرات و تعينات را گويند ٭

الاجزاء هو جمع الجزء و معانيها قد سبقت ٭ والاجزاء الاصلية و الزائدة يذكر تفسيرهما في لفظ المنو في الواو من باب النون ٭

الجزئية بالضم عند الحكماء و المنطقيين يطلق على معان الاول كون المفهوم بحيث يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة في ذلك المفهوم ويسمى ذلك المفهوم جزئيا حقيقيا ٭ و في علم النحو يسمى علما شخصيا ٭ قيل و فيه بحث فان اسم الاشارة و الضمائر ونحوهما من الاسماء التي يكون الوضع فيها عاما والموضوع له خاصا من افراد الجزئي الحقيقي على المذهب المختار و لايسميها النحاة اعلاما والثاني كون المفهوم مندرجا تحت كلي و يسمى ذلك المفهوم جزئيا اضافيا و المعنى الاول اخص مطلقا من الثاني ٭ ويقابل الجزئي الحقيقي الكلي الحقيقي و الجزئي الاضافي الكلي الاضافي و يجيء توضيحه في لفظ الكلي في فصل اللام من باب الكاف و الثالث القضية التي يكون الحكم فيها على بعض افراد الموضوع هذا في الحمليات ٭ و اما في الشرطيات فيعتبر بالنسبة الى بعض تقادير المقدم و يجيء في لفظ المحصورة في فصل الراء من باب الحاء المهملة و في لفظ الشرطية في فصل الطاء المهملة من باب الشين المعجمة و الرابع العلوم التي موضوعاتها اخص من موضوع علم آخر كعلم الطب بالنسبة الى العلم الطبيعي فانه جزئي منه و قد سبق في المقدمة في بيان تقسيم العلوم المدونة و الخامس الافلاك التي هي اجزاء من افلاك أخر و يجيء في لفظ الفلك في فصل الكاف من باب الفاء ٭

تجزية النسبة قد مر ذكرها في لفظ التاليف في فصل الفاء من باب الالف ٭ و النسبة الحاصلة من التجزية تسمى بالنسبة المنقسمة ٭ و قد يعبر عن التجزية بالقاء عن نسبة اخرى على ما في بعض حواشي تحرير اقليدس ٭

الجسأة بالضم و سكون السين المهملة مثل الجرعة هي الصلابة ٭ و جسأة المعدة صلابتها و كذلك جسأة الطحال ٭ و الجسأة في الاجفان هو ان يعرض للاجفان عسر حركة الى التغميض عن انقباض يقتضيها مع حمرة بلا رطوبة في الاكثر و يقال لها صلابة الاجفان ايضا ٭ و جسأة الملتحمة هي صلابة تعرض في العين كلها بحيث تعسر معها حركة العين و يعرض لها تمدد من شدة الجفاف كذا في بحر الجواهر ٭

فصل الباء الموحدة ٭ **الجب** بالفتح بريدن على ما في الصراح ٭ و عند اهل العروض حذف السببين من مفاعيلن فيبقى مفا و لكونه مهملا يوضع موضعه فعل بسكون اللام ٭ و الركن الذي فيه الجب يسمى مجبوبا كذا في عروض سيفي ٭

الجذب بالفتح و سكون الذال المعجمة كشيدن كما فى الصراح • و عند اهل السلوك عبارة عن جذب الله تعالى عبدا الى حضرته و يجيئ في لفظ السلوك مع ذكر اقسام المجذوب في فصل الكاف من باب السين المهملة

جذب القلب عند الاطباء علة يحس صاحبها كانّ قلبه يجذب الى اسفل كذا في بحر الجواهر •

المجذوب من ارتضاه الحق تعالى لنفسه و اصطفاه لحضرة انسه و طهّره بماء قدسه فحاز من المنح و المواهب مافازبه بجميع المقامات و المراتب بلا كلفة المكاسب و المتاعب كذا فى الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابى الغنائم •

الجاذب عند الاطباء دواء يحرك الخلط نحو السطح الذي يماسه اما بخاصية او بتسخين • و الجاذبة هى القوة التي تجذب الغذاء • و الجذوبات هى الادوية الجاذبة كذا في بحر الجواهر •

الجرب بفتحتيين گرگين شدن • و في بحر الجواهر هو بثور صغار تبتدأ حمراء و معها حكة شديدة وربما تقيحت و هي على نوعين رطب و يابس و جَرَب العين ما يعرض في داخل الجفن و هو انواع اربعة و الجميع يلازمه الدمعة و جَرَب الكلية بثور صغار عرضت لها • و الفرق بين الجرب و الحكة ان الحكة لابثر معها كما فى الاقسرائي •

الجريب مثل الشديد عند المحاسبين و الفقهاء هو مقدار معلوم من الارض و هو ما يحصل من ضرب ستين ذراعا في نفسه اي ما يكون ثلثة آلاف و ستمائة اذرع سطحية هكذا يستفاد من شرح الوقاية و بعض كتب الحساب •

التجربة لغة آزمودن • و التجربيات و المجربات في اصطلاح العلماء هى القضايا التي يحتاج العقل في جزم الحكم بها الى و اسطة تكرار المشاهدة • و في شرح الاشارات التجربة قد تكون كلية و ذلك عند ما يكون بتكرر الوقوع بحيث لا يحتمل معه اللاوقوع و قد تكون اكثرية و ذلك عند ما يكون بترجح طرف الوقوع مع تجويز اللاوقوع انتهى • فهذا التفسير لمطلق المجربات كلية كانت او اكثرية و ما هو من اقسام اليقينيات الضرورية هو المجربات الكلية • و حاصل التعريف ان المجربات مطلقا هى القضايا التي يحكم بها العقل لاحساسات كثيرة متكررة من غير علاقة عقلية لكن مع الاقتران بقياس خفي لا يشعر به صاحب الحكم مع حصول ذلك القياس من تكرر المشاهدة • و ذلك القياس هو انه لوكان الوقوع اتفاقيا لما كان دائميا او اكثريا لان الامور الاتفاقية لا تقع الا نادرا فلابد ان يكون هناك سبب و ان لم تُعرف ما هية ذلك السبب و اذا علم حصول السبب علم حصول المسبب مثل حكمنا بان الضرب بالخشب مولم و بان شرب السقمونيا مسهل للصفراء • فخرجت الاحكام الاستقرائية اذ لاقياس فيها و الحدسيات لان القياس المرتب فيها غير حاصل من تكرار المشاهدة و الفطريات لان القياس فيها لازم للطرفين • ثم الظاهر

ان مصداق التجربة الكلية حصول اليقين كما في التواتر لا بلوغ المشاهدة الى حد معين من الكثرة قالوا لابد في التجربيات من وقوع فعل الانسان لكن لايشترط ان يفعله الحاكم المجرب بنفسه بل يكفي وقوعه من غيره كما اذا تناول شخص السقمونيا و وقع الاسهال و شاهد شخص آخر ذلك مرارا حصل له العلم التجربي قطعا • و اعترض عليه بان الاحكام النجومية من التجربيات و لا تتوقف على فعل انسان اصلا كما ان الحدسيات كذلك و لذا قال شارح اشراق الحكمة ان المجربات لاتقال الا في التاثير و التاثر فلا يقال جربت ان السواد هيئة نارة او ان هذه النار اسود بل يقال جربت ان النار محرقة و ان السقمونيا مسهل انتهى فلم يشترط فيها فعل الانسان بل التاثير و التاثر هذا كله خلاصة ما في الصادق الحلواني حاشية الطيبي و ما حققه المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف •

الجلب نزد منجمان بودن كوكب مذكر است در نيمه روزي فلك و بودن كوكب مونث است در نيمه شبي و يجيء في لفظ الحيز في فصل الزاء المعجمة من باب الحاء المهملة •

الجلاب بالضم و تشديد اللام عند الاطباء هو العسل المطبوخ في ماء الورد حتى يتقوم و قد يتخذ بالسكر • و قد يطلق على المنضج كذا في بحر الجواهر •

الجانب بكسر النون عند المهندسين يطلق في الاكثر على احدى اضلاع المستطيل كذا في شرح خلاصة الحساب و هو في اللغة الطرف و وجه التسمية ظاهر •

الجنائب هم السائرون الى الله في منازل النفوس حاملين لزاد التقوى و الطاعة مالم يصلوا الى مناهل القرب حتى يكون سيرهم في الله كذا في الاصطلاحات الصوفية •

الجيب بالفتح و سكون المثناة التحتانية في اللغة گريبان كما في الصراح • و عند المهندسين و المنجمين هو نصف و ترضعف القوس • و جيب ربع الدائرة يسمى جيبا اعظم لكونه مساويا لنصف قطر الدائرة و مقداره ستون درجة اذا اعتبر في مناطق الافلاك فاذا صارت قوس الجيب اعظم من ربع الدائرة انتقص الجيب الى ان صارت قوس الجيب نصف الدائرة فحينئذ ينعدم الجيب فنصف الدائرة و كذا تمام الدائرة لا جيب له • قال عبدالعلي البرجندي و لا يخفى ان هذا التعريف مختص بجيب قوس تكون اقل من نصف الدائرة فحينئذ ينعدم الجيب • فالاصوب ان يقال جيب كل قوس عمود داخل في الدائرة يخرج من احد طرفي تلك القوس على قطر يمر ذلك القطر بالطرف الآخر لتلك القوس و القطر هو الخط المنصف للدائرة اي المار بالمركز • و انما قيدنا بقولنا داخل في الدائرة مع انهم لم يذكروه للاحتراز عن عمود خارج من طرف قوس هي نصف الدائرة على القطر فان هذا العمود لايقع في سطح الدائرة البتة • فكل اربعة اقواس قسمت الدائرة اليها جيب واحد • و كل قوس نقصت من نصف الدور فجيبه و جيب الباقي واحد • و كل قوس تكون ازيد من نصف الدور فجيب فضلها

علی نصف الدور وجيب الباقي منها الی تمام الدور بعد نقصان تلك القوس من تمام الدور و احد ● و اذا نقص مربع جيب قوس من مربع نصف قطر الدائرة فجذر الباقي منه جيب تمام تلك القوس الی الربع ● اعلم ان نسبة جيب كل قوس الی تمامها كنسبة ظل اول تلك القوس الی نصف القطر المقسوم الی ستين جزء ● و نسبة جيب تمام كل قوس الی جيب تلك القوس كنسبة الظل الثاني اي المستوي الی المقياس اذا قسم الی ستين جزء ● و اذا عرفت هذا يسهل عليك استعلام الظل الاول و الظل الثاني لكل قوس كما لا يخفی ● و اعلم ايضا ان كل قوس تكون ازيد من الربع و انقص من نصف الدور فيوخذ تمامها الی نصف الدور ● و كل قوس تكون ازيد من النصف و انقص من ثلثة ارباع فيوخذ فضلها علی نصف الدور ● وكل قوس تكون ازيد من ثلثة ارباع الد و رفتنقص تلك القوس من الدور و يوخذ الباقي فما حصل من هذا العمل يسمی قوسا منقحا بضم الميم و فتح النون و تشديد القاف المفتوحة و بالحاء المهملة ماخوذا من التنقيح ● و هذا الذي ذكر هو الجيب المستوي ● و ما وقع من القطر بين جيب القوس و طرف القوس هو الجيب المعكوس و يسمی بسهم القوس ايضا ● و اذا قسمت قوس القطعة بقسمين و اخرج عمود من نقطة الانقسام علی قاعدة القطعة فذلك العمود هو جيب ترتيب كل قوس ● و جيب الزاوية هو جيب قوس هي مقدار تلك الزاوية ● و الاسطرلاب الذي يوضع فيه درجات الجيب بطريق معروف مذكور في كتب ذلك العلم يسمی اسطرلابا مجيبا هذا كله خلاصة ما في شرح بيست باب في علم الاسطرلاب و غيره ●

فصل الثاء المثلثة ● **المجتث** اسم مفعول من الاجتثاث بمعنی استيصال الشيء من اصله اطلقه اهل العروض من العرب و العجم علی بحر مخصوص لجريان الخبن في جمع اركانه و اصل هذا البحر مستفعلن فاعلاتن اربع مرات ● و در عروض سيفي مي ارد اصل اين بحر مستفعلن فاعلاتن است چهار بار و مسدس اين بحر را كه مستفعلن فاعلاتن است دو بار از بحر خفيف گرفته اند چرا كه اختلاف درين هر دو بحر بجز تقديم و تاخير اركان چيزي ديگر نيست ● و اسم مقتضب و مجتث اگرچه در معنی بهم نزديك اند اما چون اين بحر را مجتث ناميدند بجهت وقوع خبن در جميع اركان وي آن بحر را مقتضب نام كردند براي امتياز ● و مخبون مثمن اين بحر مفاعلن فعلاتن است چهار بار ● و مخبون مثمن مسبغ اين مفاعلن فعلاتن مفاعلن فعليان است دو بار ● و مخبون مثمن مقصورش ● مفاعلن فعلاتن مفاعلن فعلات است دو بار ● و مخبون محذوفش مفاعلن فعلاتن مفاعلن فعلن است دو بار ● و مخبون مقطوعش مفاعلن فعلاتن مفاعلن فعلن است بسكون عين دو بار ● و مخبون مقطوع مسبغ ان مفاعلن فعلاتن مفاعلن فعلان است بسكون عين دو بار انتهی ● و في بعض رسائل العروض العربية المجتث هو مستفعلن فاعلاتن فاعلاتن مرتين مثاله ● شعر ● لاتسقني خمر عام و اسقنيها ● دهرية عتقت من عهد آدم ● و لم يستعمل

الا مجزوا سالم العروض والضرب مثاله ٭ شعره البطن منها خميص ٭ و الوجه مثل الهلال ٭ و يجوز فيه الخبن في كل ركن والكف و الشكل الا في الضرب و التشعيث في كل فاعلاتن ولا يطوي فيه مستفعلن لان رابعه ساكن وتد مفروق وبين تن وفا وبين تن و مس معاقبة ٭

فصل الحاء المهملة ٭ الجرح لغة من جرحه بلسانه جرحا بفتح الجيم عابه و نقصه ومنه جرحت الشاهد اذ اظهرت فيه ما ترد فيه شهادته كذا في المصباح ٭ و في اصطلاح الفقهاء اظهار فسق الشاهد فان لم يتضمن ذلك ايجاب حق الله تعالى او للعبد فهو جرح مجرد وان تضمن اثبات حق الله تعالى او للعبدفهو غير مجرد و هذا كله من البحر الرائق شرح كنز الدقائق في كتاب الشهادة في شرح قوله ولا يسمع القاضي الشهادة على جرح ٭

الجراحة بكسر الجيم وفتح الراء المهملة عند الاطباء هو تفرق اتصال في اللحم من غير قيح فان تقيح يسمى قرحة ٭ قال القرشي تفرق الاتصال اللحمي اذا كان حديثا يسمى جراحة فاذا تقادم حتى اجتمع فيه القيح يسمى قرحة انتهى ٭ فعلى هذا القرحة غير الجراحة ٭ وفي الوافية ان الجراحة اعم منها حيث قال تفرق اتصال اگر بگوشت فرو شود آنرا جراحت گويند و اگر جراحت ريم آرد آنرا قرحه گويند ٭

الجناح بفتح الجيم و النون دست و بال و جانب و زير بغل ٭ و اطباء اطلاق كرده اند بر دو استخوان كه از پهلوها مهرهاي پشت برون آيد يكي از راست و يكي از چپ ويرا جناح از بهر آن گويند كه مانند دو بال مرغ است كه بار كرده باشد كذا في بحر الجواهر ٭

الجناحية فرقة من غلاة الشيعة اصحاب عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر ذي الجناحين قالوا الارواح تتناسخ فكان روح الله في آدم ثم في شيث ثم في الانبياء و الائمة حتى انتهت الى علي و اولاده الثلثة ثم الى عبد الله و قالوا عبد الله حي مقيم بجبل اصفهان و سيخرج و انكروا القيامة و استحلوا المحرمات كالخمر و الميتة و الزنا كذا في شرح المواقف ٭

فصل الدال المهملة ٭ الجحد بسكون الحاء المهملة مع ضم الجيم و فتحها و بفتحتين ايضا في اللغة انكار شيء مع العلم به كما يستفاد من الصراح ٭ و عند اهل العربية يطلق على الكلام الدال على ذلك ٭ قال في الاتقان النافي ان كان صادقا يسمى كلامه نفيا و منفيا و ان كان كاذبا يسمى جحدا و نفيا ايضا و يجيء في فصل الياء من باب النون ٭ و يطلق ايضا عندهم على الفعل المنفي بلم نحو لم يضرب على ما يستفاد من اطلاقاتهم و قد صرح بذلك ايضا في بعض كتب الصرف ٭

الجد بالفتح والتشديد في اللغة پدر پدر و پدر مادر على ما في كنز اللغات ٭ وجده مادر پدر ومادر مادر على ما في المنتخب ٭ و الفقهاء يقولون الجد اما صحيح او فاسد و كذا الجدة ٭ فالجد الصحيح لشخص هو ما لا يدخل في نسبته الى ذلك الشخص ام كاب الاب و ان علا ٭ والجد الفاسد لشخص هو ما يدخل

في نسبتها اليه ام كاب الام و اب اب الام ونحوهما • والجدة الصحيحة لشخص هي التي لا يدخل في نسبتها اليه جد فاسد سواء كانت مدلية الى ذلك الشخص بمحض الانوثة كام الام و ام ام الام او بمحض الذكورة كام الاب و ام اب الاب او بخلط منهما كام ام الاب و هي صاحبة الفرض كالجد الصحيح • و الجدة الفاسدة لشخص هي التي تدخل في نسبتها اليه جد فاسد و مدلية اليه بخلط الذكور و الاناث كام اب الام و ام اب ام الاب و هي من ذوى الارحام كالجد الفاسد هكذا يستفاد من الشريفي •

الجِد بالكسر و التشديد ضد الهزل كما يجيئ في فصل اللام من باب الهاء •

الجديد نزد اهل عروض اسم بحريست و اصل ان بحر فاعلاتن فاعلاتن مستفعلن است دوبار و مخبون مستعمل ميگردد و مخبون وي فعلاتن فعلاتن مفاعلن است دوبار و اين بحر از مخترعات فارسيان است و لهذا بجديد موسوم گشته كذا في عروض سيفي •

المجدد على صيغة اسم المفعول من التجديد عند الشعراء هو القصيدة التي لا تشبيب فيها ويجيئ في فصل الدال المهملة من باب القاف •

التجريد في اللغة برهنه كردن و شمشير از نيام بدر كشيدن و بريدن شاخهاي درخت كما في كنز اللغات • ودر اصطلاح صوفيه تجريد از خلائق وعلائق و عوائق و تفريد از خودي كما في كشف اللغات• و در لطائف اللغات ميگويد تجريد بمعني قطع تعلقات ظاهريست و تفريد قطع تعلقات باطني • و عند اهل الفرس من البلغاء يطلق على قسم من الاستعارة كما يجيئ في فصل الراء من باب العين • و عند اهل العربية يطلق على معان منها تجريد اللفظ الدال على المعنى عن بعض معناه كما جرد الاسراء عن معنى الليل و اريد به مطلق الاذهاب لا الاذهاب بالليل في قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا ومنها عطف الخاص على العام سمي به لانه كانه جرد الخاص من العام و افرد بالذكر تفضيلا نحو قوله تعالى حافظوا على الصلوات و الصلوٰة الوسطى على مافي الاتقان و يجيئ في لفظ العطف ايضا و منها خلو البيت من الردف و التاسيس • والقافية المشتملة على التجريد تسمى مجردة وهذا المعنى يستعمل في علم القوافي و منها ذكر مايلايم المستعار له ويجيئ في بيان الاستعارة المجردة في فصل الراء من باب العين وفي لفظ الترشيح في فصل الحاء من باب الراء و منها ما هو مصطلح اهل البديع فانهم قالوا من المحسنات المعنوية التجريد وهو ان ينتزع من امرذي صفة امر آخر مثله في تلك الصفة مبالغة في كما لها فيه اي لاجل المبالغة في كمال تلك الصفة في ذلك الامر ذي الصفة حتى كانه بلغ من الاتصاف بتلك الصفة الى حيث يصح ان ينتزع منه موصوف آخر بتلك الصفة قال الچلبي و هذا الانتزاع دائر في العرف يقال في العسكر الف رجل وهم في انفسهم الف و يقال في الكتاب عشرة ابواب و هو في نفسه عشرة ابواب • و المبالغة التي ذكرت ما خوذة من استعمال البلغاء

لانهم لايفعلون ذلك الا للمبالغة انتهى • و يجرى التجريد بهذا المعنى في الفارسي ايضا و مثاله على ما في جامع الصنائع • شعر • حسن جانت از نضارت همت بستاني وليک • بوستاني كاندرو هرسو نمايد صد ارم • ثم التجريد اقسام منها ان يكون بمن التجريدية نحو قولهم لي من فلان صديق حميم اي بلغ فلان من الصداقة حدا صح معه اي مع ذلک الحد ان يستخلص منه صديق حميم آخر مثله في الصداقة و منها ان يكون بالباء التجريدية الداخلة على المنتزع منه نحو قولهم لئن سألت فلانا لتسألن به البحر اي بالغ في اتصافه بالسماحة حتى انتزع منه بحرا في السماحة • و زعم بعضهم ان من التجريدية و الباء التجريدية على حذف مضاف فمعنى قولهم لقيت من زيد اسدا لقيت من لقائه اسدا و الغرض تشبيهه بالاسد وكذا معنى لقيت به اسدا لقيت بلقائه اسدا ولايخفى ضعف هذا التقدير في مثل قولنا لي من فلان صديق حميم لفوات المبالغة في تقدير حصل لي من حصوله صديق فليتامل و منها ما يكون بباء المعية و المصاحبة في المنتزع كقول الشاعر • شعر • وشوهاء تعدو بي الى صارخ الوغى • بمستلئم مثل الفتيق المرحل • المراد بالشوهاء فرس قبيح الوجه لما اصابها من شدائد الحرب و تعدو اي تسرع صارخ الوغى اي مستغيث الحرب و المستلئم لابس الدرع و الباء للملابسة و الفتيق الفحل المكرم عند اهله و المرحل من رحل البعير اشخصه من مكانه و ارسله و المعنى تعدو بي و معي من نفسي لابس درع لكمال استعدادي للحرب بالغ في اتصافه بالاستعداد للحرب حتى انتزع منه مستعدا آخر لابس درع و منها ما يكون بدخول في في المنتزع منه نحو قوله تعالى فيها دار الخلد اي في جهنم وهي دار الخلد لكنه انتزع منها دارا اخرى وجعلها معدة في جهنم لاجل الكفار تهويلا لامرها ومبالغة في اتصافها بالشدة و منها ما يكون بدون توسط حرف كقول قتادة • شعر • فلئن بقيت لارحلن لغزوة • نحو الغنائم او يموت كريم • اي الا ان يموت كريم يعني بالكريم نفسه فكانه انتزع من نفسه كريما مبالغة في كرمه و لذا لم يقل او اموت • وقيل تقديره او يموت مني كريم كما قال ابن جني في قوله تعالى و يرثني وارث من آل يعقوب عند من قرأ بذلک انه اريد يرثني منه وارث من آل يعقوب و هو الوارث نفسه فكانه جرد منه وارثا و فيه نظر اذ لا حاجة الى التقدير لحصول التجريد بدونه كما عرفت و منها مايكون بطريق الكناية نحو • شعر • ياخير من يركب المطي ولا • يشرب كاسا بكف من بخلا • اي يشرب الكاس بكف جواد فقد انتزع من الممدوح جوادا يشرب هو الكاس بكفه على طريق الكناية لانه اذا نفى عنه الشرب بكف البخيل فقد اثبت له الشرب بكف الكريم ومعلوم انه يشرب بكفه فهو ذلک الكريم و منها مخاطبة الانسان نفسه فانه ينتزع فيها من نفسه شخصا آخر مثله في الصفة التي سبق لها الكلام ثم يخاطبه نحو • شعر • لاخيل عندک تهديها و لا مال • فليسعد النطق ان لم تسعد الحال • المراد بالحال الغنى فكانه انتزع من نفسه شخصا آخر مثله في فقد الحال والمال والخيل • فائدة • قيل ان التجريد لاينا في الالتفات بل هو

واقع بان يجرد المتكلم نفسه من ذاته و يخاطبه لنكتة كالتوضيح في • ع • تطاول ليلك بالاثمد • ورده السيد السند بان المشهور عند الجمهور ان المقصود من الالتفات ارادة معنًى واحد في صور متفاوتة و المقصود من التجريد المبالغة في كون الشيئ موصوفا بصفة و بلوغه النهاية فيها بان ينتزع منه شيئ آخر موصوف بتلك الصفة فمبنى الالتفات على ملاحظة اتحاد المعنى و مبنى التجريد على اعتبار التغاير ادعاء فكيف يتصور اجتماعهما نعم ربما امكن حمل الكلام على كل منهما بدلا عن الآخر • و اما انهما مقصودان معا فلا مثلا اذا عبر المتكلم عن نفسه بطريق الخطاب او الغيبة فان لم يكن هناك وصف يقصد المبالغة في اتصافها به لم يكن ذلك تجريدا اصلا و ان كان هناك وصف يحتمل المقام المبالغة فيه فان انتزع من نفسه شخصا آخر موصوفا به فهو تجريد ليس من الالتفات في شيئ و ان لم ينتزع بل قصد مجرد الافتنان في التعبير عن نفسه كان التفاتا هذا كله خلاصة ما في المطول و حواشيه •

التجرد في اللغة الخلو و عند الحكماء عبارة عن كون الشيئ بحيث لايكون مادة و لامقارنا للمادة مقارنة الصورة و الاعراض كذا في شرح التجريد •

المجرد اسم مفعول من التجريد و هو عند الحكماء و المتكلمين الممكن الذي لايكون متحيزا ولاحالا في المتحيز و يسمى مفارقا ايضا قال المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف في مقدمة الامور العامة و الچلپي ماحاصله ان الممكن الذي لا يكون متحيزا ولا حالا فيه يسمى مجردا باتفاق الحكماء و المتكلمين • و اما كونه حادثا او قديما موجودا او معدوما او محتملا لهما فخارج عن مفهومه و لذا يستدل الحكماء على وجوده و قدمه • وجعل بعض المتكلمين قسما للحادث بناء على ان كل ممكن حادث عندهم وبعضهم جزم بامتناعه • و الجمهور منهم على انه لم يثبت وجوده فجاز ان يكون موجودا و جاز ان يكون معدوما سواء كان ممكنا او ممتنعا و تقسيمه يجيئ في لفظ المفارق في فصل القاف من باب الفاء • و عند الصرفيين كلمة فيها حروف اصلية فقط اي لا يكون فيها حرف زائد مثل ضرب و يقابله المزيد • و بعض معاني المجرد قد عرفت في لفظ التجريد قبيل هذا •

الجارودية فرقة من الزيدية اصحاب جارود و يجيئ هناك في فصل الدال المهملة من باب الزاء المعجمة •

الجسد بفتح الجيم و السين المهملة في اللغة الجسم الاجساد الجمع • و في البيضاوي الجسد جسم ذو لون و لذلك لا يطلق على الماء و الهواء • و منه الجساد للزعفران • و قيل جسم ذو تركيب لان اصله جمع الشيئ واشتداده انتهى كلامه • و الجسد عند الصوفية يطلق غالبا على الصورة المثالية على ما في شرح الفصوص للمولوي عبد الرحمن الجامي في الفص الاسحاقي •

الاجساد السبعة عند الحكماء هي الذهب و الفضة و الرصاص و الاسرب و الحديد و النحاس

و الخارصيني كذا في شرح المواقف في فصل ما لانفس له من المركبات *

المجاسدة عند المنجمين هي مقارنة الكوكب بعقدة القمر و يجيئ في لفظ النظر * و قد تطلق على المقارنة مطلقا *

الجلد هو ضرب الجلد و هو حكم يختص بمن ليس بمحصن لما علم من ان حد المحصن هو الرجم كذا في اصطلاحات السيد الجرجاني *

الجمود بضم الجيم و الميم عند الاطباء علة اذا عرضت للانسان بقي على الحالة التي ادركته عليها اما جالسا او قائما كذا في بحرالجواهر *

الجامد في اللغة نقيض الذائب و الجوامد الجمع * و عندالصرفيين و النحاة هوالاسم الغيرالمشتق سواء كان مصدرا او غيرمصدر * و في العباب و من حق الحال الاشتقاق وقد تقع جامدة و من الحال الجامدة المصدر المأول بالمشتق نحو اتيته ركضا اي راكضا * وقد تقع الحال الجامدة اسما غيرمصدر على ضرب من التاويل انتهى * لكن في الاصول الاكبري ان الجامد هو الاسم الذي ليس مصدرا ولامشتقا * و يطلق الجامد ايضا عندهم على غير المتصرف من الافعال قال في المغني في بيان نون الوقاية و هي تلحق قبل ياء المتكلم المتقية بواحد من ثلثة الفعل متصرفا كان نحو اكرمني او جامدا نحو عساني و قاموا ما خلاني وما عداني و حاشاني ان قدرت فعلا الخ * و عند الاطباء هو الدواء الذي من شانه ان يسيل عند فعل الحرارة الغريزية فيه و هو مجتمع في الحال كالشمع * والجوامد الجمع و قد تطلق الجوامد على الاشياء الصلبة المنعقدة في البدن كالعظام و الغضاريف كذا في بحرالجواهر *

الجود بالضم و سكون الواو افادة ما ينبغي لا لعوض و يجيئ في لفظ الرحمة في فصل الميم من باب الراء *

التجويد في اللغة التحسين و في اصطلاح القراء تلاوة القرآن باعطاء كل حرف حقه من مخرجه و صفته الازمة له من همس و جهر و شدة و رخاوة و نحوها و اعطاء كل حرف مستحقه مما يشاء من الصفات المذكورة كترقيق المستقل و تفخيم المستعلي و نحوهما ورد كل حرف الى اصله من غير تكلف * و طريقه الاخذ من افواه المشايخ العارفين بطريق اداء القرآن بعد معرفة ما يحتاج اليه القارئ من مخارج الحروف و صفاتها و الوقف و الابتداء و الرسم * و مراتب التجويد ثلثة ترتيل و تدوير و حدر و الاول اتم ثم الثاني فالترتيل التؤدة و هو مذهب ورش و عاصم و حمزة * و الحدر الاسراع هو مذهب ابن كثير و ابي عمرو القالون و التدوير التوسط بينهما و هو مذهب ابن عامر و الكسائي و هذا هو الغالب على قراءتهم و الا فكل منهم يجيز الثلثة * ولابد في الترتيل من الاحتراز عن التمطيط * وفي الحدر عن الاندماج اذ القراءة كالبياض ان قل صار سمرة و ان زاد صار

برصا انتهى * و صاحب الاتقان جعل الترتيل مرادفا للتحقيق حيث قال كيفيات القراءة ثلث احدها التحقيق و هو اعطاء كل حرف حقه من اشباع المد و تحقيق الهمزة و اتمام الحركات و اعتماد الاظهار و التشديدات و بيان الحروف و تفكيكها و اخراج بعضها من بعض بالسكت و الترتيل و التؤدة و ملاحظة الجائزات من الوقوف بلاقصر و لا اختلاس ولا اسكان محرك ولا ادغامه و هو يكون لرياضة الالسن و تقويم الالفاظ * و يستحب الاخذ به على المتعلمين من غير ان يتجاوز فيه الى حد الافراط بتوليد الحروف من الحركات و تكرير الراوات و تحريك السواكن و تطنين النونات بالمبالغة في الغنات و نحو ذلك و هذا النوع من القراءة مذهب حمزة و ورش الثانية الحدر بفتح الحاء و سكون الدال المهملتين و هو ادراج القراءة بسرعتها و تخفيفها بالقصر و التسكين و الاختلاس و البدل و الادغام الكبير و تخفيف الهمزة و نحو ذلك مما صحت به الرواية مع مراعاة اقامة الاعراب و تقويم اللفظ و تمكن الحروف بدون بتر حروف المد و اختلاس اكثر الحركات و ذهاب صوت الغنة و التفريط الى غاية لاتصح به القراءة و هذا النوع مذهب ابن كثير و ابي جعفر و من قصر المنفصل كابي عمر و يعقوب الثالثة التدوير و هو التوسط بين المقامين من التحقيق و الحدر و هو الذي و رد عن اكثر الائمة ممن مد المنفصل و لم يبلغ فيه الاشباع و هو مذهب سائر القراء و هو المختار عند اكثر اهل الاداء * ثم قال و الفرق بين الترتيل و بين التحقيق فيما ذكره بعضهم ان التحقيق يكون للرياضة و التعليم و التمرين و الترتيل يكون للتدبر و التفكر و الاستنباط فكل تحقيق ترتيل و ليس كل ترتيل تحقيقا * فائدة * في شرح المهذب اتفقوا على كراهة الافراط في الاسراع قالوا و قراءة جزء بترتيل افضل من قراءة جزئين في قدر ذلك الزمان بلا ترتيل وقالوا و استحباب الترتيل للتدبر ولانه اقرب الى الاجلال و التوقير و اشد تاثيرا في القلب و لهذا يستحب للاعجمي الذي لايفهم معناه * و في النشر اختلف هل الافضل الترتيل و قلة القراءة او السرعة مع كثرتها * و احسن بعض ائمتنا فقال ان ثواب قراءة الترتيل اجل قدرا و ثواب الكثرة اكثر عددا لان بكل حرف عشرة حسنات * و في البرهان للزركشي كمال الترتيل تفخيم الفاظه و الابانة عن حروفه و ان لايدغم حرفا في حرف * و قيل هذا اقله * و اكمله ان يقرأه على منازله فان قرأ تهديدا لفظ به لفظ المتهدد او تعظيما لفظ به على التعظيم انتهى ما في الاتقان *

جودة الفهم صحة الانتقال من الملزومات الى اللوازم كذا في اصطلاحات السيد الجرجاني *

الجهاد بالكسر في اللغة بذل ما في الوسع من القول و الفعل كما قال ابن الاثير * و في الشريعة قتال الكفار و نحوه من ضربهم و نهب اموالهم و هدم معابدهم و كسر اصنامهم و غيرها كذا في جامع الرموز * و مثله في فتح القدير حيث قال الجهاد غلب في عرف الشرع على جهاد الكفار و هو دعوتهم الى الدين الحق و قتالهم ان لم يقبلوا و هو في اللغة اعم من هذا انتهى * و السير اشمل من الجهاد

كما في البرجندي • وعند الصوفية هو الجهاد الاصغر • والجهاد الاكبر عندهم هو المجاهدة مع النفس الأمّارة كذا في كشف اللغات •

المجاهدة في الصراح الجهاد والمجاهدة بمعنى الاجتهاد • و مجاهده نزد صوفيه عبارتست از كارزاركردن بانفس و شيطان كما في مجمع السلوك • وفي خلاصة السلوك المجاهدة صدق الافتقار الى الله تعالى بالانقطاع عن كل ما سواه كذا قال ابو عطاء • وقال جعفر الصادق المجاهدة بذل النفس في رضاء الحق • و قال ابو عثمان فطام النفس عن الشهوات و نزع القلب عن الاماني و الشبهات •

الاجتهاد في اللغة استفراغ الوسع في تحصيل امر من الامور مستلزم للكلفة و المشقة و لهذا يقال اجتهد في حمل الحجر ولا يقال أجتهد في حمل الخردلة • و في اصطلاح الاصوليين استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي • و المستفرغ وسعه في ذلك التحصيل يسمى مجتهدا بكسر الهاء و الحكم الظني الشرعي الذي عليه دليل يسمى مجتهدا فيه بفتح الهاء • فقولهم استفراغ الوسع معناه بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه و هو كالجنس فتبين بهذا ان تفسير الآمدي ليس اعم من هذا التفسير كما زعمه البعض • و ذلك لان الآمدي عرف الاجتهاد باستفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الاحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد عليه • و بهذا القيد الاخير خرج اجتهاد المقصر و هو الذي يقف عن الطلب مع تمكنه من الزيادة على فعل من السعي فانه لايعدّ هذا الاجتهاد في الاصطلاح اجتهادا معتبرا • فزعم هذا البعض ان من ترك هذا القيد جعل الاجتهاد اعم • و قيد الفقيه احتراز عن استفراغ غير الفقيه وسعه كاستفراغ النحوي وسعه في معرفة وجوه الاعراب و استفراغ المتكلم وسعه في التوحيد و الصفات واستفراغ الاصولي وسعه في كون الادلة حججا • قيل و الظاهر انه لاحاجة لهذا الاحتراز و لذا لم يذكر هذ القيد الغزالي و الآمدي و غيرهما فانه لايصير فقيها الابعد الاجتهاد اللهم الا ان يراد بالفقه التهيؤ بمعرفة الاحكام • وقيد الظن احتراز من القطع اذ لا اجتهاد في القطعيات • و قيد شرعي احتراز عن الاحكام العقلية و الحسية • و في قيد بحكم اشارة الى انه ليس من شرط المجتهد ان يكون محيطا بجميع الاحكام و مدارها بالفعل فان ذلك ليس بداخل تحت الوسع لثبوت لا ادري في بعض الاحكام كما نقل عن مالك انه سئل عن اربعين مسئلة فقال في ستة و ثلثين منها لا ادري • وكذا عن ابي حنيفة رح قال في ثمان مسائل لا ادري و اشارة الى تجزى الاجتهاد لجريانه في بعض دون بعض • و تصويره ان المجتهد حل له في بعض المسائل ما هو مناط الاجتهاد من الادلة دون غيرها فهل له ان يجتهد فيها اولا بل لابد ان يكون مجتهدا مطلقا عنده ما يحتاج اليه في جميع المسائل من الادلة فقيل له ذلك اذ لو لم يتجز الاجتهاد لزم علم المجتهد الآخذ بجميع الماخذ ويلزمه العلم بجميع الاحكام و اللازم منتف لثبوت لا ادري كما عرفت وقيل ليس له ذلك ولايتجزى الاجتهاد و العلم

بجميع الماخذ لا يوجب العلم بجميع الاحكام لجواز عدم العلم بالبعض لتعارض و للعجز في الحال عن المبالغة اما لمانع يشوش الفكر او استدعائه زمانا ٭ اعلم ان المجتهد في المذهب عندهم هو الذي له ملكة الاقتدار على استنباط الفروع من الوصول التي مهدها امامه كالغزالي ونحوه من اصحاب الشافعي و ابي يوسف و محمد من اصحاب ابي حنيفة و هو في مذهب الامام بمنزلة المجتهد المطلق في الشرع حيث يستنبط الاحكام من اصول ذلك الامام ٭ فائدة ٭ للمجتهد شرطان الاول معرفة الباري تعالى و صفاته و تصديق النبي صلى الله عليه وآله وسلم بمعجزاته وسائر ما يتوقف عليه علم الايمان كل ذلك بادلة اجمالية وان لم يقدر على التحقيق والتفصيل على ما هو داب المتبحرين في علم الكلام و الثاني ان يكون عالما بمدارك الاحكام و اقسامها و طرق اثباتها و وجوه دلالاتها و تفاصيل شرائطها و مراتبها وجهات ترجيحها عند تعارضها و التفصي عن الاعتراضات الواردة عليها فيحتاج الى معرفة حال الرواة و طرق الجرح والتعديل و اقسام النصوص المتعلقة بالاحكام وانواع العلوم الادبية من اللغة والصرف والنحو وغير ذلك هذا في حق المجتهد المطلق الذي يجتهد في الشرع ٭ واما المجتهد في مسئلة فيكفيه علم ما يتعلق بها ولا يضره الجهل بما لا يتعلق بها هذا كله خلاصة ما في العضدي وحواشيه وغيرها ٭

فصل الراء المهملة ٭ **الجبر** بالفتح و سكون الموحدة في اللغة بمعني شكسة را بستن و نيكو كردن حال كسي على ما في الصراح ٭ و بدي و نيكي كار از حق دانستن ٭ و بزور بر كاري داشتن كسي را ٭ و بادشاه و بندهٔ شجاع و فقير على ما في المنتخب ٭ و عند الصوفية هو الجبروت ٭ و عند المحاسبين حذف المستثنى من احد المتعادلين اي المتساويين و زيادة مثله اي مثل ذلك المستثنى على المتعادل الآخر مثاله مال الا خمسة اشياء يعدل ستة فحذف خمسة اشياء من المتعادل الاول و هو مال الا خمسة اشياء و زيادته على المتعادل الآخر يسمى جبرا والحاصل بعد الجبر مال يعدل ستة و خمسة اشياء ٭ وقيل حذف المستثنى من احد المتعادلين جبر و زيادة مثله على الآخر تعديل كذا في بعض الرسائل ٭ و قد يطلق الجبر عندهم و يراد به علم الجبر و المقابلة و هو علم يعرف به المجهولات العددية من معلوماتها المخصوصة حال كون تلك المجهولات على وجه مخصوص من فرض المجهول شيئا و حذف المستثنى من احد المتعادلين و زيادته على الآخر و اسقاط المشترك بين المتعادلين على ما بيّن في كتب الحساب كذا في شرح خلاصة الحساب ٭ ثم الجبر عند اهل الكلام يستعمل كثيرا بمعنى اسناد فعل العبد الى الله سبحانه و هو خلاف القدر و هو اسناد فعل العبد اليه لا الى الله تعالى ٭ فالجبر افراط في تفويض الامر الى الله تعالى بحيث يصير العبد بمنزلة الجماد لا ارادة له ولا اختيار ٭ و القدر تفريط في ذلك بحيث يصير العبد خالقا لافعاله بالاستقلال و كلاهما باطلان عند اهل الحق و هم اهل السنة والجماعة والحق الوسط بين الافراط والتفريط المسمى بالكسب هكذا في شرح المواقف و التلويح ٭ و في الصراح الجبر بمعنى خلاف القدر على ما قال ابو عبيدة كلام مولد ٭

الجبرية بفتحتين خلاف القدرية على ما في الصراح • و في المنتخب و فتح الباء كما اشتهر اما غلط و اما لجهة مناسبته بالقدرية و هي فرقة من كبار الفرق الاسلامية كالجهمية و هم اصحاب جهم بن صفوان الترمذي قالوا لاقدرة للعبد اصلا لاموثرة و لا كاسبة بل هو بمنزلة الجمادات فيما يوجد منها • و الله لا يعلم الشيء و علمه حادث لا في محل ولا يتصف الله بما يوصف به غيره كالعلم و الحيوة اذ يلزم منه التشبيه • و الجنة و النار تفنيان بعد دخول اهلها فيها حتى لايبقى موجود سوى الله تعالى و وافقوا المعتزلة في نفي الروية و خلق الكلام و ايجاب المعرفة بالعقل قبل ورود الشرع فهولاء جبرية خالصة • و اما اهل السنة و الجماعة و كذا النجارية و الضرارية مجبرية متوسطة اي غير خالصة بل متوسطة بين الجبر و التفويض لانهم يثبتون للعبد كسبا بلا تاثير فيه كذا في شرح المواقف •

الجبروت عند الصوفية عبارة عن الذات القديمة و هي صيغة المبالغة بمعنى الجبر • و الجبر اما بمعنى الاجبار من قولهم جبرته على الامر جبرا او اجبرته اكرهته عليه او بمعنى الاستعلاء من قولهم نخلة جبارة اذا فاتتها الايدي • و الجبار الملك تعالى كبرياؤه متفرد بالجبروت لانه يجري الامور مجاري احكامه و يجبر الخلق على مقتضيات الزامه او لانه يستعلي عن درك العقول كذا في شرح القصيدة الفارضية • و الصفات القديمة تسمى بالملكوت كما وقع في هذا الشرح ايضا و يجيء في محله • و في مجمع السلوك الملكوت عند هم عبارة من فوق العرش الى تحت الثرى و ما بين ذلك من الاجسام و المعاني و الاعراض • و الجبروت ماعدا الملكوت كذا قال الديلمي • و قال بعض الكبار و اما عالم الملكوت فالعبد له فيه اختيار مادام في هذا العالم فاذا دخل في عالم الملكوت صار مجبورا على ان يختار ما يختار الحق و ان يريد مايريد لايمكنه مخالفته اصلا انتهى • وفي بعض حواشي شرح العقائد النسفية في الخطبة في اصطلاح المشايخ عالم الجبروت عالم الكروبيين و هو عالم المقربين من الملائكة و تحته عالم الاجساد و هو عالم الملك • والمراد من الجبروت الجبارية و هي عبارة من قهر الغير على وفق ارادته و الجبروت و العظمة بمعنى و احد لغة غير ان فيه معنى المبالغة لزيادة اللفظ • و في اصطلاح اهل الكلام عبارة عن الصفات كما ان اللاهوت عبارة عن الذات فالاضافة في نعوت الجبروت على هذا الاصطلاح اضافة المسمى الى اسمه انتهى كلامه • و در كشف اللغات ميگويد كه جبروت در اصطلاح سالكان مرتبهٔ وحدت را گويند كه حقيقت محمديست و تعلق بمرتبهٔ صفات دارد انتهى • و در موضع ديگر گويد و نيز مرتبهٔ صفات را جبروت خوانند و مرتبهٔ اسماء را ملكوت • و در مرآة الاسرار ميگويد بدانكه اهل فردانيت را دوام مقام لاهوت است يعني تجلي ذات و لاهوت در اصل لاهو الا هو است حرف تا زيادة از قانون عرب است و عادت اين قوم است كه چون كلامي مخالط گويند چيزي زيادة كنند و چيزي حذف تا نا محرمان از حقيقت محروم مانند پس لا نفي است يعني نيست تجلي صفات مرطائفه افراد را و هو اسم ذات است يعني الا هو مكر تجلي ذات و لاهوت خود يعني فردانيت

را مقام نیست که خارج از شش حدود است و لفظ مقام که اضافت بآن میکنند و گویند مقام لاهوت باسناد مجاز است اما مقام ندارد • و اسفل این مقام جبروتست یعني مقام جبر و کسر خلائق و این مقام قطب عالم است که متصرفست از عرش تا ثری و جبر و کسر هم در شش جهت کند و قطب عالم را فیض از عرش مجید است که تعلق بعزلت و نصب دارد • و این مقام را جبر و کسر ازان گویند که کرامات اولیا و معجزات انبیا هم ازین عالم است و چون از مقام جبر و کسر ترقي کنند بمقام فردانیت که لاهوت است رسند و درعالم فردانیت عالم جبروت یعني جبر و کسر کفر است • اما افراد قادر اند برعالم جبروت اگر به جبر و کسر مشغول شوند از فردانیت یعني از تجلي ذات بیفتند و بدین سبب افراد مستور میمانند انتهی • و قریب بدینست انچه در مجمع السلوك در جائي واقع شده که منازل خلائق چهاراند • شعر • یکي منزل که آن ناسوت نام است • بران اوصاف حیواني تمام است • ز راه تربیت پیران بشارت • بداده چار منزل با عبارت • ازان منزل اگر خود بگذرد کس • رسد در دویمي منزل ملک پس • دران عالم چو او معروف کردد • ملائک آسمان مکشوف گردد • چو برگیرد قدم را او ز ملکوت • رسد در سیومي منزل بجبروت • مقام روح بر من حیرت آمد • نشان از وي بگفتن غیرت آمد • دران منزل بود کشف و کرامات • ولي باید گذشتن زان مقامات • اگر دنیا و عقبی پیش آید • نظر کردن برو هرگز نشاید • بنور ذکر باید درگذشتن • بآب توبه باید دل بشستن • در ان حالت مقام نور باشد • زجاي اب و گل او دور باشد • چو گردد جان و دل از غیر او پاک • رسد درعالم لاهوت بي باك • دران منزل چهارم جست و جوئي • نباشد با خدا جز گفت و گوئي • مقام قرب منزل بي نشانست • جز آن کون و مکان دیگر جهانست • بعون حق رسد آنجا چو سالك • شود برجملهٔ اشیاء مالك •

الجدري بالضم والفتح و سكون الدال و الراء المهملتين لغة آبله و هو بثور صغار بعضها و كبار بعضها يظهر على البدن لدفع من الطبيعة المدبرة لبدن الانسان فضلات طمثية منبثة في البدن لاغتذائه بها و لذلك قيل ان هذا المرض لابد ان يعرض لكل شخص الا ان تلك الفضلات تبقى في البدن الى حين يحصل لها محرك يحرك القوة الدافعة لدفعها • و من الناس من يجدر مرتين و ذلك عند عدم قوة الطبيعة على دفع المادة في البدن من الصبي بل يبقى شيئ منها ثم يتفق اسباب مسخنة رطبة فتحرك المادة وتحرك الطبيعة لدفعها مرة ثانية كذا في بحر الجواهر • و في الاقسرائي الجدري بثور حمر مائلة الى البياض تتفرش في جميع البدن او في اكثره و تتقيح سريعا • و سببه غليان الدم و تعفنه بما يخالطه من الفضول الرقيقة المتولدة في سن الطفولية و لذا يحدث للصبيان كثيرا • و تفسير المضاعف و المختلط من الجدري يجيئ في لفظ الحصبة في فصل الموحدة من باب الحاء •

الجذر بالفتح و سكون الذال المعجمة بمعني بريدن و از بيخ بركندن و اصل هر چيزي و بدين معني

بكسر جيم نيز آمده ، و در اصطلاح محاسبين عدديرا گويند كه در نفس وي ضرب كنند كذا في المنتخب ، وفي خلاصة الحساب و شرحه العدد المضروب في نفسه يسمى جذرا في المحاسبات وضلعا في المساحة وشيئا في الجبر و المقابلة ، و الحاصل يسمى مجذورا ومربعا ومالا ، والتجذير هو تحصيل الجذر ، ثم الجذر قسمان منطق وهو ماله جذر صحيح كالتسعة فان له جذرا صحيحا و هو الثلثة و اصم و هو ماليس له جذر صحيح كالعشرة فان جذرها هو ثلثة و سبع تقريبا ليس صحيحا ، ان قيل الكسر ايضا يكون منطقا و اصم مع ان جذر الكسر لا يكون صحيحا قط ، قلت المراد بكون الكسر منطقا ان يكون عدد الكسر بعد تجنيسه او قبل تجنيسه على انه يعتبر كانه عدد صحيح منطقا ، و قد يطلق الجذر على معنى يعم المساحة والجبر و المقابلة كذا في شرح خلاصة الحساب للخلخالي ،

الجر بالفتح و التشديد في اللغة زبر دادن آخر كلمه را و حركت زبر كما في المنتخب ، و عند النحاة يطلق على نوع من الاعراب حركة كان اوحرفا و يسمى علامة ايضا كما يستفاد من الموشح شرح الكافية و يجيء في لفظ الاعراب ، و الذي يحصل منه الجر يسمى جارا و عامل الجر و اللفظ الذي في آخره الجر يسمى مجرورا ، وجر الجوار عندهم هو ان تصير الكلمة مجرورة بسبب اتصالها بكلمة مجرورة سابقة عليها لا بسبب غير الاتصال فيكون جر الاولى بسبب العامل و جر الثانية لا بعامل ولا بسبب التبعية كجر التوابع بل انما يكون بسبب الاتصال و المجاورة كجر ارجلكم في قوله تعالى و امسحوا برؤسكم و ارجلكم عند من قرء بجر ارجلكم فانه انما هو بسبب مجاورته بقوله برؤسكم ،

الجوزهر بفتح الجيم بعدها واو ثم زاء معجمة بعدها هاء ثم راء عند اهل الهيئة هو العقدة اي عقدة الراس و الذنب على ما في بحر الفضائل ، و يطلق ايضا على ممثل القمر سمي به اذ على محيطه نقطة مسماة بالجوزهر ، و قال عبد العلي البرجندي في حاشية الچغمني في باب حركات الافلاك الجوزهر بغير الاضافة يطلق على ممثل القمر و بالاضافة يطلق على العقدة و يجيء ايضا في لفظ الذنب في فصل الباء من باب الذال المعجمة ،

الجعفرية فرقة من المعتزلة اصحاب الجعفر [بن جعفر] بن مبشر و ابن حرب وافقوا الاسكافية وزادوا عليهم ان في فساق الامة من هو اشر من الزنادقة و المجوس ، و اجماع الامة على حد الشرب خطأ لان المعتبر في الحد هو النص ، وسارق الحبة فاسق منخلع من الايمان كذا في شرح المواقف ،

الجفر بالفتح و سكون الفاء هو علم يبحث فيه عن الحروف من حيث هي بناء مستقل بالدلالة و يسمى بعلم الحروف و بعلم التكسير ايضا ، و فائدته الاطلاع على فهم الخطاب المحمدي الذي لا يكون الا بمعرفة علم اللسان العربي هكذا يستفاد من بعض الرسائل ، و يعرف من هذا العلم حوادث العالم الى انقراضه قال السيد السند في شرح المواقف في المقصد الثاني من نوع العلم الجفر و الجامعة

كتابان لعلي كرم الله وجهه قد ذكر فيهما على طريقة علم الحروف الحوادث التي تحدث الى انقراض العالم و كانت الائمة المعروفون من اولاده يعرفونهما و يحكمون بهما • و في كتاب قبول العهد الذي كتبه علي بن موسى رضي الله عنه الى مامون بعد ان وعد المامون له بالخلافة انك قد عرفت من حقوقها مالم يعرفه آباؤك فقبلت منك عهدك الا ان الجفر و الجامعة يدلان على انه لايتم • و لمشايخ المغاربة نصيب من علم الحروف ينتسبون فيه الى اهل البيت • ورايت انا بالشام نظما اشير فيه بالرموز الى احوال ملوك مصر و سمعت انه مستخرج من ذينك الكتابين انتهى •

الجمرة بالفتح و سكون الميم فى اللغة آتشك و هي حبات تظهر اما متفرقة او مجتمعة معه الم شديد يأخذ كل حبة منها قطعة كبيرة من البدن و يعمق فى اللحم كذا في بحر الجواهر • و فى الموجز الجمرة و النار الفارسية يقال لكل بثر اكّال منفط محرق محدث للخشكريشة • و ربما خصت النار الفارسية بما كان بثرا من جنس النملة فيه سعي و تنفط من مادة صفراوية قليلة التعفن و السوداء • و الجمرة ما يسوّد الجلد من غير رطوبة و تكون كثيرة السوداء غليظة غامضة قليلة البثر •

الجمار الثلث عند الصوفية عبارة عن النفس و الطبع و العادة و يجيئ في لفظ الحج في فصل الجيم من باب الحاء •

الجمهوري هو نبيذ العنب و قيل هو الشراب المتخذ من المثلث يجعل عليه الماء الذي ذهب عنه ثم يطبخ بعض الطبخ و يودع فى الاوعية و يخمر • و قيل ما بقي نصفه من عصير العنب بعد طبخه • و فى النهاية منه حديث النخعي انه اهدي له بختج هو الجمهوري • والبختج العصير المطبوخ و قيل له الجمهوري لان جمهور الناس يستعملونه اي اكثرهم • و فى الجامع الجمهوري ما بقي نصفه من عصير العنب بعد طبخه • و المثلث مابقي ثلثه و البختج مابقي ربعه كذا في بحر الجواهر • و فى البرجندي الجمهوري هو الذي من ماء العنب يصب عليه الماء يطبخ ادنى طبخة و يجيئ في لفظ الطلاء •

الجوهر يطلق على معان منها الموجود القائم بنفسه حادثا كان او قديما و يقابله العرض بمعنى ما ليس كذلك و منها الحقيقة و الذات و بهذا المعنى يقال اي شيئ هو في جوهره اي ذاته و حقيقته و يقابله العرض بمعنى الخارج من الحقيقة • والجوهر بهذين المعنيين لا شك في جوازه في حق الله تعالى و ان لم يرد الاذن بالاطلاق و منها ما هو من اقسام الموجود الممكن فهو عند المتكلمين لايكون الا حادثا اذ كل ممكن حادث عندهم • و اما عند الحكماء فقد يكون قديما كالجوهر المجرد و قد يكون حادثا كالجوهر المادي • و عند كلا الفريقين لا يجوز اطلاقه بهذا المعنى على الله تعالى بناء على انه قسم من الممكن • فتعريفه عند المتكلمين الحادث المتحيز بالذات و المتحيز بالذات هو القابل للاشارة الحسية بالذات بانه هنا او هناك و يقابله العرض فقال الاشاعرة العرض هو الحادث القائم بالمتحيز بالذات فخرج الاعدام و السلوب لعدم حدوثها

لان الحادث من اقسام الموجود و خرج ايضا ذات الرب و صفاته لعدم كونها حادثة ولا قائمة بالمتحيز بالذات فان الرب تعالى ليس بمتحيز اصلا • و بالجملة فذات الرب تعالى و صفاته ليست باعراض ولا جواهر • و قال بعض الاشاعرة العرض ما كان صفة لغيره و ينبغي ان يراد بما الحادث بناء على ان العرض من اقسام الحادث و الا ينتقض بالصفات السلبية و بصفات الله تعالى اذا قيل بالتغاير بين الذات و الصفات كما هو مذهب بعض المتكلمين و ان لم يكن بالتغاير بينهما فصفات الله تعالى تخرج بقيد الغيرية وقال المعتزلة العرض هو ما لو وجد لقام بالمتحيز • و انما اختاروا هذا لان العرض ثابت عندهم في العدم منفكا عن الوجود الذي هو زائد على الماهية ولايقوم بالمتحيز حال العدم بل اذا وجد العرض قام به • و هذا بناء على قولهم بان الثابت في العدم ذوات المعدومات من غير قيام بعضها ببعض فان القيام من خواص الوجود الا عند بعضهم فانهم قالوا باتصاف المعدومات بالصفات المعدومة الثابتة • و يرد عليهم فناء الجواهر فانه عرض عندهم و ليس على تقدير وجوده قائما بالمتحيز الذي هو الجوهر عندهم لكونه منافيا للجواهر و لا ينعكس ايضا على من اثبت منهم عرضا لا في محل كابي هذيل العلاف فانه قال ان بعض انواع كلام الله لا في محل و كبعض البصريين القائلين بارادة قائمة لا في محل • و اما ما قيل من ان خروجها لا يضر لانه لايطلق العرض على كلام و ارادة حادثين فمما لا يلتفت اليه اذ عدم الاطلاق تأدبا لايوجب عدم دخولهما فيه • ومعنى القيام بالمتحيز اما الطبيعة في المتحيز او اختصاص الناعت كما يجيء في لفظ الوصف في فصل الفاء من باب الواو و يجيء ايضا في لفظ القيام و لفظ الحلول • و اعلم انه ذكر صاحب العقائد النسفية ان العالم اما عين او عرض لانه ان قام بذاته فعين و الا فعرض و العين اما جوهر او جسم لانه ما متركب من جزئين فصاعدا و هو الجسم او غير متركب و هو الجوهر و يسمى الجزء الذي لايتجزى ايضا• قال احمد جند في حاشيته هذا مبني على ما ذهب اليه المشايخ من ان معنى العرض بحسب اللغة مايمتنع بقاؤه ومعنى الجوهر ما يتركب منه غيره و معنى الجسم ما يتركب من غيره انتهى • فالجوهر على هذا مرادف للجزء الذي لا يتجزى وقسم من العين وقسم للجسم• وقيل هذا على اصطلاح القدماء • و المتأخرون يجعلون الجوهر مرادفا للعين و يسمون الجزء الذي لا يتجزى بالجوهر الفرد و يؤيده ما وقع في شرح المواقف من انه قال المتكلمون لاجوهر الا المتحيز بالذات فهوا ما يقبل القسمة في جهة واحدة او اكثر و هو الجسم عند الاشاعرة او لا يقبلها اصلا وهو الجوهر الفرد و قد سبق تحقيق تعريف الجوهر الفرد في لفظ الجزء في فصل الالف• ثم لا يخفى ان هذا التقسيم انما يصح حاصرا عند من قال بامتناع وجود المجرد او بعدم ثبوت وجوده و عدمه • واما عند من ثبت وجود المجرد عنده كالامام الغزالي و الراغب القائلين بان الانسان موجود ليس بجسم ولاجسماني كما عرفت فلايكون حاصرا• و اعم من هذا ما وقع في المواقف من انه قال المتكلمون الموجود في الخارج اما ان لايكون له اول و هو القديم او يكون له اول

و هو الحادث • والحادث اما متحيز بالذات و هو الجوهر او حال في المتحيز بالذات وهو العرض اولايكون متحيزا ولا حالا فيه و هو المجرد انتهى• وهذا التقسيم ايضا ليس حاصرا بالنسبة الى من ثبت عنده وجود المجرد فان صفات المجرد خارجة عن التقسيم • ثم الظاهران القائل بوجود المجرد يعرّف العرض بما كان صفة لغيره فان الغير اعم من التحيز و غيره و يقسم الحادث الى ما كان قائما بنفسه و هو الجوهر فان لم يكن متحيزا فهو المجرد و المتحيزاما جسم او جوهر فرد والى ما لا يكون قائما بنفسه بل يكون صفة لغيره وهو العرض و يويده ما في الچلپي حاشية شرح المواقف من ان الراغب و الغزالي قالا النفس الناطقة جوهر مجرد عن المادة انتهى فانهما وصفا الجوهر بالمجرد فالمجرد يكون قسما من الجوهر بلا واسطة لا من الحادث و الله اعلم بحقيقة الحال •فائدة • الجوهر الفرد لا شكل له باتفاق المتكلمين لان الشكل هيئة احاطها حد اوحدود و الحد اي النهاية لا يعقل الا بالنسبة الى ذى النهاية فيكون هناك لامحالة جزءان • ثم قال القاضي و لايشبه الجوهر الفرد شيئا من الاشكال لان المشاكلة الاتحاد في الشكل فما لاشكل له كيف يشاكل غيره • واما غير القاضي فلهم فيه اختلاف فقيل يشبه الكرة في عدم اختلاف الجوانب و لوكان مشابها للمضلع لاختلف جوانبه فكان منقسما• وقيل يشبه المربع اذ يتركب الجسم بلا انفراج اذ الشكل الكروي و سائر المضلعات و مايشبهها لايتاتى فيها ذلك الانفراج • وقيل يشبه المثلث لانه ابسط الاشكال • فائدة • الجواهر يمتنع عليها التداخل و الا يكون هذا الجسم المعين اجساما كثيرة و هذا خلف • وقال النظام بجوازه و الظاهرانه لزمه ذلك فيما قال من ان الجسم المتناهي المقدار مركب من اجزاء غير متناهية العدد اذ لابد حينئذ من وقوع التداخل فيما بينها و اما انه التزمه و قال به صريحا فلم يعلم كيف و هو جحد للضرورة وان شئت الزيادة على هذا فارجع الى شرح المواقف في موقف الجوهر • وتعريف الجوهر عند الحكماء الممكن الموجود لا في موضوع و يقابله العرض بمعنى الممكن الموجود في موضوع اي محل مقوم لماحل فيه • ومعنى وجود العرض في الموضوع ان وجوده هو وجوده في الموضوع بحيث لايتمايزان في الاشارة الحسية كما في تفسير الحلول وقال المحقق التفتازاني ان معناه ان وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع و لذا يمتنع الانتقال عنه فوجود السواد مثلا هو وجوده في الجسم و قيامه به بخلاف وجود الجسم في الحيز فان وجوده في نفسه امر و وجوده في الحيز امر آخر و لهذا ينتقل عنه • ورد بانه يصح ان يقال وجد في نفسه فقام بالجسم فالقيام متاخر بالذات من وجوده في نفسه • واجيب بانا لانسلم صحة هذا القول كيف وقد قالوا ان الموضوع شرط لوجود العرض ولو سلم فيكفي للترتيب بالفاء التغاير الاعتباري كما في قولهم رماه فقتله • ان قيل على هذا يلزم ان لا تكون الجواهر الحاصلة في الذهن جواهر لكونها موجودة في موضوع مع ان الجوهر جوهر سواء نسب الى الادراك العقلي او الى الوجود الخارجي • قلت المراد بقولهم الموجود لا في موضوع ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع فلا نعني به الشيء المحصل في الخارج الذي ليس في موضوع بل لو وجد لم يكن في موضوع سواء

وجد في الخارج اولا فالتعريف شامل لهما * ثم انها اعراض ايضا لكونها موجودة بالفعل في موضوع ولا منافاة بين كون الشيء جوهرا و عرضا بناء على ان العرض هو الموجود في موضوع لا مايكون في موضوع اذا وجدت فلا يشترط الوجود بالفعل في الجوهر و يشترط في العرض * فالمركب الخيالي كجبل من ياقوت و بحر من زيبق لا شك في جوهريته انما الشك في وجوده * و فيه بحث لان هذا مخالف لتصريحهم بان الجوهر و العرض قسما الممكن الموجود و ان الممكن الموجود منحصر فيهما فاذا اشترط في العرض الوجود بالفعل ولم يشترط في الجوهر يبطل الحصر اذ تصير القسمة هكذا الموجود الممكن اما ان يكون بحيث اذا وجد في الخارج كان لا في موضوع او يكون موجودا في الخارج في موضوع فيخرج ما لا يكون بالفعل في موضوع و يكون فيه اذا وجد كالسواد المعدوم * و الحق ان الوجود بالفعل معتبر في الجوهر ايضا كما هو المتبادر من قولهم الموجود لا في موضوع * و تفسيره بماهية اذا وجدت الخ ليس لا جل ان الوجود بالفعل ليس بمعتبر فيه بل الاشارة الى ان الوجود الذي به موجوديته في الخارج زائد على ماهية الجوهر و العرض كما هو المتبادر الى الفهم و لذا لم يصدق حد الجوهر على ذات الباري تعالى لان موجوديته تعالى بوجود هو نفس ماهيته و ان كان الوجود المطلق زائدا عليها و الى ان المعتبر في الجوهرية كونه بهذه الصفة في الوجود الخارجي لا في العقل اي انه ماهية اذا قيست الى وجودها الخارجي و لوحظت بالنسبة اليه كانت لا في موضوع ولاشك ان تلك الجواهر حال قيامها بالذهن يصدق عليها انها موجودة في الخارج لا في موضوع و ان كانت باعتبار قيامها بالذهن في موضوع فهي جواهر و اعراض باعتبار القيام بالذهن و عدمه و كذا الحال في العرض * و بالجملة فالممتنع ان يكون ماهية شيء توجد في الاعيان مرة عرضا و مرة جوهرا حتى تكون في الاعيان تحتاج الى موضوع ما و فيها لا تحتاج الى موضوع ولا يمتنع ان يكون معقول تلك الماهية عرضا * وظهر بما ذكرنا ان معنى الموجود لا في موضوع و ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع واحد كما ان معنى الموجود في موضوع و ماهية اذا وجدت كانت في موضوع واحد لا فرق بينهما الا بالاجمال و التفصيل و هذا على مذهب من يقول ان الحاصل في الذهن هو ماهيات الاشياء * و اما عند من يقول ان الحاصل في الذهن هو صور الاشياء واشباهها المخالفة لها في الماهية فلا تكون صور الجواهر عنده الا اعراضا موجودة بوجود خارجي قائمة بالنفس كسائر الاعراض القائمة بها هكذا حقق المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف * التقسيم * قال الحكماء الجوهر ان كان حالا في جوهر آخر فصورة اما جسمية او نوعية و ان كان محلا لجوهر آخر فهيولى و ان كان مركبا منهما فجسم و ان لم يكن كذلك اي لا حالا ولا محلا ولا مركبا منهما فان كان متعلقا بالجسم تعلق التدبير و التصرف و التحريك فنفس و الا فعقل * و انما قيد التعلق بالتدبير و التصرف و التحريك لان للعقل عندهم تعلقا بالجسم على سبيل التاثير و هذا كله بناء على نفي الجوهر الفرد اذ على تقدير ثبوته

لا صورة ولا هيولى و لا المركب منهما بل هناك جسم مركب من جواهر فردة كذا في شرح المواقف •

الجوهر الفرد هو الجزء الذي لا يتجزى وعند الشعراء يرادبه المعشوق وشفته كذا في كشف اللغات •

الجواهر العلوية هى الافلاك والكواكب و الارواح كذا في كشف اللغات •

الجار بتخفيف الراء فى اللغة بمعنى همسايه • وقال ابوحنيفة رحمه الله جار الشخص من لصق داره بداره بحيث يستحق بها الشفعة لوكان مالكا لان الجار من المجاورة وهى الملاصقة حقيقة فالجار عند الاطلاق انما يتناول الجار الملاصق و الملازق • و قال محمد و ابويوسف رحمهما الله الملاصق و غيره ممن يسكن محلته و يجمعهم مسجد المحلة جارٌ اذ يسمى كل هولاء جيرانا عرفا • و فائدة الخلاف تظهر فيما اذا اوصى احد بشيئ من ماله لجاره هكذا فى البرجندي وغيره في كتاب الوصية •

فصل الزاء المعجمة * **الجلواز** بالكسر عمل داروچرخ گير وشحنه وسرهنگ كما في كشف اللغات • و در مدار الافاضل گويد جلواز معرب جلوپز بفتح باء فارسي بمعني سرهنگ و ظالم و پيادۀ قاضي وبباي تازي نيز آمده انتهى • و فى المغرب الجلواز عند الفقهاء امين القاضي او الذي يسمى صاحب المجلس • و فى اللغة الشرطي و الجمع جلاويز و جلاوزة •

الجواز بالفتح هو قد يطلق على الامكان الخاص و قد يطلق على الامكان العام يقال يجوز اي لا يمتنع هكذا حقق المولوي عبد الغفور في حاشية شرح الفوائد الضيائية • وفى العضدي وحاشيته للمحقق التفتازاني ما حاصله ان الجائز يطلق على معان • الاول المباح • و الثاني ما لايمتنع شرعا مباحا كان او واجبا او مندوبا او مكروها • و الثالث ما لايمتنع عقلا واجبا كان او راجحا او مساوي الطرفين او مرجوحا • والرابع ما استوى الامران فيه سواء استويا شرعا كالمباح اوعقلا كفعل الصبي فان الصبي لا يتعلق به خطاب الشارع فلا معنى لاستواء الامرين فيه شرعا فلا يكون فعل الصبي داخلا فى المباح الذي هوما اذن الشارع في فعله و تركه فكان فعله مما استوى فيه الامران عقلا • فهذا المعنى اعم من المباح و ليس معنيين كما توهم البعض وقال الرابع ما استوى فيه الامران شرعا و الخامس ما استوى فيه الامران عقلا و جعل ما استوى فيه الامران شرعا اعم من المباح لشموله فعل الصبي بخلاف المباح فانه لا يشمله و قال ما لامنع فيه عن الفعل و الترك شرعا كفعل الصبي و هو غير المباح اعني ما اذن الشارع في فعله و تركه • و الخامس المشكوك فيه ويسمى بالمحتمل ايضا وهو ما حصل في عقلك انه يتساوى الطرفان او غير ممتنع الوجود في نفس الامر او في حكم الشرع فاستواء الطرفين او عدم الامتناع كان فيما سبق باعتبار حكم الشرع او نفس الامر وههنا باعتبار نفس القائل وموجب ادراكه • فالجائز على هذا يطلق على ما استوى طرفاه شرعا اوعقلا عند المخبر بجوازه وبالنظر الى عقله وان كان احد طرفيه في نفس الامر واجبا او راجحا وعلى ما لايمتنع عنده في حكم الشرع او العقل و ان كان في نفس الامر ممتنعا شرعا

او عقلا • و بالجملة فالمشكوك فيه يطلق على معنيين و كذلك الجائز اعني كما انه يقال المشكوك فيه لما يستوي طرفاه في نفس القائل و يقال لما لا يمتنع اي لا يجزم بعدمه عنده كما يقال في النقليات التي يغلب الظن على احد الطرفين فيها فيه شك اي احتمال ولايراد تساوي الطرفين فكذلك يقال هل هو جائز و المراد احدهما اي انه متساوى الطرفين او لا يمتنع اي لا يجزم بعدمه • و قيل المراد من ان الجائز يطلق على المشكوك فيه انه يطلق على ما يشك في انه لا يمتنع شرعا او يشك في انه لا يمتنع عقلا او يشك في انه يستوى فيه الامران شرعا او يشك في انه يستوى فيه الامران عقلا • و انت خبير بان مثل هذا الفعل لايكون جائزا بل مجهول الحال فالمحتمل على هذا ما شككت و ترددت في انه متساوى الطرفين او ليس بممتنع الوجود في نفس الامر او في حكم الشرع انتهى ما حاصلهما • ولاخفاء في ان مرجع بعض هذه المعاني الخمسة الى الامكان الخاص و بعضها الى الامكان العام •

الاجازة هي مصدر اجاز و هي لغة بمعني بريدن مسافت و پس افگندن جاي بگذشتن ازوي و گذرانيدن و اجازت دادن بر نام كسي و در شعر مصراع ديگري را تمام كردن و يكي روي طا آوردن و يكي دال كما في الصراح • و حقيقتها عند المحدثين الاذن في الرواية لفظا او كتابة • و اركانها المجيز و المجازله و لفظ الاجازة • ولايشترط القبول فيها • فقيل هي مصدر اجاز • و قيل هي ما خوذة من جواز الماء يقال استجزته فاجاز لي اذا سقاك ماء • وهي عندهم خمسة اقسام احدها اجازة معين لمعين سواء كان و احدا كاجزتك كتاب البخاري او اكثر كاجزت فلانا جميع ما اشتمل عليه فهرستي و ثانيها اجازة معين في غير معين كاجزتك مسموعاتي و الصحيح جواز الرواية بهذين النوعين و وجوب العمل بهما و ثالثها اجازة العموم كاجزت للمسلمين و جوزها الخطيب مطلقا و خصصها القاضي ابو الطيب بالموجودين عند الاجازة و رابعها اجازة المعدوم كاجزت لمن يولد و الصحيح بطلانها و لوعطفه على الموجود كاجزت لفلان و لمن يولد له فجائز على الاصح و خامسها اجازة المجاز كاجزت لك جميع مجازاتي و هي صحيحة • و من محسنات الاجازة ان يكون المجيز عالما بما يجيزه و المجازله من اهل العلم و ينبغي للمجيز بالكتابة ان يتلفظ بها فان اقتصر على الكتابة مع صدق الاجازة صحت كذا في خلاصة الخلاصة و غيره •

المجاوز هو المتعدي كما يجيئ في فصل الواو من باب العين •

المجاز بفتح الميم هو عند اهل الفرس يطلق على قسم من الاستعارة كما يجيئ في فصل الراء المهملة من باب العين • و عند اهل العربية خلاف الحقيقة • و هما اي الحقيقة و المجاز يطلقان على اللفظ حقيقة و على المعنى مجازا هذا • و قالوا لفظ الحقيقة و المجاز مقول بالاشتراك على نوعين لان كلا منهما اما في المفرد او في الجملة و اليه مال السيدالسند حيث قال في حاشية شرح مختصر الاصول حد كلو احد من وصفي الحقيقة والمجاز اذا كان الموصوف به المفرد غير حده اذا كان الموصوف

به الجملة * وربما يقيدان في المفرد باللغويين وفي الجملة بالعقليين او الحكميين كذافي التلويح *
والا كثر ترك التقييد باللغويين لئلايتوهم انه مقابل للشرعي والعرفي فان اللغوي ايضا يطلق على مقابل الشرعي والعرفي كما سيجيئ * فالمقيد بالعقلي في كل واحد منهما ينصرف الى ما في الاسناد * والمطلق الى غيره * والمجاز اللغوي يطلق بالاشتراك على مجاز مفرد ومجاز مركب كذا في المطول *
وقال صاحب الاطول الظاهر ان اطلاق المجاز اللغوي على المجاز المفرد والمجاز المركب على سبيل الاشتراك المعنوي لا اللفظي كما زعم صاحب المطول وان هذا ليس مختصا بالمجاز بل الحقيقة ايضا تكون مفردة ومركبة فينبغي ان يقسم الحقيقة ايضا الى المفردة والمركبة * وقد يطلق لفظ المجاز على المجاز بالزيادة والمجاز بالنقصان * وكلام السكاكي مشعر بان هذا الاطلاق على سبيل التشابه حيث قال وراثي في هذا النوع ان يعد ملحقا بالمجاز ومشبها به * فالعهدة في ذلك اي في جعل اللفظ مشتركا بينهما اشتراكا معنويا او لفظيا على السلف فان كلام السلف يحتمل الاشتراك المعنوي واللفظي كما يستدعيه تقسيمهم المجاز الى هذا النوع وغيره انتهى ما قال صاحب الاطول وقد يقسم المجاز الى المشهور وغير المشهور * وما يتميز به الاشتراك اللفظي عن المعنوي هو ان ينظر الى المعنيين فان لم يمكن جمعهما في تعريف واحد فالاشتراك لفظي والا فمعنوي اذا عرفت هذا فاعلم ان تعريف المجاز لا يتضح حق الاتضاح بدون ذكر تعريف الحقيقة لتقابلهما حتى قيل انما تعرف الاشياء باضدادها وايضا لا يكون اللفظ مجازا بدون ان يكون له معنى حقيقي فلنشر الى تعريف الحقيقة ثم الى تعريف المجاز فنقول

الحقيقة العقلية اسناد الفعل او معناه الى ما هو له عند المتكلم في الظاهر كذا قال الخطيب في التلخيص * فالمراد بالاسناد النسبة سواء كانت تامة اولا كما يدل عليه قوله او معناه فان المراد بمعنى الفعل اسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة والمصدر واسم التفضيل والظرف ولاشك ان اسناد بعضها لايلزم ان يكون تامة * والاولى ان يقال اوما في معناه لان معنى الفعل في الاصطلاح يقابل شبه الفعل وهو ما يفيد معنى الفعل ولا يشاركه في التركيب * ولا يبعد ان يجعل المنسوب نحو اتميمي ابوه داخلا في معنى الفعل * واحترز به عما ليس المسند فيه فعلا او معناه نحو الحيوان جسم فانه ليس بحقيقة ولا مجاز * وقوله الى ما هو له اي الى شيئ هو اي الفعل او معناه له اي لذلك الشيئ * وافراد ضمير هو باعتبار احد الامرين وذلك الشيئ اعم من ان يكون الفعل او معناه صادرا عنه كما في ضرب زيد عمروا اولا كما في انقطع الحبل وسلك الجبل على صيغة المجهول ولذالم يقل ما هو عنه * ومعنى كونه له ان حقه ان يسند اليه في مقام الاسناد سواء كانت النسبة للنفي او للاثبات لا ان يكون قائما به كما قال المحقق التفتازاني حتى لايشكل بقولنا ما قام زيد لان القيام حقه ان يسند الى زيد في مقام نفيه عنه بخلاف ما صام نهاري فان الصوم حقه ان يسند الى المتكلم في مقام نفيه عنه لا الى نهاره فهو مجاز عقلي

نعم حقه ان يسند الى النهار في مقام قصد النفي عنه اي عن النهار و حينئذ ذلك الاسناد حقيقة فاحفظه فانه من الدقائق * ويمكن ان يجعل ضمير هو الى ما و ضمير له الى الفعل او معناه وكون الشيئ للفعل او معناه بمعنى ان حق الشيئ ان يسند الفعل او معناه اليه لكن جعل الفعل وما في معناه للذات اعذب من العكس * ولما كان المتبادر ما هو له في الواقع وحينئذ يخرج عن التعريف قول الجاهل انبت الربيع البقل قيده بقوله عند المتكلم فيشتمل التعريف ما هو له في الواقع و الاعتقاد جميعا كقول المؤمن انبت الله البقل و ما هو له في اعتقاد المتكلم فقط كقول الجاهل انبت الربيع البقل لكنه بعد يتبادر منه ما هو له في اعتقاد المتكلم في الواقع فيخرج منه قول المعتزلي خلق الله الافعال كلها مخفيا مذهبه فقيده ثانيا بقوله في الظاهر اي فيما يفهم من ظاهر كلامه ليشمله ايضا * ومن امثلة الحقيقة العقلية قولك جاء زيد حال كونك عالما بعدم مجيئه * ومما ينبغي ان يعلم ان المراد بالاسناد الى ما هو له الاسناد الى ما هو له من حيث انه ما هو له اذ قد يكون الشيئ ما هو له باعتبار غير ما هو له باعتبار آخر * اما في النفي فقد عرفت في قولنا ما صام نهاري * واما في الاثبات فكما في قول الخنساء تصف ناقة * ع * فانما هي اقبال و ادبار * اذ معناه على ما قال الشيخ عبد القاهر ان الناقة لكثرة اقبالها و ادبارها كانها تجسمت منهما فالمجاز في اسناد الاقبال لانه و ان كان لها من حيث القيام بها لكنه ليس لها من حيث الحمل و الاتحاد فاقبلت الناقة حقيقة و هي اقبال مجاز * و لو قيل الاقبال بمعنى مقبل حتى يكون المجاز في الكلمة او جعل التقدير ذات اقبال حتى يكون مجاز الحذف لكان مغسولا من الفصاحة هذا لكن هذا المثال عند المصنف اعنى الخطيب من قبيل الواسطة بين الحقيقة و المجاز لان المراد بما في قوله ما هو الملابس على ما صرح به و هذا اسناد الى المبتدء و المبتدء ليس بملابس *

والمجاز العقلي و يسمى ايضا مجازا حكميا ومجازا في الاسناد و اسنادا مجازيا ومجاز الاسناد و مجازا في الاثبات و المجاز في التركيب و المجاز في الجملة على ما قال الخطيب هو اسناد الفعل او معناه الى ملابس له غير ما هو له بتاول اي غير الملابس الذي ذلك الفعل او معناه يعني غير الفاعل فيما بني للفاعل و غير المفعول به فيما بني للمفعول * ولايخفى ان غير ما هو له يتبادر منه غير ما هو له في نفس الامر * وبقوله بتاول يصير اعم من غير ما هو له في نفس الامر ومن غير ما هو له في اعتقاد المتكلم في الواقع او في الظاهر وينقيد باعتقاد المتكلم في الظاهر فهو بمنزلة ان يقال غير ما هو له في اعتقاد المتكلم في الظاهر * فخرج بقيد التاول ما يطابق الاعتقاد فقط كقول الجاهل انبت الربيع البقل * وخرج الكواذب مطلقا * وخرج قول المعتزلي المخفي مذهبه خلق الله الافعال كلها * و التاول طلب ما يؤل اليه الشيئ و المراد به ههنا نصب القرينة الصارفة للاسناد عن ان يكون الى ما جعل له الى ما هو حقيقة الامر لابمعنى ان يفهم لاجلها الاسناد الى ما هو له بعينه فانه قلما يحضر السامع

بما هو له بل بمعنى ان يفهم ما هو حقيقة مثلا يفهم من صام نهاري انه وقع الصوم البالغ فيه في النهار اوصام صائم في النهار جدا حتى خيل ان النهار صائم • وفي بنى الامير المدينة انه صار الامير سببا بحيث خيل اليك انه بانٍ • ولاينتقض التعريف بمثل انما هي اقبال لانه ليس داخلا في التعريف عنده بل هو واسطة كما مر • واما الكتاب الحكيم و الاسلوب الحكيم والضلال البعيد و العذاب الاليم فان اريد بها وصف الشيئ بوصف صاحبه فليس بمجاز و لو اريد بها وصف الشيئ لكونه ملابس ما هو له في التلبس بالمسند لكونه مكانا للمسند او سببا له فيكون المآل الحكيم في كتابه و اسلوبه و الاليم في عذابه و البعيد في ضلاله كان مجازا داخلا في التعريف • ومقتضى تعريفات القوم ان لايكون مكر الليل و انبات الربيع وجري الانهار و اجريت النهر مجازات و قد شاع اطلاق المجاز العقلي عليها فاما ان يجعل الاطلاق على سبيل التشبيه و اما ان يتكلف في التعريف و صناعة التعريف تابى الثاني • تنبيه • اعلم ان للفعل و ما في معناه ملابسات بالفتح اي متعلقات و معمولات تلابس الفاعل و المفعول به والمفعول المطلق و الزمان و المكان و المفعول له و المفعول معه و الحال و التمييز و نحوها فاسناد الفعل الى الفاعل الحقيقي اذا كان مبنيا له حقيقة والى غيره مجاز و اسناده الى المفعول به الحقيقي اذا كان مبنيا له حقيقة والى غيره للملابسة مجاز • و الاسناد للملابسة ان تكون الملابسة الداعية الى وضع الملابس موضع ما هو له مشاركة مع ما هو له في كونهما ملابسين للفعل • وفائدة قيد للملابسة اخراج الاسناد الى غير ما هو له من غير ذلك الداعي عن ان يكون مجازا فانه غلط و تحريف يخرج به الكلام عن الاستقامة فلايلتفت اليه فلابد من اعتبار هذا في تعريف المجاز بان يقال المراد اسناد الفعل او معناه الى ملابس له من حيث هو ملابس له ليكون التعريف مانعا و اعلم ايضا ان اسناد الفعل المعلوم الى المفعول معه و له و الحال و التمييز و المستثنى جائز لكونه اسنادا الى الفاعل • و اسناد الفعل المجهول الى المصدر و الزمان و المكان جائز • ولا يجوز اسناده الى المفعول معه و المفعول له بتقدير اللام و المفعول الثاني من باب علمت و الثالث من باب اعلمت • و لبعض المتاخرين ههنا بحث شريف و هو انه كيف يكون جلس الدار و سير سير شديد و سير الليل مجازا و ليس لنا مجلوس و مسير ينزل الدار والسير الشديد و يلحق به • واما الافعال المتعدية فينبغي ان يفصل و يقال ضرب الدار ان قصد به كونها مضروبة فمجاز و ان قصد كونها مضروبا فيها فحقيقة و كذا في ضرب ضرب شديد و ضرب التاديب هذا و قال صاحب الاطول و نحن نقول كون اسناد الفعل المبني للمفعول الى غير المفعول به مجازا مبني على ان وضع ذلك الفعل لافادة ايقاعه على ما اسند اليه فحينئذ اذا صح جلس الدار يشبه تعلق الظرفية بتعلق المفعول و وضعه مقامه و ابرازه في صورته تنبيها على قوته فان اقوى تعلقات الفعل بعد التعلق بالفاعل تعلقه بالمفعول به • ولا يجب ان يكون هناك مفعول به محقق بل يكفي توهمه و تخيله نضرب

الدار لا معنى له الا جعله مضروبا ولا يتاتى فيه تفصيل نعم يشكل الامر في نحو ضرب في الدار و ضرب للتاديب فانه لا يظهر جعل الدار مضروبة مع وجود في بل يتعين جعلها مضروبا فيها ولا يظهر جعل التاديب الا مضروبا له فلا تجوّز فيهما بل هما حقيقتان هذا اذا جعل نحو في الدار ظرفا و نحو للتاديب مفعولا له كما هو مذهب ابن الحاجب ● و اما لو جعل مفعولا به بواسطة حرف الجر كما هو المشهور بين الجمهور فلا اشكال هذا كله خلاصة ما في الاطول * التقسيم * المجاز العقلي اربعة انواع لان طرفيها اما حقيقيان نحو انبت الربيع البقل او مجازيان نحو فما ربحت تجارتهم اي ما ربحوا فيها و اطلاق الربح في التجارة ههنا مجاز او احد طرفيه حقيقي فقط اما الاول او الثاني كقوله تعالى ام انزلنا عليهم سلطانا اي برهانا و قوله تعالى فامه هاوية فاسم الام لهاوية مجاز اي كما ان الام كافلة لولدها وملجا له كذلك النار للكفار كافلة ومأوى ● و بالجملة فالمجاز العقلي لايخرج الظرف عما هو عليه من الحقيقة و المجاز ولاخفاء في وقوعه في القرآن كما عرفت وان انكره البعض ● ثم هو غير مختص بالخبر بل يجري في الانشاء ايضا نحو يا هامان ابن لي صرحا كذا في الاطول و الاتقان ● و هذا التقسيم يجري في الحقيقة العقلية ايضا كما صرح السيد السند في حاشية المطول ● فائدة ● لا بد في المجاز العقلي من الصرف عن الظاهر بتاويل اما في المعنى او في اللفظ اما المسند او المسند اليه او في الهيئة التركيبية الدالة على الاسناد الاول ان لا مجاز في المعنى بحسب الوضع اصلا لا في المفرد ولا في المركب بل بحسب العقل بان اسند الفعل الى غير مايقتضى العقل اسناده اليه تشبيها له بالفاعل الحقيقي وهذا التشبيه ليس هو التشبيه الذي يفاد بالكاف و نحوها بل هي عبارة عن جهة راعوها في اعطاء الربيع حكم القادر المختار كما قالوا شبّه كلمة ما بليس فرفع بها الاسم و نصب الخبر فلا يتوهم ان يكون هناك حينئذ مجاز وضعي علاقته المشابهة بل عقلي وهذا قول الشيخ عبد القاهر و الامام الرازي و جميع علماء البيان ● الثاني ان المسند مجاز عن المعنى الذي يصح اسناده الى المسند اليه المذكور و هو قول الشيخ ابن الحاجب ● الثالث ان المسند اليه استعارة بالكناية عما يصح الاسناد اليه حقيقة و اسناد الانبات اليه قرينة لهذه الاستعارة و هو قول السكاكي ● الرابع انه لامجاز في شيء من المفردات بل في التركيب فانه شبه التلبس الغير الفاعلي بالتلبس [الفاعلي فاستعمل فيه اللفظ الموضوع" لافادة التلبس الفاعلي فيكون استعارة تمثيلية كما في اراك تقدم رجلا و توخر اخرى وهذا ليس قولا لعبد القاهر ولا لغيره من علماء البيان و ليس ببعيد ● و قد سها عضد الملة و الدين ههنا فجعل المذهب الاول منسوبا الى الامام الرازي و الرابع منسوبا الى عبد القاهر ● ثم الحق ان الكل تصرفات عقلية ولا حجر فيها فالكل ممكن والنظر الى قصد المتكلم هكذا حقق المحقق التفتازاني في حاشية العضدي فان شئت الزيادة فارجع اليه ● فائدة ● اختلف في الحقيقة و المجاز العقليين فقال الخطيب المسمى بهما على ما ذكر صاحب المفتاح هو الكلام و هو الموافق بظاهر كلام

عبد القاهر في مواضع من دلائل الاعجاز • و قول جار الله و غيره انه الاسناد و هو ظاهر و لذا اخترناه في تعريف الحقيقة و المجاز اذ نسبة الاسناد الى العقل لذاته و نسبة الكلام اليه بواسطته فهو احق بالتسمية بالعقلي • ووجه نسبة الاسناد الى العقل ان كون الاسناد في انبت الله البقل الى ما هو له وفي انبت الربيع البقل الى غير ما هو له مما يدرك بالعقل من دون مدخلية اللغة لان هذا الاسناد مما يتحقق في نفس المتكلم قبل التعبير وهو اسناد الى ما هو له او الى غير ما هو له قبل التعبير و لايجعله التعبير شيئا منهما فالاسناد ثابت في محله او متجاوز اياه بعمل العقل • بخلاف المجاز اللغوي مثلا فانه تجاوز محله لان الواضع جعل محله غير هذا المعنى و لهذا يصير انبت الربيع البقل من الموحد مجازا و عن الدهري حقيقة لتفاوت عمل عقلهما لا لتفاوت الوضع عندهما كذا في الاطول • و ان شئت التعريف على مذهب صاحب المفتاح فقل الحقيقة العقلية مركب اسند فيه الفعل او معناه الى ما هو له عند المتكلم في الظاهر • و المجاز العقلي مركب اسند فيه الفعل او معناه الى غير ما هو له عند المتكلم بتاول • و بالنظر الى هذا ذكر في التلويح ان الحقيقة العقلية جملة اسند فيها الفعل الى ما هو فاعل عند المتكلم و المجاز العقلي جملة اسند فيها الفعل الى غير ما هو فاعل عند المتكلم لملابسة بين الفعل و ذلك الغير •

و **الحقيقة اللغوية** هي اللفظ المستعمل فيما وضع له في وضع به التخاطب وهي قسمان مفردة و هي الكلمة المستعملة فيما وضعت له الخ و مركبة و هي المركب المستعمل فيما وضع له الخ • و قولنا في وضع به التخاطب متعلق بوضع او بالمستعمل بعد تقييده بقولنا فيما وضع • و معنى الظرفية اعتبار الوضع الذي به التخاطب اي المستعمل فيما وضع له باعتبار وضع به التخاطب و نظرا اليه • و الوضع اعم من اللغوي و الشرعي و العرفي الخاص و العام • فهذا اولى مما قيل في اصطلاح به التخاطب اذ لا يطلق الاصطلاح في الاصطلاح على الشرع و العرف و اللغة بل هو العرف الخاص • فاحترز بقيد المستعمل عن اللفظ قبل الاستعمال فانه لا يسمى حقيقة و لا مجازا • و بقولنا فيما وضع له على ما قال الخطيب عن شيئين احدهما ما استعمل في غير ما وضع له غلطا كقولك خذ هذا الفرس مشيرا به الى كتاب بين يديك فان لفظ الفرس ههنا قد استعمل في غير ما وضع له و ليس بحقيقة كما انه ليس بمجاز و الثاني المجاز الذي لم يستعمل فيما وضع له لا في وضع به التخاطب ولا في غيره كالاسد في الرجل الشجاع • و قيل معنى استعمال اللفظ في الموضوع له او غيره طلب دلالته عليه و ارادته منه فمجرد الذكر لايكون استعمالا اذ لا اعتداد بالاستعمال من غير شعور فخرج الغلط مطلقا من قيد المستعمل • و بقولنا في وضع به التخاطب خرج القسم الآخر من المجاز و هو ما استعمل فيما وضع له لا في وضع به التخاطب كلفظ الصلوة يستعمله المخاطب بعرف الشرع في الدعاء مجازا اذ لم يوضع في هذا العرف للدعاء بل في اللغة • ثم المراد بالوضع تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه فخرج المجاز اذ فيه تعيين

للدلالة على معنى بالقرينة كما يجيئ في محله في فصل العين من باب الواو * ولا يخرج المشترك اذ تعيينه لكل من معانيه للدلالة عليه بنفسه والقرينة انما احتيج اليها لمعرفة المراد * وكذا لايخرج الحرف فانه اما موضوع لجزئيات مخصوصة باعتبار اندراجها تحت امر كلي كما هو مذهب المتاخرين او موضوع لمفهوم لايستعمل ابدا الا في جزئي من جزئياته كما هو المستفيض كذا قال صاحب الاطول * ثم نقول كما لابد للنحوي من ضبط ما يجري في الاصوات المشاركة للكلمات في كثرة الدوران على الالسنة في المحاورات حتى نزلوها منزلة الاسماء المبنية وضبطوها فيما بينها كذلك لابد لصاحب البيان من الالتفات الى دقائق وسرائر تتعلق بها فان البلغاء ايضا يتداولونها تداول المجازات الدقيقة فيقال للمرائي لفعله المعجب به وهو في غاية الدناءة وي تعجبا تهكما ويخاطبون بالنازل عن درجة العقلاء الملحق بالحيوانات باصوات يخاطب بها الحيوان تنزيلا منزلة الحيوان فيجب ان يجعل تعريف الحقيقة والمجاز شاملا لها حتى اكاد اجترئ على ان اقول المراد بالكلمة اعم من الكلمة حقيقة او حكما وكذا بما وضع له وغير ما وضع له انتهى * اعلم انهم اختلفوا في كون المركبات موضوعة * فمن قال بانها ليست موضوعة قال ان الحقيقة لا تطلق على المجموع المركب * ومن قال بوضعها قال باطلاقها عليه هكذا يستفاد من بعض حواشي المطول * واختار صاحب الاطول القول الاخير حيث قال ثم نقول كثيرا ما تستعمل الهيئة في غير ما وضعت له فتخصيص الحقيقة والمجاز بالكلمة يفوت البحث عن سرائر تتعلق بالهيئات فينبغي تقسيم الحقيقة الى المفرد والمركب وتعريف المفرد منها بالكلمة المستعملة فيما وضعت له الخ على طبق تقسيم المجاز وستعرف لذلك زيادة توضيح في بيان المجاز المركب *

والمجاز اللغوي ويسمى مجازا في المفرد ايضا وهو اللفظ المستعمل في لازم ما وضع له في وضع به التخاطب مع قرينة عدم ارادته اي ما وضع له * واللازم لما وضع له هو الذي يكون بينه وبين ما وضع له علاقة معتبر نوعها عندهم فلابد من ملاحظة العلاقة المعتبرة فخرج الغلط مطلقا اي سواء لم تكن هناك علاقة او كانت ولكن لم يلاحظها المستعمل * وقولنا في وضع به التخاطب احتراز عن اللفظ المستعمل في لازم ما وضع له هو موضوع له في وضع به التخاطب فانه حقيقة مع انه يصدق عليه الكلمة المستعملة في لازم ما وضع له * وكثير مما يتعلق بهذا التعريف يرشدك اليه ما مر في تعريف الحقيقة اللغوية فلا نعيدها * وقولنا مع قرينة عدم ارادته احتراز عن الكناية وهذا انما يصح على مذهب من يقول بدخول الكناية في الحقيقة او بكونها واسطة بين الحقيقة والمجاز كما ذهب اليه صاحب التلخيص * واما عند من يقول بكونها مجازا فلابد من ترك هذا القيد * وههنا تقسيمات الاول المجاز اللغوي قسمان مفرد ومركب فالمجاز المفرد هو الكلمة المستعملة فيما وضعت له الخ * والمجاز المركب هو المركب المستعمل في لازم ما وضع له الخ هكذا يستفاد من الاطول * وهو يشتمل الاستعارة

و غيرها و يؤيده ما وقع في بعض الرسائل المجاز المركب هو المركب المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فان كانت علاقة غير المشابهة فلا يسمى استعارة و الا يسمى استعارة تمثيلية انتهى • و قال شارحه ما حاصله ان المجاز المركب يختص بالتمثيلية و الخبر المستعمل في الانشاء و المستعمل في لازم فائدة الخبر و الانشاء المستعمل في الخبر و لا يشتمل المجاز المركب ما تجوّز في احد الفاظ فيه • فالمراد ان المجاز المركب هو اللفظ المركب المستعمل من حيث هو مركب اي بهيئته التركيبية و صورته المجموعية في غير ما وضع له الخ • فلا يرد ان ما تجوز في احد الفاظ فيه يصدق عليه حد المجاز المركب لانه اذا استعمل جزء من اجزاء المركب في غير ما وضع له فقد استعمل مجموعه في غير ما وضع له لان الموضوع له للمجموع مجموع امور وضع له الاجزاء و لايرد ايضا ان التجوز في الهيئة التركيبية لم يدخل في شيئ من الاقسام لان الهيئة ليست لفظا • و انما قال فلا يسمى استعارة و لم يقل يسمى مجازا مرسلا لعدم تصريح القوم بذلك انتهى • وقال الخطيب في التلخيص المجاز المركب هو اللفظ المستعمل فيما شبه بمعناه الاصلي تشبيه التمثيل للمبالغة في التشبيه انتهى • فبقيد المركب خرج المجاز المفرد • و المراد بالمعنى الاصلي المطابقي و بهذا تم تعريف المجاز المركب الا انه اراد التنبيه على ان التشبيه الذي يبتني عليه المجاز المركب لايكون الا تمثيلا وتوضيح انه لايكون تشبيه صورة منتزعة من عدة امور الى مثلها الافي وجه منتزع من عدة امور كما اتفقت عليه كلمتهم و ان كان هذا في نفسه غير تام • ولم يكتف بقوله تمثيلا لان التمثيل مشترك بين التمثيل و بين هذه الاستعارة فاحترز عن استعمال اللفظ المشترك في التعريف • ولم يحترز بقوله تشبيه التمثيل عن الاستعارة المفردة كما زعم المحقق التفتازاني لانه يغني عن اعتبار التركيب في التعريف • ثم انه قد اشتمل التعريف على العلة الفاعلية وهي المتكلم و الصورية و هي الاستعمال لان الاستعارة معه بالفعل و المادية و هي التشبيه لانها معه بالقوة فاراد اتمام الاشتمال على العلل فصرح بالغائية بقوله للمبالغة في التشبيه • و اعترض المحقق التفتازاني على هذا التعريف بانه غير جامع لخروج مجازات مركبة ليست علاقتها التشبيه كالاخبار المستعملة في التحسر و التحزن او الدعاء و نحو ذلك • وتحقيق ذلك ان الواضع كما وضع المفردات لمعانيها بحسب الشخص كذلك وضع المركبات لمعانيها التركيبية بحسب النوع مثلا هيئة التركيب في نحو زيد قائم موضوعة للاخبار باثبات القيام لزيد فاذا استعمل ذلك المركب في غير ما وضع له فلابد حينئذ من العلاقة بين المعنيين فان كانت المشابهة فاستعارة والافغير استعارة فحصر المجاز المركب في الاستعارة • و تعريفه بما ذكر عدول عن الصواب ولايبعد ان يقال ما سوى الاستعارة التمثيلية من المجازات المركبة مجازات بالعروض و المجازات بالاصالة اجزاؤها الداخلة في المجاز المفرد مثلا هيئة المركب الخبري و الانشائي موضوعة لنوع من النسبة فتجوّز فيها بنقلها الى النوع الآخر فيصير

المركب مجازا بتبعية ذلك التجوز فلوعدّ اللفظ الذي صار مجازا للتجوز في جزئه قسما على حدة من المجاز لكان جاءني اسد و قوله تعالى و اما الذين ابيضت وجوههم ففي رحمة الله و امثالهما مجازات مركبة و لم يقل به احد • بخلاف الاستعارة التمثيلية فانها من حيث انها استعارة لا تجوز في شيئ من اجزائها بل هي على ما كانت عليه قبل الاستعارة من كونها حقائق او مجازات او مختلفات بل المجموع نُقل الى غير معناه من غير تصرف في شيئ من اجزائه • فالمجاز المركب اللفظ المستعمل من حيث المجموع فيما شبه بمعناه الاصلي ولا شيئ مما ليست علاقته التشبيه كذلك • بقي ان قولنا حفظت التوراة لمن حفظها استعمل في لازم معناه من حيث المجموع و ليس باستعارة اذ لا تجوز في شيئ من اجزائه الا ان يتكلف و يقال حفظت لم يستعمل في لازم معناه بل افيد اللازم على سبيل التعريض فهو من قبيل المسلم من سلم المسلمون من لسانه و يده في حق من يوذى المسلمين فانه يفاد به ان هذا الشخص ليس بمسلم لكن من عرض الكلام و فيه بحث فتامل • ثم انه يشكل استعارة المركب المشتمل على النسبة وهي غير مستقلة لانه ينبغي ان لا يجري فيه الاستعارة بالاصالة كما في الحرف فهل هي كالاستعارة التبعية اولا وبعد كونه تبعية اعتبرت الاستعارة في اي شيئ اولا هذا كله خلاصة ما في الاطول مع توضيح امثال المجاز المركب كقولنا اني اراك تقدم رجلا و توخر اخرى للمتردد في امر ما اي انك متردد في الاقدام عليه و الاحجام عنه فقد شبه صورة تردده في امر بصورة تردد من قام ليذهب في امر فتارة يريد الذهاب فيقدم رجلا و تارة لا يريد فيوخر اخرى فاستعمل الكلام الدال على هذه الصورة في تلك الصورة • و وجه الشبه و هو الاقدام تارة و الاحجام اخرى منتزع من عدة امور كما ترى • و قيل قولنا اني اراك تقدم رجلا و توُخر اخرى مسبب عن التردد فيحتمل ان يكون التجوز باعتباره فتحقق المركب المرسل في المجموع من غير تصرف في الاجزاء فظهر ان الحق عدم انحصار المجاز المركب في الاستعارة التمثيلية • فائدة • قال الخطيب المجاز المركب يسمى بالتمثيل على سبيل الاستعارة • اما كونه تمثيلا فلاستلزامه التمثيل • و اما كونه على سبيل الاستعارة فلانه استعارة لان فيه ذكر المشبه به و ترك المشبه بالكلية • و قد يسمى بالتمثيل مطلقا اي من غير تقييد بقولنا على سبيل الاستعارة و يمتاز عن التشبيه بان يقال له تشبيه تمثيل او تشبيه تمثيلي و لايطلق التمثيل مطلقا على التشبيه و يسمى مثلا ايضا و يجيئ في محله في فصل اللام من باب الميم • الثاني[٢] المجاز اللغوي سواء كان مفردا او مركبا قسمان مرسل ان كانت العلاقة فيه غير المشابهة كاليد في النعمة و استعارة ان كانت العلاقة فيه المشابهة و يجيئ في محله مستوفى في فصل الراء من باب العين • الثالث[٣] المجاز اللغوي و كذا الحقيقة اللغوية اما لغوي او شرعي او عرفي خاص او عام كذا في المطول • و في الاطول ان المقسم الحقيقة و المجاز المفرد و به صرح الخطيب في الايضاح • اما في الحقيقة فلان واضعها ان كان واضع اللغة

فهي حقيقة لغوية و ان كان الشارع فشرعية و الاعرفية عامة اوخاصة و بالجملة ينسب الى الواضع • و اما المجاز فلان الوضع الذي به وقع التخاطب و كان اللفظ مستعملا في غيرما وضع له في ذلك الوضع ان كان وضع اللغة فالمجاز لغوي و ان كان وضع الشرعي فشرعي و الاعرفي عام او خاص • و فسر الخاص بما يتعين ناقله عن المعنى اللغوي كالنحوي والصرفي والكلامي • و الشرع و ان كان داخلا فيه لكنه اخرج منه لشرافته • والعام بما لايتعين ناقله • و فيه ان النحوي مثلا يشتمل العرب و غيرها كما ان العرب يشتمل النحوي و غيره فجعل احد هما متعينا و الآخر غير متعين لا توجيه له و يمكن ان يقال المتعين ما يكون و اضعا للفظ للاستعمال في تحصيل امر مخصوص و النحوي انما يضع اللفظ ليستعمله في تحصيل النحو • بخلاف اللغوي فان نظره في وضع اللفظ ليس على استعماله لتحصيل امر مخصوص هكذا في الاطول • ثم العرف قد غلب عند الاطلاق على العرف العام • و العرف الخاص يسمى اصطلاحا فلفظ الاسد اذا استعمله المخاطب بعرف اللغة في السبع المخصوص يكون حقيقة لغوية و في الرجل الشجاع يكون مجازا لغويا و لفظ الصلوة اذا استعمله الشارع في العبادة المخصوصة يكون حقيقة شرعية و في الدعاء يكون مجازا شرعيا و لفظ الفعل اذا استعمله النحوي في مقابل الاسم و الحرف يكون حقيقة اصطلاحية و في الحدث يكون مجازا اصطلاحيا و لفظ الدابة اذا استعمل في العرف العام في ذوات الاربع يكون حقيقة عرفية و في كل مايدب على الارض مجازا عرفيا • تنبيه • المجاز اللغوي يطلق بالاشتراك على معنيين احدهما اللفظ المستعمل في لازم ما وضع له الخ على ما عرفت و ثانيهما الاخص منه المقابل للشرعي و العرفي كما عرفت ايضا قبيل هذا •

والمجاز المشهور هو اللفظ المشتهر في معناه المجازي حتى اذا اطلق يتبادر منه هذا المعنى الى الفهم و يقابله غير المشهور • واما المجاز بالزيادة و بالنقصان فقد ذكر الخطيب انه قد يطلق المجاز على كلمة تغير حكم اعرابها بحذف لفظ و يسمى مجازا بالنقصان او بزيادة لفظ و يسمى مجازا بالزيادة • و قال صاحب الاطول فخرج تغير حكم اعراب غير في جاءني القوم غير زيد فان حكم اعرابه كان الرفع على الوصفية فتغير الى النصب على الاستثناء لكن لا بحذف لفظ او زيادة بل لنقل غير عن الوصفية الى كونه اداة استثناء • لكنه يخرج عنه ما ينبغي ان يكون مجازا و هو جملة حذف ما اضيف اليها و اقيمت مقامه نحو مارأيته مذ سافر فانه في تقدير مذ زمان سافر الا ان يأول قوله كلمة بما هو اعم من الكلمة حقيقة او حكما • و يدخل فيه ما ليس بمجاز نحو انما زيد قائم فانه تغير حكم اعراب زيد بزيادة ما الكافة و ان زيد قائم فانه تغير اعراب زيد عن النصب الى الرفع بحذف احد نوني ان و تخفيفها ونحو ذلك فالصحيح كلمة تغير اعرابها الاصلي الى غير الاصلي فان ربك في جاء ربك تغير حكم اعرابه الاصلي اي اعرابه الذي يقتضيه بالاصالة لا بتبعية شيئ آخر و هو الجر في المضاف اليه الى غير الاصلي الذي حصل لمبالغة امر آخر كالرفع الذي حصل فيه بفرعية مضافه المحذوف و نيابته له

و ليس ما غير فيه الاعراب الاصلي في الامثلة المذكورة الى غير الاصلي بل الى اصلي آخر• و كذلك يدخل فيه نحو ليس زيد بمنطلق و ما زيد بقائم مع ان في المفتاح صرح بانهما ليسا بمجازين قال المحقق التفتازاني ما حاصله ان الآمدي عرف المجاز بالنقصان في الإحكام بانه اللفظ المستعمل في غير ما وضع له بعلاقة بعد نقصان منه يغير الاعراب و المعنى الى ما يخالفه راسا كنقصان الامر و الاهل في قوله تعالى جاء ربك و اسأل القرية لا كنقصان منطلق الثاني في قولنا زيد منطلق و عمرو ونقصان مثل ذوي من قوله تعالى كصيب لبقاء الاعراب ولا كنقصان في من قولنا سرت يوم الجمعة لبقائه على معناه و عرف المجاز بالزيادة بانه اللفظ المستعمل في غير ما وضع له بعلاقة بعد زيادة عليه تغير الاعراب و المعنى الى ما يخالفه بالكلية نحو قوله تعالى ليس كمثله شيئ• فخرج ما لايغير شيئا نحو فبما رحمة و ما يغير الاعراب فقط نحو سرت في يوم الجمعة و ما يغير المعنى فقط نحو الرجل بزيادة اللام للعهد و ما يغير المعنى لا الى ما يخالفه بالكلية مثل ان زيدا قائم• و فيه نظر لان المراد بالزيادة ههنا ما وقع عليه عبارة النحاة من زيادة الحروف و هي كونها بحيث لو حذفت لفظا و معنى لم يختل• فقد خرج سرت في يوم الجمعة و الرجل و ان زيدا قائم و نحو ذلك من هذا القيد لا من غيره بل الحق انه لاحاجة في اخراج الاشياء المذكورة الى قيد يغير الاعراب و المعنى راسا و بالكلية في كلا التعريفين لخروجها بقيد الاستعمال في غير ما وضع له• و ايضا يرد على التعريفين ان استعمال اللفظ في غير ما وضع له في هذا النوع من المجاز ممنوع اذ لوجعل القرية مثلا مجازا عن الاهل لعلاقة كونها محلا كما وقع في بعض كتب الاصول فهو لايكون في شيئ من هذا النوع من المجاز اذ المجاز ههنا بمعنى آخر سواء اريد به الاعراب الذي تغير اليه الكلمة بسبب النقصان او الزيادة كما يقتضيه ظاهر عبارة المفتاح او اريد به الكلمة التي تغير اعرابها بحذف او زيادة كما ذكره الخطيب فكما توصف الكلمة بالمجاز لنقلها عن معناها الاصلي كذلك توصف الكلمة بالمجاز لنقلها عن اعرابها الاصلي الى غيره و ان كان المقصود في فن البيان هو المجاز بالمعنى الاول• و قال السيد السند ان في هذا الايراد نظرا لان الاصوليين لما عرفوا المجاز بالمعنى المشهور اوردوا في امثلة المجاز بالزيادة و النقصان ولم يذكروا ان للمجاز عندهم معنى آخر فالمفهوم من كلامهم ان القرية مستعملة في اهلها مجازا ولم يريدوا بقولهم انها مجاز بالنقصان ان الاهل مضمر هناك مقدر في نظم الكلام حينئذ لان الاضمار يقابل المجاز عندهم بل ارادوا ان اصل الكلام ان يقال اهل القرية فلما حذف الاهل استعمل القرية مجازا فهي مجاز بالمعنى المتعارف سببه النقصان• وكذلك قوله تعالى كمثله مستعمل في معنى المثل مجازا و سببب هذا المجاز هو الزيادة اذلو قيل ليس مثله شيئ لم يكن هناك مجاز انتهى ويؤيده ما قال صاحب الاطول• ثم نقول لا يبعد ان يقال هذا النوع من المجاز ايضا من قبيل نقل الكلمة عما وضعت له الى غيره فان للكلمة وضعا افراديا و وضعا تركيبيا فهي مع كل

اعراب في التركيب وضعت لمعنًى لم يوضع له مع اعراب آخر فاذا استعملت مع اعراب في معنًى وضع له اعراب آخر فقد اخرجت عن معنى الموضوع له التركيبي الى غيره مثلا القرية مع النصب في اسأل القرية موضوعة لمعنًى تعلق به السوال وقد استعملت في معنًى تعلق بما اضيف اليه السوال وحينئذ يمكن ان يجعل تحت تعريفاتهم المجاز و يجعل مقصودا لصاحب البيان لتعلق اغراض بيانه • اعلم ان مختار عضد الملة والدين ان لفظ المجاز مشترك معنًى بين المجاز اللغوي و العقلي و المجاز بالنقصان و المجاز بالزيادة على ما يفهم من كلامه في الفوائد الغياثية حيث قال هناك الحقيقة لفظ افيد به في اصطلاح التخاطب و المجاز لفظ افيد به في اصطلاح التخاطب لا بمجرد وضع اول • و لابد في المجاز من تصرف في لفظ او معنى و كل بزيادة او نقصان او نقل و النقل لمفرد او لتركيب فهذه ثمانية اقسام اربعة في اللفظ و اربعة في المعنى • فوجوه التصرف في اللفظ الاول بالنقصان نحو اسأل القرية الثاني بالزيادة نحو ليس كمثله شيئ على ان الله جعل اللاشيئية لنفي من يشبه ان يكون مثلا له فضلا عن المثل وقد جعلهما القدماء مجازا في حكم الكلمة اي اعرابها وقد جعل من الملحق بالمجاز لامنه • و انت تعلم حقيقة الحال اذا قلت عليك بسوال القرية او قلت ما شيئ كمثله ثم النقل فيهما بيّن من سوال القرية الى سوال اهلها و من نفي مثل المثل الى نفي المثل الثالث بالنقل لمفرد و هو اطلاق الشيئ لمتعلقه بوجه كاليد للقدرة الرابع بالنقل لتركيب نحو انبت الربيع البقل اذا صدره من لا يعتقده ولا يدعيه مبالغة في التشبيه و هذا يسمى مجازا في التركيب و مجازا حكميا • و تحقيقه ان دلالة هيئة التركيبات بالوضع لاختلافها باللغات و هذه وضعت لملابسة الفاعل فاذا افيد بها ملابسة غيرها كان مجازا لغة كما قاله الامام عبد القاهر • وقيل ان المجاز في إنبت • وقيل انه استعارة بالكناية كانه ادعى الربيع فاعلا حقيقيا • وقيل انه مجاز عقلي اذ اثبت حكما غير ما عنده ليفهم منه ما عنده و يتميز عن الكذب بالقرينة واما وجوه التصرف في المعنى • فالاول بالنقصان كالمشفر للشفة و المرسن للانف و هو اطلاق اسم الخاص للعام و سموه مجازا لغويا غير مقيد • و الثاني بالزيادة نحو و اوتيت من كل شيئ اي مما يوتى مثلها و هو عكس ما قبله اي اطلاق اسم العام للخاص و منه باب التخصيص باسره • و الثالث بالنقل لمفرد نحو في الحمام اسد • و الرابع بالنقل لتركيب نحو انبت الربيع البقل ممن يدعيه مبالغة في التشبيه و هذا لم يذكر و هو بصدد الخلاف المتقدم و اما من يعتقده فهو منه حقيقة كاذبة انتهى كلامه • قال صاحب الاتقان المجاز قسمان الاول في التركيب و يسمى مجاز الاسناد و المجاز العقلي و علاقته الملابسة و ذلك ان يسند الفعل او شبهه الى غير ما هو له اصالة لملابسة له • و الثاني المجاز في المفرد ويسمى المجاز اللغوي و هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له او لا و انواعه كثيرة الاول الحذف كما يجيئ • الثاني الزيادة • الثالث اطلاق اسم الكل على الجزء نحو يجعلون اصابعهم في آذانهم اي اناملهم • الرابع عكسه نحو يبقى وجه ربك اي ذاته • و الحق

بهذين النوعين شيئان احدهما وصف البعض بصفة الكل نحو ناصية كاذبة خاطئة فالخطاء صفة الكل وصف به الناصية و عكسه نحو انا منكم وجلون و الوجل صفة القلب و الثاني اطلاق لفظ بعض مرادا به الكل نحو نحو ولابيّن لكم بعض الذي تختلفون فيه اي كله ونحو و ان يك صادقا يصبكم بعض الذي يعدكم اي كل الذي يعدكم • الخامس اطلاق اسم الخاص على العام نحو انا رسول رب العالمين اي رسوله • السادس عكسه نحو و يستغفرون لمن في الارض اى المومنين بدليل قوله و يستغفرون للذين آمنوا • السابع اطلاق اسم الملزوم على اللازم نحو ام انزلنا عليهم سلطانا فهو يتكلم بما كانوا به يشركون سميت الدلالة كلاما لانها من لوازمه • الثامن عكسه نحو هل يستطيع ربك اي هل يفعل اطلق الاستطاعة على الفعل لانها لازمة له • التاسع اطلاق المسبب على السبب نحو ينزل لكم من السماء رزقا اي مطرا • العاشر عكسه نحو و ما كانوا يستطيعون السمع اي القبول و العمل به لانه يتسبب عن السمع • و من ذلك نسبة الفعل الى سبب السبب نحو كما اخرج ابويكم من الجنة فان المخرج حقيقة هو الله و سبب ذلك اكل الشجرة و سبب الاكل و سوسة الشيطان • الحادي عشر تسمية الشيئ باسم ما كان عليه نحو وآتو اليتامى اموالهم اي الذين كانوا يتامى اذ لايتم بعد البلوغ • الثاني عشر تسميته باسم مايؤل اليه نحو اني اراني اعصر خمرا اي عنبا توفد الى الخمرية ولا يلدوا الافاجرا كفارا اي صائرا الى الكفر و الفجور • الثالث عشر اطلاق اسم الحال على المحل نحو ففي رحمة الله اي في الجنة لانها محل الرحمة • الرابع عشر عكسه نحو فليدع ناديه اي اهل ناديه اي مجلسه • الخامس عشر تسمية الشيئ باسم آلته نحو و اجعل لي لسان صدق في الآخرين اي ثناء حسنا لان اللسان آلته • السادس عشر تسمية الشيئ باسم ضده نحو فبشرهم بعذاب اليم اي انذرهم • و منه تسمية الداعي الى الشيئ باسم الصارف عنه ذكره السكاكي نحو و ما منعك ان لاتسجد اي ما دعاك الى ان لا تسجد وسلم من ذلك من دعوى زيادة لا • السابع عشر اضافة الفعل الى ما لم يصلح له تشبيها نحو جدار يريد ان ينقض فاقامة وصفه بالارادة و هي من صفات الحي تشبيها بالمسئلة للوقوع بارادته • الثامن عشر اطلاق الفعل و المراد مشارفته و مقاربته و ارادته نحو فاذا جاء اجلهم لايستاخرون ساعة و لايستقدمون اي فاذا قرب مجيئه • و به اندفع السوال المشهور ان عند مجيئ الاجل لايتصور تقديم و لا تاخير • و قيل في دفع السوال ان جملة لايستقدمون عطف على مجموع الشرط و الجزاء لا على الجزاء وحده • و نحو و اذا قمتم الى الصلواة فاغسلوا وجوهكم اي اردتم القيام • التاسع عشر القلب و يجيئ في محله نحو عرضت الناقة على الحوض • العشرون اقامة صيغة مقام اخرى • منها اطلاق المصدر على الفاعل نحو فانهم عدولي و لهذا افرده و على المفعول نحو ولايحيطون بشيئ من علمه اي من معلومه و صنع الله اي مصنوعه • و منها اطلاق الفاعل و المفعول على المصدر نحو ليس لوقعتها كاذبة اي تكذيب و بايكم المفتون اي الفتنة على ان الباء غير زائدة • و منها اطلاق الفاعل على المفعول نحو ماء دافق اي مدفوق ولا عاصم اليوم من امر الله الا من رحم اي لا معصوم

و عكسه نحو حجابا مستورا اى ساترا • و قيل هو على معناه اى مستورا عن العيون لايحس به احد و انه كان و عده مأتيا اى آتيا و نحو في عيشة راضية اي مرضية • و منها اطلاق فعيل بمعنى مفعول نحو و كان الكافر على ربه ظهيرا • و منها اطلاق واحد من المفرد و المثنى و المجموع على آخر منها نحو و الله و رسوله احق ان يرضوه اى يرضوهما فافرد لتلازم الرضائين فهذا مثال اطلاق المفرد على المثنى • و مثال اطلاقه على الجمع ان الانسان لفي خسر اي الاناسي • و مثال اطلاق المثنى على المفرد القيا في جهنم اي الق في جهنم • و من اطلاق المثنى على المفرد كل فعل نسب الى شيئين و هو لاحدهما فقط نحو و يخرج منهما اللؤلؤ و المرجان و انما يخرج من احدهما و هو الملح دون العذب و نحو يومكما اكبركما خطابا لرجلين و نظيره نحو جعل القمر فيهن نورا اي في احدٰهن • و مثال اطلاق المثنى على الجمع ثم ارجع البصر كرتين اي كرات لان البصر لا يحسن الابها • و مثال اطلاق الجمع على المفرد قال رب ارجعون اي ارجعني و نحو نحن اقرب من حبل الوريد اي انا • ومثال اطلاقه على المثنى قالتا اتينا طائفتين و نحو فان كان له اخوة فلامه السدس اي اخوان ونحو صغت قلوبكما اي قلباكما ونحو فاقطعوا ايديهما اي يديهما • و منها اطلاق الماضي على المستقبل لتحقق وقوعه نحو اتى امر الله اي الساعة بدليل فلا تستعجلوه و نحو و نادى اصحاب الجنة • و عكسه لافادة الدوام و الاستمرار فكانه وقع و استمر نحو ولقد نعلم اي علمنا • ومن لواحق ذلك التعبير عن المستقبل باسم الفاعل او المفعول لانه حقيقة في الحال لا في الاستقبال نحو ان الدين لواقع و نحو ذلك يوم مجموع له الناس • و منها اطلاق الخبر على الطلب امرا او نهيا او دعاء مبالغة في الحث عليه حتى كانه وقع و اخبر عنه نحو و ما تنفقون الا ابتغاء وجه الله اي لا تنفقوا و نحو لا تثريب عليكم اليوم يغفر الله لكم اي اللهم اغفرلهم و نحو و الوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين • و عكسه نحو فليمدد له الرحمن مدا اي يمد • و منها وضع النداء موضع التعجب نحو يا حسرة على العباد و نحو يا للماء و يا للدواهي • و منها وضع جمع القلة موضع الكثرة نحو وهم في الغرفات آمنون و غرف الجنة لا يحصى • و عكسه نحو يتربصن بانفسهن ثلثة قروء • و منها تذكير المونث على تاويله بمذكر نحو فاحيينا به بلدة ميتا على تاويل البلدة بالمكان • و منها تانيث المذكر نحو الذين يرثون الفردوس هم فيها خالدون انث الفردوس و هو مذكر حملا على معنى الجنة • و منها التغليب و هو اعطاء الشيئ حكم غيره و يجيئ في محله • و منها التضمين و يجيئ ايضا في محله • فائدة • لهم مجاز المجاز و هو ان يجعل الماخوذ عن الحقيقة بمثابة الحقيقة بالنسبة الى مجاز آخر فيتجوز بالمجاز الاول عن الثاني لعلاقة بينهما كقوله تعالى لا تواعدوهن سرا فانه مجاز عن مجاز فان الوطي تجوز عنه بالسر لكونه لا يقع غالبا الا في السر و تجوز به عن العقد لانه مسبب عنه فالمصحح للمجاز الاول الملازمة و للثاني السببية والمعنى لا تواعدوهن عقدة نكاح كذا في الاتقان • فائدة • قد يكون اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد حقيقة و مجازا لكن من جهتين فان المعتبر

في الحقيقة هو الوضع لغويا او شرعيا او عرفيا و في المجاز عدم الوضع في الجملة فان اتفق في الحقيقة بان يكون اللفظ موضوعا للمعنى بجميع الاوضاع المذكورة فهي الحقيقة المطلقة و الافهي الحقيقة المقيدة • و كذا المجاز قد يكون مطلقا بان يكون مستعملا في غير الموضوع له بجميع الاوضاع و قد يكون مقيدا بالجهة التي كان غير موضوع له بها كلفظ الصلوة فانه مجاز لغة في الاركان المخصوصة حقيقة شرعا كذا في التلويح • فائدة • الحقيقة لاتستلزم المجاز اذ قد يستعمل اللفظ في مسماه ولايستعمل في غيره و هذا متفق عليه • واما عكسه و هو ان المجاز هل يستلزم الحقيقة ام لا بل يجوز ان يستعمل اللفظ في غير ما وضع له ولا يستعمل فيما وضع له اصلا فقد اختلف فيه القول الثاني اقوى و ذلك لانه لو استلزم المجاز الحقيقة لكان للفظ الرحمن حقيقة و هو ذو الرحمة مطلقا حتى جاز اطلاقه بغير الله تعالى • و قولهم رحمان اليمامة لمسيلمة الكذاب نعت مردود و كذا نحو عسى و حبذا من الافعال التي لم تستعمل بزمان معين • فان قيل المجاز لغة قد يجيئ شرعا او عرفا • قلت المراد العدم في الجملة و قد ثبت كذا في العضدي • و من امثلة المجاز العقلي الغير المستلزم للحقيقة جلس الدار و سير الليل و سير شديد على مامرو دليل الفريقين يطلب من العضدي • فائدة • من الالفاظ ما هي واسطة بين الحقيقة و المجاز قيل بها في ثلثة اشياء احدها اللفظ قبل الاستعمال و هذا مفقود في القرآن و يمكن ان يكون اوائل السور على القول بانها للاشارة الى الحروف التي يتركب منها الكلام و ثانيها اللفظ المستعمل في المشاكلة نحو و مكروا و مكر الله ذكره البعض و قال لانه لم يوضع لما استعمل فيه فليس حقيقة و لاعلاقة معتبرة فليس مجازا • قيل و الذي يظهر انه مجاز و العلاقة المصاحبة و ثالثها الاعلام كذا في الاتقان • قال الآمدي الحقيقة و المجاز تشتركان في امتناع اتصاف الاعلام بهما كزيد و عمرو و فيه تامل لان مثل السماء و الارض و الشمس و القمر و غير ذلك من الاعلام حقائق لغوية كما لايخفى اللهم الا ان تخص الاعلام بمثل زيد و عمرو و ما يشبهما مما لم يثبت استعماله في اللغة و انما حدثت عند اهل العرب فتامل كذا ذكر التفتازاني في حاشية العضدي • و وجه التامل انه لو اريد بان مثل تلك الاعلام قبل الاستعمال و اسطة فمسلم ولا يجدي نفعا و لواريد انها بعد الاستعمال و اسطة فممنوع لصدق تعريف الحقيقة عليها • فائدة • قد اختلف في اشياء اهي من المجاز او الحقيقة و هي ستة • احدها الحذف كما يجيئ • و الثاني الكناية كما تجيئ ايضا • و الثالث الالتفات • قال الشيخ بهاء الدين السبكي لم ار من ذكر هل هو حقيقة او مجاز و قال و هو حقيقة حيث لم يكن معه تجريد • و الرابع التاكيد زعم قوم انه مجاز لانه لايفيد الا ما افاده الاول و الصحيح انه حقيقة • قال الطرطوسي من سماه مجازا قلنا له اذا كان التاكيد بلفظ الاول فان جاز ان يكون الثاني مجازا جاز في الاول لانهما لفظ واحد و اذا بطل حمل الاول على المجاز بطل حمل الثاني عليه لانه مثل الاول • الخامس التشبيه زعم قوم انه مجاز و الصحيح انه حقيقة • قال الزنجاني في المعيار لانه معنى من المعاني

وله الفاظ دالة عليه وضعا فليس فيه نقل عن موضوعه و قال الشيخ عزيز الدين ان كانت بحرف فهو حقيقة او بحذف فهو مجاز بناء على ان الحذف من المجاز * والسادس التقديم و التاخير عده قوم من المجاز لان تقديم ما رتبته التاخير كالمفعول و تاخير ما رتبته التقديم كالفاعل نقل لكل واحد منهما عن مرتبته وحقه * قال فى البرهان و الصحيح انه ليس منه فان المجاز نقل ما وضع له الى ما لم يوضع له كذا فى الاتقان * فائدة * المجاز واقع فى اللغة خلافا للاستاذ ابي اسحاق الاسفرائني قال لو كان المجاز واقعا للزم الاختلال بالتفاهم اذ قد يخفى القرينة * ورد بانه لا يوجب امتناعه وغايته انه استبعاد وهو لا يعتبر مع القطع بالوقوع لانا نقطع بان الاسد للشجاع والحمار للبليد مجاز نعم ربما يحصل به ظن في مقام التردد * فان قيل هو مع القرينة لا يحتمل غير ذلك فكان المجموع حقيقة فيه * اجيب بان المجاز و الحقيقة من صفات الالفاظ دون القرائن المعنوية فلا تكون الحقيقة صفة للمجموع ولئن سلم لكن الكلام في جزء هذا المجموع فالنزاع لفظي * وكذا المجاز واقع فى القرآن وانكره جماعة منهم الظاهرية و ابن القاص من الشافعية وابن خويز منداد من المالكية * و بناء الانكار على ما هو اوهن من بيت العنكبوت حيث قالوا لو وقع المجاز فى القرآن لصح اطلاق المتجوز عليه تعالى و هو مع كونه ممنوعا اذ لابد لصحة الاطلاق من الاذن الشرعي عند الاشاعرة و من افادة التعظيم عند جماعة و من عدم ايهام النقص عند الكل منقوض بانه لو وقع مركب فى القرآن يصح اطلاق المركب عليه و ان شئت زيادة التحقيق فارجع الى العضدي وحواشيه و الاطول *

الجاروزية اصحاب ابى الجاروز قالوا بالنص عن النبي صلعم فى الامامة على علي رضي الله عنه وصفا لا تسمية و كفروا الصحابة بمخالفته و تركهم الاقتداء بعلي بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم * كذا فى السيد الجرجاني *

فصل السين المهملة * الجنس بالكسر و سكون النون فى اللغة ما يعم كثيرين و بهذا المعنى يستعمله الاطباء كذا في بحر الجواهر ويقرب منه ما فى الصراح حيث قال جنس گونه از هرچيزي كه درو گونها باشد و هكذا فى المنتخب ويويد ما فى الصراح ما فى المغرب قال الجنس فى اللغة الضرب من كل شيء و هو اعم من النوع يقال الحيوان جنس و الانسان نوع * و الفقهاء يقولون لا يجوز السلم الا في جنس معلوم يعنون به كونه تمرا او حنطة و في نوع معلوم يعنون فى التمر كونه برنيا او معقليا وفى الحنطة كونها ربيعية او خريفية انتهى * وعند اهل العربية يراد به الماهية و بهذا المعنى يقال تعريف الجنس ولام الجنس صرح به المولوي عبد الحكيم في حاشية الخيالي في قوله و العلم بالحقائق متحقق خلافا للسوفسطائية و بالنظر الى هذا قيل اسم الجنس اسم موضوع للماهية من حيث هي و كذا علم الجنس على ما يجيء في لفظ اسم الجنس في فصل الواو من باب السين المهملة * و يطلق عندهم ايضا على اسم الجنس صرح بذلك في نتائج الافكار حاشية الهداية في كتاب الوكالة حيث

قال الجنس على اصطلاح اهل النحو مادل على شيئ و على كل ما اشبهه • و عند الفقهاء و الاصوليين عبارة عن كلي مقول على كثيرين مختلفين بالاغراض دون الحقائق كما ذهب اليه المنطقيون كالانسان فانه مقول على كثيرين مختلفين بالاغراض فان تحته رجلا وامرءة و الغرض من خلقة الرجل هو كونه نبيا و اما ما و شاهدا فى الحدود و القصاص و مقيما للجمع و الاعياد و نحوه • و الغرض من خلقة المرأة كونها مستفرشة آتية بالولد مدبرة لامور البيت و غير ذلك .و الرجل و المرأة عندهم من الانواع فان النوع عندهم كلي مقول على كثيرين متفقين بالاغراض دون الحقائق كما هو راى المنطقيين ولا شك ان افراد الرجل و المرأة كلهم سواء فى الاغراض فمثل زيد ليس بجنس ولا نوع • و بالجملة فهم انما يبحثون عن الاغراض دون الحقائق فرب نوع عند المنطقيين جنس عند الفقهاء هكذا في نور الانوار شرح المنار في بحث الخاص • فالمعتبر عندهم فى الجنس و النوع الاختلاف و الاتفاق فى الاغراض دون الحقائق ويويده ما ذكر فى البرجندي شرح مختصر الوقاية في فصل السلم حيث قال وفي بعض كتب الاصول الجنس عند الفقهاء كلي مقول على افراد مختلفة من حيث المقاصد و الاحكام و النوع كلي مقول على افراد متفقة من حيث المقاصد و الاحكام انتهى • لكن في العضدي و حاشيته للمحقق التفتازاني في مبحث القياس قبيل بيان الاعتراضات ان اصطلاح الاصوليين فى الجنس يخالف اصطلاح المنطقيين فالمندرج كالانسان جنس والمندرج فيه كالحيوان نوع على عكس اصطلاح المنطقي ومن ههنا يقال الاتفاق فى الحقيقة تجانس و الاختلاف فيها تنوع انتهى • والى هذا اشار في جامع الرموز في كتاب البيع حيث قال الجنس اخص من النوع عند الاصولية انتهى • وفيه في فصل المهر ويجوز اطلاق الجنس عند الفقهاء على الامر العام سواء كان جنسا عند الفلاسفة اونوعا • و قد يطلق على الخاص كالرجل و المرأة نظرا الى فحش التفاوت فى المقاصد و الاحكام كما يطلق النوع عليهما نظرا الى اشتراكهما فى الانسانية و اختلافهما فى الذكورة و الانوثة و فيه دلالة على ان المتشرعين ينبغي ان لايلتفتوا الى مااصطلح الفلاسفة عليه كما فى الكشف انتهى • و فيه في فصل الربوا الجنس شرعا التساوي فى المعنى باتحاد اسم الذات و المقصود او المضاف اليه او المنتسب بكل من الصفر و الشبه و لحم البقر و الغنم و الثوب الهروي والمروي جنسان لفقدان الاتحاد المذكور انتهى • و فى النهاية في كتاب الو كالة المراد بالجنس والنوع ههنا غيرما اصطلح عليه اهل المنطق فان الجنس عند هم المقول على كثيرين متفقين بالحقيقة في جواب ما هو كالانسان مثلا • و الصنف هو النوع المقيد بقيد عرضي كالتركي و الهندي • و المراد ههنا بالجنس ما يشتمل انسانا على اصطلاح اولئك و بالنوع الصنف انتهى • و في فتح القدير في باب المهر في بيان قول الهداية و ان تزوجها على هذا العبد فاذا هو حر يجب مهر المثل الى ما ذكر في بعض شروح الفقه من ان الجنس عند الفقهاء المقول على كثيرين مختلفين بالاحكام انما هو على قول

ابي يوسف رح • و عند محمد رح المختلفين بالمقاصد • و على قول ابي حنيفة رح هو المقول على متحدي الصورة و المعنى و قال ايضا الحر مع العبد و الخل مع الخمر عند ابي يوسف رح جنسان مختلفان لان احد هما مال متقوم يصلح صداقا اي مهرا و الآخر لا • و الحر مع العبد جنس و احد عند محمد رح اذ معنى الذات لا يفترق فيهما فان منفعتهما تحصل على نمط و احد فاذا لم يتبدل معنى الذات اعتبر جنسا و احدا • فاما الخل مع الخمر فجنسان اذ المطلوب من الخمر غير المطلوب من الخل • و ابو حنيفة يقول لاتأخذ الذاتان حكمَ الجنسين الا بتبدل الصورة و المعنى اذ كل موجود من الحوادث موجود بهما و صورة الخمر و الخل واحدة و كذا صورة الحر و العبد فاتحد الجنس انتهى • فعلى هذا الجنس عند ابي يوسف رحمه الله هو المقول على كثيرين متفقين بالاحكام • و عند محمد رحمه الله هو المقول على كثيرين متفقين بالمقاصد اي المنافع و الاغراض • و عند ابي حنيفة رحمه الله هو المقول على كثيرين متفقين صورة و معنًى • و اما على ما ذكره سابقا فالحر مع العبد ليسا جنسين بل مندرجين تحت جنس عند ابي يوسف رحمه الله و هو الانسان فان الانسان مقول على كثيرين مختلفين بالاحكام اذ تحته حر و عبد مثلا • و كذا الخل و الخمر ليسا جنسين لا عند ابي يوسف و لا عند محمد رحمهما الله بل مندرجان تحت جنس واحد و هو الاشربة • و عند المنطقيين هو المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو • فالمقول كالجنس البعيد يتناول الكلي و الجزئي لان الجزئي مقول على واحد فيقال هذا زيد و بالعكس • لو مقول على كثيرين كالجنس القريب يخرج به الجزئي و يتناول الكليات الخمس فهو كالجنس لها بل جنس لها لانه مرادف للكلي الا ان دلالته تفصيلية و دلالة الكلي اجمالية • و قيل هو الكلي المقول على كثيرين الخ و هو لا يخلو عن استدراك • و قولنا مختلفين بالحقائق يخرج النوع لانه لا يقال على مختلفين بالحقائق بل بالعدد • و قولنا في جواب ما هو يخرج الثلثة الباقية اي الفصل و الخاصة و العرض العام اذ لا يقال كل منها في جواب ما هو لعدم دلالتها على الماهية بالمطابقة • فان قيل الفصل قد يكون مقولا على مختلفين بالحقائق في جواب ما هو كالحساس المقول على السمع و البصر و كذا الخاصة و العرض العام قد يقالان كذلك كالماشي فانه خاصة للحيوان و عرض عام للانسان مقول في جواب ما هو على الماشي على قدمين و الماشي على اربع • قلت الكليات من الامور الاضافية التي تختلف بالنسبة الى الاشياء و حينئذ يجب اعتبار قيد الحيثية فيها فالمراد ان الجنس مقول في جواب ما هو على حقائق مختلفة من حيث انه مقول كذلك فالحساس و الماشي اذا اعتبر فيهما ما ذكرتموه كانا جنسين داخلين في الحد و ان كانا خارجين عنه باعتبار كونهما فصلا او خاصة او عرضا عاما لانهما بهذا الاعتبار لايقالان في جواب ما هو اصلا و ههنا مباحث تطلب من شرح المطالع و حواشيه

* التقسيم * ثم الجنس اما قريب او بعيد لانه ان كان الجواب عن الماهية و عن جميع مشاركاتها

في ذلك الجنس واحدا فهو قريب و يكون الجواب ذلك الجنس فقط كالحيوان بالنسبة الى الانسان فانه جواب عن الانسان و عن جميع ما يشاركه في الحيوانية كالفرس و الغنم و البقر و نحوها وان كان الجواب عنها و عن جميع مشاركاتها في ذلك الجنس متعددا فهو بعيد و يكون الجواب هو و غيره كالجسم النامي بالنسبة الى الانسان فانه جواب عن الانسان و عن بعض مشاركاتها فيه كالنباتات ٭ و اما الجواب عن الانسان و عن بعض مشاركاتها الأخر فليس اياه لانه ليس تمام المشترك بينهما بل الحيوان فكلما زاد جواب زاد الجنس مرتبة في البعد عن النوع لان الجواب الاول هو الجنس القريب فاذا حصل جواب آخر يكون بعيدا بمرتبة و اذا كان جواب ثالث يكون البعد بمرتبتين و على هذا القياس فعدد الاجوبة يزيد على مراتب البعد بواحد لكن كلما يتزايد بعد الجنس تتناقص الذاتيات لان الجنس البعيد جزء القريب و اذا ترقينا عنه يسقط الجزء الآخر عن الاعتبار ٭ ثم الاجناس ربما تترتب متصاعدة و الانواع متنازلة و لاتذهب الى غير النهاية بل تنتهي الاجناس في طرف التصاعد الى جنس لا يكون فوقه جنس آخر و الا لتركب الماهية من اجزاء لاتتناهى و هذا محال ٭ و الانواع تنتهي في طرف التنازل الى نوع لايكون تحته نوع و الا لم يتحقق الاشخاص اذ بها نهايتها فلا يتحقق الانواع فمراتب الاجناس اربع لانه اما ان يكون فوقه وتحته جنس و هو الجنس المتوسط كالجسم و الجسم النامي او لا يكون فوقه ولا تحته جنس و هو الجنس المفرد كالعقل ان قلنا انه جنس للعقول العشرة و الجوهر ليس بجنس له او يكون تحته جنس لا فوقه و هو الجنس العالي و يسمى جنس الاجناس ايضا كالعقولات العشرة او يكون فوقه جنس لا تحته و هو الجنس السافل كالحيوان ٭ و الشيخ لم يعد الجنس المفرد في المراتب بل حصرها في الثلث وكانه نظر الى ان اعتبا المراتب انما يكون اذا ترتب الاجناس و الجنس المفرد ليس بواقع في سلسلة الترتيب ٭ و اما غيره فلم يلاحظ ذلك بل قاس الجنس بالجنس و اعتبر الاقسام بحسب الترتيب و عدمه ٭ ثم للجنس مباحث مشهورة ذكرت في شرح المطالع و غيره تركناها مخافة الاطناب ٭

الجناس عند اهل البديع هو من المحسنات اللفظية هو تشابه اللفظين في اللفظ اي في التلفظ و يسمى بالتجنيس ايضاه و المراد بالتلفظ اعم من الصريح و غير الصريح فدخل تجنيس الاشارة و هو ان لايظهر التجنيس باللفظ بل بالاشارة كقولنا حلقت لحية موسى باسمه وخرج التشابه في المعنى نحو اسد و سبع او مجرد عدد الحروف او الوزن نحو ضرب و علم و قتل ٭ و فائدة الجناس الميل الى الاصغاء اليه فان مناسبة الالفاظ تحدث ميلا و اصغاء اليها ولان اللفظ المشترك اذا حمل على معنى ثم جاء و المراد به معنى آخر كان النفس تشوق اليه ٭ التقسيم ٭ الجناس ضربان ٭ احدهما التام و هو ان يتفق اللفظان في انواع الحروف و اعدادها وهيئاتها و ترتيبها ٭ فبقولنا انواع الحروف خرج نحو يفرح و يمزح فان كلا من الفاء و الميم وكذا بواقي الحروف انواع مختلفة ٭ وبقولنا و اعدادها خرج نحو الساق و المساق ٭

و بقولنا هيئاتها نحو البور و البور بفتح الموحدة في احد هما و ضمها في الآخر فان هيئة الكلمة كيفية تحصل لها باعتبار حركات الحروف و سكناتها، و بقولنا و ترتيبها اي تقديم بعض الحروف على بعض و تاخيره عنه خرج نحو الفتح و الحتف * ثم ان كان اللفظان المتفقان فيما ذكر من نوع و احد من انواع الكلمة كالاسم مثلا يسمى مماثلا لان التماثل هو الاتحاد في النوع نحو يوم يقوم الساعة يقسم المجرمون مالبثوا غير ساعة اي من ساعات الايام و الساعة الاولى بمعنى القيامة * و قيل الساعة في الموضعين بمعنًى و احد والتجنيس ان يتفق اللفظان و يختلف المعنى ولا يكون احد هما حقيقة و الآخر مجازا بل يكونان حقيقتين و زمان القيامة و ان طال لكنه عند الله في حكم الساعة الواحدة فاطلاق الساعة على القيامة مجاز و بذلك يخرج الكلام عن التجنيس كما لو قلت ركبت حمارا و لقيت حمارا اي بليدا و ان كان اللفظان من نوعين يسمى مستوفًى كقول ابي تمام * شعر * ما مات من كرم الزمان فانه * يحيى لدى يحيى بن عبد الله * فان يحيى الاول فعل مضارع و الثاني علم * و ايضا التام ان كان احد لفظيه مركبا و الآخر مفردا يسمى جناس التركيب و الجناس المركب * و المركب ان كان مركبا من كلمة و بعض كلمة يسمى مرفوًّا نحو جرف هار فانهار و ان كان مركبا من كلمتين فان اتفق اللفظان في الخط يسمى متشابها نحو * شعر * اذا ملك لم يكن ذا هبة * فدعه فدولته ذاهبة * اي غير باقية و ذاهبة الاولى مركب من ذا وهبة بمعنى صاحب هبة و ان لم يتفقا في الخط يسمى مفروقا * شعر * كلكم قد اخذ الجام و لا جام لنا * ما الذي ضر مدير الجام لو جاملنا * اي عاملنا بالجميل * و ثانيهما غير التام و هو اربعة اقسام لانه ان اختلف اللفظان في هيئة الحروف فقط يسمى محرفا و الحرف المشدد ههنا في حكم المخفف و الاختلاف اما في الحركة او في الحركة و السكون كقولهم جُبَّة البُرد جُنَّة البَرد * فلفظ البُرد الاول بالضم و الثاني بالفتح * و اما لفظ الجبة و الجنة فمن التجنيس اللاحق * و قولهم الجاهل اما مُفرِط او مفرط بتشديد الراء و الاول بتخفيفها * و قولهم البدعة شَرَك الشِرك بكسر الشين و سكون الراء و الشرك الاول بفتحتين و ان اختلفا في اعدادها فقط يسمى ناقصا و الاختلاف في عدد الحروف اما بحرف في الاول نحو التفت الساق بالساق الى ربك يومئذ المساق او في الوسط نحو جدي جهدي او في الآخر نحو عواص و عواصم و ربما يسمى هذا القسم الاخير بالمطرف ايضا و اما باكثر من حرف و ربما يسمى مذيلا و ذلك بان يزيد في احدهما اكثر من حرف في الآخر او الاول وسمى بعضهم الثاني بالمتوج كقوله تعالى وانظر الى الهك و لكنا كنا مرسلين من آمن بالله ان ربهم بهم مذبذبين بين ذلك و ان اختلفا في انواعها فقط فيشترط ان لايقع الاختلاف باكثر من حرف اذ حينئذ يخرج عن التجانس كلفظي نصر ونكل * ثم الحرفان ان كانا متقاربين يسمى مضارعا و هو ثلثة اضرب لان الحرف الاجنبي اما في الاول كدامس و طامس او في الوسط نحو ينهون و ينأون او في الآخر نحو الخيل و الخير والا اي ان لم يكونا متقاربين يسمى لاحقا

اما في الاول كهمزة ولمزة او في الوسط نحو تفرحون و تمرحون او في الآخر كالامر و الامن و في الاتقان الحرفان المختلفان نوعا ان كان بينهما مناسبة لفظية كالضاد و الظاء يسمى تجنيسا لفظيا كقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة و ان اختلفا في ترتيبها فقط يسمى تجنيس القلب وهو ضربان لانه ان وقع الحرف من الكلمة الاولى اولا من الثانية و الذي قبله ثانيا و هكذا على الترتيب سمي قلب الكل نحو فتح حتف والا يسمى قلب البعض نحو فرقت بين بني اسرائيل * و اذا وقع احد المتجانسين في اول البيت والآخر في آخره يسمى تجنيس القلب حينئذ مقلوبا مجنحا لان اللفظين كانهما جناحان للبيت كقول الشاعر * مصراع * لاح انوار الهدى من كفه في كل حال * و اذا ولي احد المتجانسين الآخر سواء كان جناس القلب او غيره يسمى مزدوجا و مكررا و مرددا كقولهم من طلب وجد وجد و من قرع ولج ولج وقولهم النبيذ بغير النغم غم و بغير الدسم سم * تنبيه * اذا اختلف لفظا المتجانسين في اثنين او اكثر مثلا او اختلفا في انواع و اعدادها او فيهما مع ثالث كالهيئة و الترتيب لايعد ذلك من باب التجنيس لبعد المشابهة * قال الخطيب في التلخيص ويلحق بالجناس شيئان احدهما ان يجتمع اللفظين الاشتقاق نحو فاقم وجهك للدين القيم وسماه صاحب الاتقان بتجنيس الاشتقاق و بالمقتضب ثم قال و الثاني ان يجتمعهما اي اللفظين المشابهة نحو قال اني لعملكم من القالين و سماه صاحب الاتقان بجنس الاطلاق * و قال المحقق التفتازاني في شرحه المطول ليس المراد بما يشبه الاشتقاق الاشتقاق الكبير لانه هو الاتفاق في حروف الاصول من غير رعاية الترتيب مثل القمر و الرقم ولا شك ان قال في المثال الذكور من القول و القالين من القلى بل المراد به ما يشبه الاشتقاق و ليس باشتقاق و ذلك بان يوجد في كل من اللفظين ما يوجد في الآخر من الحروف او اكثر لكن لا يرجعان الى اصل واحد في الاشتقاق * قال المحقق التفتازاني في المطول و قد يقال التجنيس على توافق اللفظين في الكتابة ويسمى تجنيسا خطيا كقوله عليه السلام عليكم بالابكار فانهن اشد حُبّاً و اقل خِبّاً * وقد يعد في هذا النوع مالم ينظر فيه الى اتصال الحروف وانفصالها كقولهم في مصعود متى يعود و في المستنصر به جنة الهيجى يضربه حية انتهى * ففهم من كلام التلخيص و المطول ان اطلاق التجنيس على تجنيس الاشتقاق وتجنيس الاطلاق على سبيل التشابه و اطلاقه على التجنيس الخطي على سبيل الاشتراك اللفظي و ان المعدود في المحسنات اللفظية هو التجنيس بمعنى تشابه اللفظين في اللفظ * وقد صرح به المحقق التفتازاني في آخر فن البديع وقال ان كون الكلمتين متماثلتين في الخط كما ذكرنا ليس داخلا في علم البديع و ان ذكره بعض المصنفين فيه * فائدة * لكون الجناس من المحسنات اللفظية لا المعنوية ترك عند فوت المعنى كقوله تعالى وما انت بمومن لنا ولوكنا صادقين * قيل لم يقل وما انت بمصدق لنا مع انه يؤدي معناه مع رعاية التجنيس لان في مومن من المعنى ما ليس في مصدق اذ معناه مع التصديق اعطاء الامن و مقصودهم التصديق و زيادة و هو طلب الامن فلذلك عبر به وكقوله تعالى

اتدعون بعلا و تذرون احسن الخالقين لم يقل و تدعون احسن الخالقين مع ان فيه رعاية الجناس لان تدع اخص من تذر لانه بمعني ترك الشيئ مع الاعتناء به بشهادة الاشتقاق نحو الايداع فانه ترك الوديعة مع الاعتناء بحالها و لذا يختار لها من هو مؤتمن عليها و من ذلك الدعة بمعني الراحة • و اما يذر فمعناه الترك مطلقا او الترك مع الاعراض و الرفض الكلي • قال الراغب يقال فلان يذر الشيئ اي يقذفه لقلة الاعتداد به • و منه الوذر قطعة من اللحم لقلة الاعتداد به ولا شک ان السياق انما يناسب هذا لا الاول فاريد ههنا تشنيع حالهم في الاعراض عن ربهم و انهم بلغوا الغاية في الاعراض كذا ذكر الخولي • وقال الزملكاني ان التجنيس تحسين انما يستعمل في مقام الوعد و الاحسان لا في مقام التهويل هذا كله خلاصة ما في المطول و الاتقان • و اما التجنيس عند اهل الفرس فقال في جامع الصنائع ما اين صنعت را بطور پارسيان بيان كنيم پس كويم تجنيس نزد پارسيان آنست كه لفظي مقابل لفظي چنان آرد كه در صورت موافق وبمعني مخالف بود واين متنوعست نوع اول بسيط و آن آوردن دو لفظ متجانس است و اين بردو طريق است يكي بسيط متفق و آن چنانست كه هر دو لفظ در عدد حروف و كتابت و تلفظ متفق باشند چون لفظ خطا كه دو معني دارد وديگري بسيط مختلف و آنچنانست كه در اركان متفق باشند جز در تركيب ن • حركت
چون لفظ تارها درين مصراع • ع • تارها كردي ازان زلفين مشكين تارها نوع دوم مركب تام و آن آنست كه مقابل لفظي كه در حروف بسيار باشد دو يا سه لفظ اندک حروف آرند تا بدان برابر شود واين نيز بر دو طريق است مركب تام متفق كه در همه اركان متفق باشند مثاله • شعر • همچون لب او چو ديده ام مرجانرا • خواهم كه فداي او كنم مرجانرا • لفظ مرجان در مصراع دوم مركب شده از لفظ مروجان و در مصراع اول مفرد است و مركب تام مختلف واين بردو كونه است يكي آنكه همه اركان متفق باشند جز در حركت مثاله • شعر • از فراق رخ چو كلزارت • عاشق خسته زير كل زارت • كلزار بلفظ زار مركب شده و ديگري آنكه درحركت وكتابت مختلف باشند و در اركان متفق مثاله • شعر • رخ تو آفتاب ديدن آن • آفت آب اندرون چشم است • مراد آفت كه بآب مركب شده نوع سيوم تجنيس مزدوج و آن چنان است كه جنس لفظي آورده شود متصل يا منفصل بچند حرفي كم از حروف اول مثال متصل لفظ آباد و باد و مثال منفصل چون لفظ كلزار وزار نوع چهارم محرف يعني لفظي جنس لفظي آورده شود كه بجزئي در آخر بيش يا كم باشد اكر اجزاء بيش باشد زائد خوانند و اكركم باشد ناقص چون لفظ چشم ناقص و چشمه زائد نوع پنجم مركب يعني يک لفظ بسيط را بكنيم لفظ مركب كردد وآن بردو نمط يكي خطي و لفظي دوم خطي مجرد و هريک ازين دو بر دو طريق است متصل و منفصل مثال لفظي و خطي متصل • شعر • تا جان دهمت بكوي اي مرجانرا • يک بوسه بده بهاش بشمر جانرا • مثال خطي ولفظي منفصل • شعر • هربار نديده ام كسي كهربار • الا توبتكرار سوال سائل • مثال خطي مجرد متصل

شعر • هر بار اگر بارنه گوهر بار است • از دست نه بل زچشم دانش اغيار است • نوع ششم مستحيل يعني جنسيتش بحيله شناخته گردد و آن برسه گونه است مضارع يعني در همه حروف متجانس باشد مگر در حرف آخير چون آزار و آزاد و تبديل يعني در همه حروف مجانست باشد جز حرف اول چون اشارت و بشارت و مطرف يعني در همه تجانس باشد جز در حرف ميانه چون قادري و قاهري نوع هفتم تجنيس لفظ يعني در تلفظ متشابه و متجانس نمايند و در كتابت متباين چو سفر و صفر نوع هشتم تجنيس خط يعني در خط متجانس نمايند و در تلفظ متباين انتهى • و در مجمع الصنائع گويد لاحق است بتجنيس خط كلاميكه كه الفاظ او دامن دار برابر يكديگر واقع شوند مثاله • شعره چو آن جان جهان دامن كشان شد از چمن بيرون • روان شد جان مرغان چمن گفتي زتن بيرون • و اگر در اثناى اين قسم لفظ دامن مذكور باشد پسنديده آيد • و آنچه در آن جنس لفظ نگاهدارند آنرا متجانس گويند •

التجنيس عند بلغاء العرب و الفرس قد عرفت قبيل هذا • و عند المحاسبين هو جعل الكسور من جنس كسر معين و يسمى بالبسط ايضا و العدد الحاصل من التجنيس يسمى مجنسا بالفتح و مبسوطا مثلا اردنا تجنيس اثنين و ثلثين فبعد العمل حصل ثمانية اثلاث فالثمانية هي المجنس و المبسوط و طريقه معروف في كتب الحساب •

التجانس وكذا المجانسة بحسب الاصطلاح الكلامي الاتحاد في الجنس كالانسان و الفرس وهما من اقسام الوحدة كذا في شرح المواقف و الاطول وهكذا عند الحكماء على ما يفهم من استعمالاتهم •

فصل الشين المعجمة * الجوارش بضم الجيم و كسر الراء المهملة معرب كوارش و الجوارن بالنون تصحيف معناه الهاضم للطعام • و الفرق بينه وبين المعجون ان المعجون يكون مرة وحلوة و طيبة و منتنة و الجوارش لايكون الا عذبة طيبة الرائحة كذا في بحر الجواهر •

الجاوّرشية هي بثور صغار متقرحة حمر الاصول و ربما كان معها لدغ شديد وورم و سيلان صديد و هو من اصناف النملة كذا في بحر الجواهر • جاورشة • الجاورسية

الجيش بالفتح وسكون المثناة التحتانية في اللغة لشكر • و سريه پارهٔ از لشكر كما في الصراح و قد فرق بينهما ابو حنيفة رحمه الله بان اقل الجيش اربعمائة و اقل السرية مائة • و قال الحسن بن زياد اقل السرية اربعمائة و اقل الجيش اربعة آلاف كذا في قاضيخان و هكذا في جامع الرموز و البرجندي في كتاب الجهاد • و في الدرر السرية من اربعة الى اربعمائة من المقاتلة •

فصل الظاء المعجمة * الجاحظية بالحاء المهملة هي فرقة من المعتزلة اصحاب عمرو بن بحر الجاحظ قالوا المعارف كلها ضرورية و لا ارادة في الشاهد اي في الواحد منا انما هي ارادته لفعله عدم السهو اي كونه عالما به غيرساه عنه و ارادته لفعل الغير هي ميل النفس اليه وقالوا ان الاجسام ذوات

طبائع مختلفة لها آثار مخصوصة كما هو مذهب الطبعيين من الفلاسفة و يمتنع انعدام الجواهر انما يتبدل الاعراض و الجواهر باقية على حالها كما قيل في الهيولى و النار تجذب الى نفسها اهلها لا ان الله يدخلهم فيها و الخير و الشر من فعل العبد و القرآن جسد ينقلب تارة رجلا و تارة امرأة كذا في شرح المواقف •

فصل العين المهملة * الجدع بالفتح و سكون الدال المهملة نزد عروضيان انداختن هردو سبب و ساكن كردن تا از مفعولات فاع ماند بجاي او فعل نهند چراكه فاع بي معني است و مستعمل نيست و آن ركن كه درو جدع واقع شده باشد آنرا مجدوع گويند كذا في عروض سيفي •

الجذع بفتح الجيم و الذال المعجمة در لغت آنچه بسال سوم در آمده از گاو و اسپ و بسال پنجم در آمده باشد از شتر و بسال دوم در آمده باشد از گوسپند • و باصطلاح فقهاء برهٔ كه بيشتر سال برو گذشته باشد كذا في المنتخب و كنز اللغات • و في الصراح جذع بفتحتين آنچه بسال دوم در آمده باشد از گوسپند و بسال سيوم از گاو و بسال پنجم از شتر • و در بعضي كتب لغت ميگويد الجذع دو ساله شدن گوسپند و گاو و آهو و اسپ و پنجساله شدن اشتر • و في جامع الرموز في كتاب الزكوة الجذع من الابل لغة ما اتى عليه خمس سنين و شريعة اربع كما في شرح الطحاوي لكن في عامة كتب الفقه و اللغة اربع الى تمام خمس لانه شاب و اصل الجذع الشاب و الجذعة مونث الجذع انتهى • و فيه في كتاب الاضحية الجذع بفتحتين في اللغة من جنس الضأن ما تم له سنة و من المعز ما دخل في السنة الثانية و البقرة في الثالثة و الابل في الخامسة • و قيل غير ذلك كما قال ابن الاثير و في الشريعة هو من الضأن ما اتى عليه اكثر الحول عند الاكثر كما في الكافي و فسر الاكثر في المحيط بما دخل في الشهر الثامن • و في الخزانة هو ما اتى عليه ستة اشهر و شيئ • و في الزاهدي هو عند الفقهاء ما تم له ستة اشهر • و ذكر الزعفراني انه ما يكون ابن ستة اشهر او ثمانية او تسعة و ما دونه حمل انتهى •

الجرعة بالضم و سكون راء مهمله يك آشام از آب و شراب و مانند آن كما في الصراح و در اصطلاح صوفيه عبارتست از اسرار مقامات كه در سلوك از سالك پوشيده مانده بود كذا في بعض الرسائل •

الجمع بالفتح و سكون الميم في اللغة بمعني همه و گروه مردم و گرد آوردن و اسم و احد را جمع كردن و فعل بسيار باركما في المنتخب • و عند المحاسبين هو زيادة عدد على عدد آخر و ما حصل من تلك الزيادة يسمى مجموعا و حاصل الجمع • و في تقييد العدد بالآخر اشارة الى انه لابد من التغاير بين العددين حقيقة كان يكون احدهما خمسة و الآخر ستة لا ان يكون كل منهما خمسة مثلا اذ حينئذ لايسمى جمعا بل تضعيفا هكذا يفهم من شرح خلاصة الحساب • و عند اهل البديع هو من المحسنات المعنوية و هو ان يجمع بين شيئين او اشياء في حكم كقوله تعالى المال و البنون زينة الحيوة الدنيا جمع المال و البنون في الزينة كذا في الاتقان و المطول • و عند الاصوليين و الفقهاء هو ان يجمع بين الاصل و الفرع

لعلة مشتركة بينهما ليصح القياس و يقابله الفرق و هو ان يفرق بينهما بابداء ما يختص باحدهما لئلا يصح القياس كذا في شرح المواقف في المقصد السادس من مرصد النظر وتلك العلة المشتركة تسمى جامعا كما يجيئ في لفظ التمثيل في فصل اللام من باب الميم • و عند المنطقيين هو كون المعرف اي بالكسر بحيث يصدق على جميع افراد المعرف اي بالفتح ويسمى بالعكس و الانعكاس ايضا كما يجيئ وذلك المعرف اي بالكسر يسمى جامعا و منعكسا و بهذا المعنى يستعمله الاصوليون و المتكلمون وغيرهم في بيان التعريف • و يطلق على معنًى آخر ايضا يجيئ ذكره في لفظ المغالطة في فصل الطاء من باب الغين المعجمة • وعند النحاة والصرفيين هو اسم دل على جملة آحاد مقصودة بحروف مفرده بتغيرما و يسمى مجموعا ايضا • فالآحاد اعم من ان تكون جملة او متفرقة فيشتمل اسماء العدد و رجل و رجلان و اسماء الاجناس كتمر ونخل فانها و ان لم تدل عليها وضعا فقد تدل عليها استعمالا و اسماء الجموع كرهط ونفر • وباضافة الجملة اليها خرجت الواحد والاثنان و رجل و رجلان و بقيت البواقي • و قولنا مقصودة اي يتعلق بها القصد في ضمن ذلك الاسم • و قولنا بحروف مفرده اي بحروف هي مادة لمفرده اي لواحده كما هي مادة له ايضا فالقصد و الدلالة بحروف المفرد بمعنى المدخلية لحروف المفرد فيه لا الاستقلال اذ الهيئة لها ايضا مدخل في الدلالة • و المراد بحروف مفرده اعم من حروف مفرده المحقق كما في رجال و من حروف مفرده المقدركما في نسوة فانه يقدر له مفرد لم يوجد في الاستعمال و هو نساء على وزن غلام فان فِعْلة من الاوزان المشهورة للجمع لمفرد على فعال بضم الفاء • فبقولنا مقصودة خرجت اسماء الاجناس اذا قصد بها نفس الجنس لا افراده • و اذا قصد بها الافراد استعمالا فخرجت بقولنا بحروف مفرده • وخرج بقولنا بحروف مفرده اسماء الجموع و اسماء العدد ايضا • فان قيل لم يقدر المفرد في نحو ابل وغنم و قوم و رهط لتدخل في الجمع كما قدر في نسوة • قيل لعدم جريان احكام الجمع فيها بل المانع متحقق و هو جريان احكام المفرد فيها بخلاف نحو نسوة • و بالجملة فنحو نسوة و رجال لما كان على اوزان الجموع و استعمالها في التانيث و الرد في التصغير الى الاصل وامتناع النسبة و منع الصرف عند تحقق منتهى الجموع اعتبر له واحد محقق او مقدر • و اما نحو ابل و غنم و خيل و نحوها من اسماء الجموع فلما لم يكن له احكام الجمع بل احكام المفرد لم يعتبر له واحد لا محقق ولا مقدر فان نحو ركب مثلا و ان وافق الراكب في الحروف لكن الراكب ليس بمفرد له بل كلاهما مفردان بدليل جريان احكام المفرد فيهما من التصغير وكون الركب على غير صيغ القلة وعود ضمير الواحد اليه و نحوذلك • وهكذا الحال في نحو تمر مما الفارق بينه و بين واحده التاء فانه اسم جنس لا جمع واليه ذهب سيبويه • و قال الاخفش اسماء الجموع التي لها آحاد من تراكيبها جمع فالركب جمع راكب • و قال الفراء و كذا اسماء الاجناس كتمر فانه جمع تمرة • و اما اسم جمع او جنس لا واحد له من لفظه نحو ابل و غنم فليس بجمع على الاتفاق بل الابل

اسم جنس و الغنم اسم جمع ٭ ثم الفرق بينهما ان اسم الجنس يطلق على القليل و الكثير اي يقع على الواحد و الاثنين فصاعدا وضعا بخلاف اسم الجمع ٭ فان قيل الكلم لايقع على الكلمة و الكلمتين و هو جنس ٭ قيل ذلك بحسب الاستعمال لا بالوضع على انه لاضير في التزام كون الكلم اسم جمع و يجيئ ايضا في لفظ اسم الجنس ٭ ثم اضافة حروف الى مفرده للجنس اي بجميع حروف مفرده كرجال او بعضها كسفار ج في سفرجل و فرازد في فرزدق ٭ و قولنا بتغيرما اي اعم من ان يكون التغير بزيادة كرجال جمع رجل وكما في الجمع السالم او نقصان ككتب جمع كتاب او اختلاف في الحركات و السكنات كأُسد جمع اسد ومن ان يكون حقيقة كعامة الجموع او حكما كما في فُلك و هِجان حيث يتحد فيهما الواحد و الجمع حرفا وهيئة لكنه اعتبر الضمة في فلك و الكسرفي هجان في حال الجمع عارضيتين وفي حال الافراد اصليتين فحصل التغيربهذا الاعتبار ٭ **التقسيم** ٭ الجمع نوعان صحيح و يسمى سالما وجمع السلامة ايضا و مكسر و يسمى جمع التكسير ٭ فجمع التكسير ما تغير بناء واحده اي من حيث نفسه و اموره الداخلة فيه كما هو المتبادر بخلاف جمع السلامة فان تغير بناء واحده بلحوق الحروف الخارجة فتغير نحو افراس باعتبار الامور الداخلة حيث عرض للفاء السكون و صيرورته حرفا ثانيا بعد ان كان اولا و الفصل بين الراء و السين بعد ان كانا متصلين و ليس كذلك تغير نحو مسلمون لبقاء بناء مفرده و هو مسلم في التلفظ ٭ فالفرق بين التكسير و التصحيح انما هو باختصاص التكسير بالتغير با لامور الدخلة هكذا ذكر المولوي عصام الدين في حاشية الفوائد الضيائية و فيه اشارة الى جواز اطلاق جمع التصحيح على الجمع السالم ٭ ثم قال و الاوجه ان يقال المراد التغير بغير الحاق الواو و الياء و النون و الالف و التاء بل. لا حاجة الى مثل هذه التكلفات اصلا اذ في الجمع السالم لم يتغير بناء المفرد اصلا فان البناء و هو الصيغة لايتغير بتغير الآخر فان رجلا و رجلٍ و رجلٌ بناء و احد و قد سبق ذلك في بيان تعريف علم الصرف في المقدمة ٭ ثم المتبادر من التغير تغير يكون بحصول الجمعية فلاينتقض بمثل مصطفون فان تغير الواحد فيه يلزم بعد حصول الجمعية ٭ ثم لما عرفت في تعريف الجمع ان التغير اعم من الحقيقي و الاعتباري لم يخرج من تعريف جمع التكسير نحو فلك و هيجان ٭ و الجمع الصحيح بخلافه اي بخلاف جمع التكسير و هو تارة يكون للمذكر و تارة للمونث فالجمع الصحيح المذكر ما لحق آخر مفرده و او مضموم ما قبلها او ياء مكسور ما قبلها و نون مفتوحة نحو مسلمون و مسلمين جمع مسلم و الجمع الصحيح المونث ما لحق آخر مفرده الف و تاء نحو مسلمات جمع مسلمة و حُذف التاء من مسلمة لئلا يجتمع علامتا التانيث ٭ و ايضا الجمع اما جمع قلة و هو ما يطلق على عشرة فما دونها الى الثلثة بطريق الحقيقة و اما جمع كثرة وهو ما يطلق على ما فوق العشرة الى ما لانهاية له و قيل على ثلثة فما فوقها ٭ ثم الجمع الصحيح كله و نحو افلُس و افراس و ارغِفة و غِلمة جمع قلة وما عدا ذلك جمع كثرة و اذا لم يجيئ للفظ الا جمع القلة كارجل او جمع كثرة كرجال فهو مشترك بينهما ٭ و قد يستعار احدهما للآخر مع وجود ذلك الآخر

كقوله تعالى ثلثة قروء مع وجود اقراء • و قد يجمع الجمع و يسمى جمع الجمع يعني يقدر الجمع مفردا فيجمع على ما يقتضيه الاصول • اما في اوزان القلة ليحصل التكثير ولذلك قل جمع السلامة فيها • وفي جموع الكثرة الغرض من جمعها معاملتها معاملة المفرد و لذلك كثر فيه السلامة رعاية لسلامة الآحاد فمثال جمع التكسير اكالب جمع اكلب جمع كلب واناعيم جمع انعام جمع نعم • و مثال جمع السلامة جمالات جمع جمال جمع جمل و كلابات جمع كلاب جمع كلب و بيوتات جمع بيوت جمع بيت • ثم اعلم ان جمع الجمع لايطلق على اقل من تسعة كما ان جمع المفرد لا يطلق على اقل من ثلثة الا مجازا هكذا يستفاد من شروح الكافية كالفوائد الضيائية و غاية التحقيق و الحاشية الهندية و شروح الشافية كالجاربردي • وعند الصوفية هوازالة الشعث والتفرقة بين القدم و الحدث لانه لما انجذب بصيرة الروح الى مشاهدة جمال الذات استتر نور العقل الفارق بين الاشياء في غلبة نور الذات القديمة و ارتفع التمييز بين القدم و الحدث لزهوق الباطل عند مجيء الحق و تسمى هذه الحالة جمعا • ثم اذا اسبل حجاب العزة على وجه الذات و عاد الروح الى عالم الخلق وظهر نور العقل لبعد الروح عن الذات و عاد التمييز بين الحدث و القدم تسمى هذه الحالة تفرقة • ولعدم استقرار حال الجمع في البداية يتناوب في العبد الجمع و التفرقة فلا يزال يلوح له لائح الجمع و يغيب الى ان يستقرفيه بحيث لا يفارقه ابدا فلونظر بعين التفرقة لا يزول عنه نظر الجمع ولو نظربعين الجمع لايفقد نظر التفرقة بل يجتمع له عينان ينظر باليمنى الى الحق نظر الجمع و باليسرى الى الخلق نظر التفرقة و تسمى هذه الحالة الصحو الثاني و الفرق الثاني و صحو الجمع وجمع الجمع وهي اعلى رتبة من الجمع الصرف لاجتماع الضدين فيها ولان صاحب الجمع الصرف غير متخلص عن شرك الشرك و التفرقة بالكلية الاترى ان جمعه في مقابلة التفرقة متميز عنها وهو نوع من التفرقة و هذه مشتملة على الجمع و التفرقة فلا تقابل تفرقة ولهذا سميت جمع الجمع • و صاحب هذه الحالة يستوي عنده الخلطة و الوحدة و لا يقدح المخالطة مع الخلق في حالة بخلاف صاحب الجمع الصرف فان حاله ترتفع بالمخالطة و النظر الى صور اجزاء الكون • و صاحب جمع الجمع لو نظر الى عالم التفرقة لم يرصور الاكوان الا آلات يستعلمها فاعل واحد بل لايراها في البين فيجمع كل الافعال في افعاله و كل الصفات في صفاته و كل الذات في ذاته حتى لواحس بشيء يراه المحس و نفسه الحس و الحس صفة المحس فتارة يكون هو صفة المحبوب و آلة علمه و تارة يكون المحبوب صفة و آلة علمه و تصرفه كقوله سبحانه كنت له سمعا و بصرا و يدا و مويدا وكما لايتطرق السكر الى الصحو الثاني فكذلك لاتصيب التفرقة هذا الجمع لان مطلعه افق الذات المجردة و هو الافق الاعلى و مطلع الجمع الصرف افق اسم الجامع و هو الافق الادنى • و الجمع الصرف يورث الزندقة و الالحاد و يحكم برفع الاحكام الظاهرية كما ان التفرقة المحضة تقتضي تعطيل الفاعل المطلق • و الجمع مع التفرقة يفيد حقيقة التوحيد والتمييز بين احكام الربوبية و العبودية و لهذا

قالت المتصوفة الجمع بلاتفرقة زندقة و التفرقة بلا جمع تعطيل و الجمع مع التفرقة توحيد و لصاحب الجمع ان يضيف الى نفسه كل اثر ظهر في الوجود و كل فعل و صفة و اثر لانحصار الكل عنده في ذات واحدة فتارة يحكي عن حال هذا و تارة عن حال ذاك ولا نعني بقولنا قال فلان بلسان الجمع الا هذا و الجمع و اد ينصب الى بحر التوحيد كذا في شرح القصيدة الفارضية • و در كشف اللغات ميگويد جمعيت در اصطلاح سالكان اشارت ازان است كه ازهمه بمشاهده و احد پردازي • و تفرقه عبارتست ازانكه دل را بواسطهٔ تعلق بامور متعدده پراگنده سازي • وقيل جمعيت آنكه سالك بمرتبهٔ محو رسد و اورا شعور از خلق و خود نماند • و نيز ميگويند كه جمع شهود حق است بي خلق و جمع الجمع شهود خلق است قائم بحق •

جمع الجمع قد عرفت معناه عند النحاة و الصوفية قبيل هذا •

جمع الموتلف و المختلف عند اهل البديع هو ان تريد التسوية بين الشيئين فتاتي بمعان متالفة في مدحهما و تروم بعد ذلك ترجيح احدهما على الآخر بزيادة فضل لاينقص الآخر فتاتي لاجل ذلك بمعان تخالف بمعنى التسوية كقوله تعالى و داود و سليمان اذ يحكمان في الحرث الآية سوىّ في الحكم و العلم و زاد فضلُ سليمان بالفهم كذا في الاتقان •

الجمع مع التفريق هكذا في المطول و في الاتقان الجمع و التفريق و المآل واحد و هو عند اهل البديع ان تدخل شيئين في معنًى و تفرق بين جهتي الادخال كقوله تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها الآية قال الطيبي جمع الله سبحانه النفسين في حكم التوفي ثم فرق بين جهتي التوفي بالحكم بالامساك و الارسال اي الله يتوفى الانفس التي تقبض و التي لم تقبض فيمسك الاولى و يرسل الاخرى •

الجمع مع التقسيم هكذا في المطول و في الاتقان الجمع و التقسيم و هو عند اهل البديع جمع متعدد في حكم تحت حكم ثم تقسيمه او العكس اي تقسيم متعدد ثم جمعه تحت حكم و الاول كقوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه و منهم مقتصد و منهم سابق بالخيرات والثاني كقول الشاعر • شعر • اذا حاربوا ضروا عدوهم • اوحاولوا النفع في اشياعهم نفعوا • سجية تلك منهم غير محدثة • ان الخلاق فاعلم شرها البدع • قسم في البيت صفة الممدوحين الى ضر الاعداء و نفع الاشياع اي الانصار ثم جمعهما في الوصف الثاني اي في كونهما سجية حيث قال سجية تلك منهم •

الجمع مع التفريق و التقسيم تفسيره يعلم مما سبق و مثاله قوله تعالى يوم ياتي لا تكلم نفس الا باذنه الآيات فالجمع في قوله لا تكلم نفس الا باذنه لانها متعددة معنى اذ النكرة في سياق النفي تعم و التفريق في قوله فمنهم شقي و سعيد و التقسيم في قوله فاما الذين شقوا و اما الذين سعدوا و هذه البدائع كلها من المحسنات المعنوية هكذا يستفاد من الاتقان و المطول •

جمع المسائل في مسئلة يجيئ في لفظ المغالطة في فصل الطاء من باب الغين المعجمة •

الجامع يطلق على معان • منها مامر و هو العلة و التعريف المنعكس • و منها ما هو مصطلح المحدثين و هو كتاب جمع فيه الاحاديث على ترتيب الابواب الفقهية او غيرها كالحروف فيجعل حديث انما الاعمال بالنيات في باب الهمزة على هذا القياس • و الاولى ان تقتصر على صحيح او حسن فان جمع الجميع فليبين علة الضعيف و جمع الجامع الجوامع هكذا يستفاد من شرح النخبة و شرحه • و منها نوع من الحسن لغيره و هو ما يكون حسنا لحسن في شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه و يجيئ في فصل النون من باب الحاء المهملة • ومنها ما هو مصطلح اهل البيان فان الجامع عندهم يطلق على معان احدها ما قصد اشتراك طرفي الاستعارة فيه اي المشبه و المشبه به و هو الذي يسمى في التشبيه وجها على ما في المطول في تقسيم الاستعارة و ثانيها نوع من الايجاز كما يجيئ في فصل الزاء المعجمة من باب الواو و ثالثها ما يجمع بين شيئين سواء كانا جملتين اولا عند القوة المفكرة جمعا من جهة العقل او الوهم او الخيال و بهذا المعنى يستعمل في باب الوصل و الفصل • فالجامع بهذا المعنى ثلثة انواع العقلي و الوهمي و الخيالي • و توضيحه ان العقل قوة للنفس الناطقة بها تدرك الكليات و الخيال قوة لها خزانة تصور المحسوسات و الوهم قوة بها تدرك المعاني الجزئية المنتزعة عن المحسوسات• و للنفس قوة اخرى تسمى مفكرة و متخيلة كما ستعرف في مواضعها • فالمراد بالجامع العقلي اجتماع ما هو سبب لاقتضاء العقل اجتماع الجملتين عند المفكرة كان يكون بينهما تماثل اي الاتحاد في النوع او تضايف كما بين العلة و المعلول و الاقل والاكثر و بالجامع الوهمي ما لايكون سببا الا باحتيال الوهم و ابرازه له في نظر العقل في صورة ما هو سبب لاقتضاء العقل و ذلك بان يكون بينهما شبه تماثل كلوني بياض و صفرة فان الوهم يبرزهما في معرض المثلين او تضاد كالسواد و البياض و الايمان و الكفر او شبه تضاد كالسماء و الارض فان الوهم ينزلهما منزلة التضايف و لذلك تجد الضد اقرب خطورا بالبال مع الضد و بالجامع الخيالي ما يكون سببا بسبب تقارن امور في الخيال حتى لو خلي العقل و نفسه غافلا عن هذا التقارن لم يستحسن جمع الجملتين واسباب التقارن مختلفة متكثرة جدا ولذلك اختلف الثابتة ترتبا و وضوحا فكم من صور لا انفكاك بينها اصلا في خيال وفي خيال مما لا يجتمع اصلا وكم من صور لا تغيب عن خيال وهي في خيال آخر مما لا تقع قط هذا • لكن بقي ههنا الجمع بين امرين سببه التقارن في الحافظة التي هي خزانة الوهم و التقارن في خزانة العقل وهي المبدأ الفياض على مازعم الحكماء فان الالف و العادة كما يكون سببا للجمع في الخيالات يكون سببا للجمع بين الصور العقلية و الوهمية فاحتال السيد السند بحمل الخيال على مطلق الخزانة و قال لما كان الخيال اصلا في الاجتماع اذ يجتمع فيه الصور التي منها تنزع المعاني الجزئية و الكليات اطلق الخيال على الخزانة مطلقا • و الاقرب ان يجعل التقارن في غير الخيال ملحقا بالخيال متروكا بالمقايسة اذ جلّ ما يستعمله البلغاء مبنيا على التقارن هو الخيالي فاقتصروا على بيانه

و ان اردت القصر فالجامع اما التقارن فی الخزانة مطلقا فهو الخيالي و الملحق به او لا و هوا ما ان يكون بسبب امرينا سب الجمع و يقتضيه بحسب نفس الامر فهو العقلي و الا فهو الوهمي هذا كله خلاصة ما فی الاطول فی بحث الوصل و الفصل •

جامع الحروف نزد بلغاء كلاميست مركب ازجميع حروف تهجي بي تكرار در يک لفظ و اگردر دو لفظ بود جائز است چنانچه درين بيت • بيت • اثر وصف غم عشق خطت • ندهد حظ كسي جز بضلال • چراكه در لفظ ندهد و ضلال دال و لام مكرر است كذا في مجمع الصنائع •

جامع الكلام نزد شعراء عبارتست ازآنكه شاعر در ابيات خويش از موعظت و حكمت و شكايت روزگار درج كند كذا في مجمع الصنائع و نيز بمعنى كلام موجز آيد كه الفاظ او قليل باشند و معاني كثير كما وقع في فتح المبين شرح الاربعين فی الخطبة قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم او تيت جوامع الكلم اي اوتيت الكلم الجوامع لقلة الفاظها و كثرة معانيها و منه حديث انما الاعمال بالنيات فان تحته كنوزا من العلم و منه البينة على المدعي و اليمين على من انكر و منه الاخراج بالضمان و منه الغرم بالغنم •

المجموع عند النحاة هو الجمع و عند المحاسبين هو الحاصل من عمل الجمع وقد سبق و العلماء قد يستعملونه في معان أخر منها الاجزاء من غير ان يعتبر معها الهيئة الوحدانية اي الكثير المحض و منها الاجزاء مع الهيئة الوحدانية و منها الاجزاء من حيث انها معروضة لها و المعنى الاول نفس الاجزاء والمعنى الثاني اجزاوه لاتنحصر في هذه الاجزاء بل يعتبر معها امر آخر هو الهيئة الوحدانية و المعنى الثالث الهيئة الوحدانية خارجة عنها كذا في مرزا زاهد حاشية شرح المواقف آخر المقصد الاول من مرصد الوجود •

مجمع البحرين قد سبق في لفظ البحر في فصل الراء من باب الباء الموحدة •

مجمع البطنين نزد اطباء عبارتست از موضعي كه جمع شده دروي بطن اوسط دماغ به بطن مقدم كذا في بحر الجواهر •

مجمع النور هو ملتقى عصبتين مجوفتين اودع فيه القوة الباصرة وقد سبق في لفظ البصر في فصل الراء من باب الباء الموحدة •

مجمع الاهواء هو حضرة الجمال المطلق فانه لا يتعلق هوىً الا برشحة من الجمال و لذلک قيل • شعر • نقّل فؤادک حيث شئت من الهوى • ما الحب الا للحبيب الاول • و قال الشيباني رحمة الله عليه • شعر • كل الجمال غدا لوجهک مجملا • لكنه فی العالمين مفصل • كذا فی الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابی الغنائم •

الجماعة لغة فرقة يجتمعون و الفقهاء يريدون بها صلوة الامام مع غيره ولو صبيا يعقل فهي مجاز

او حقيقة عرفية وهي سنة موكدة كذا في جامع الرموز وعند اهل الرمل هي اسم شكل صورته هكذا

الاجتماع عند اهل الرمل اسم شكل صورته هكذا وعند المنجمين و اهل الهيئة هو جمع النيرين اي الشمس و القمر في جزء من فلك البروج و ذلك الجزء الذي اجتمع النيران فيه يسمى جزء الاجتماع و يجيئ في لفظ النظر في فصل الراء من باب النون * وعند بعض الحكماء يطلق على الارادة كما وقع في شرح الاشارات وهكذا ذكر في شرح حكمة العين و حاشيته للسيد السند في آخر الكتاب * وعند المتكلمين قسم من الكون ويسمى تاليفا و مجاورة و مماسة ايضا كما يجيئ في فصل النون من باب الكاف *

اجتماع الساكنين على حده و هو جائز و هو ما كان الاول حرف مد و الثاني مدغما فيه كدابة و خويصة في تصغير خاصة و اجتماع الساكنين على غير حده و هو غير جائز و هو ما كان على خلاف الساكنين على حده و هو اما ان لا يكون الاول حرف مدا و لا يكون الثاني مدغما فيه كذا في السيد الجرجاني *

الاجماع في اللغة هو العزم يقال اجمع فلان على كذا اي عزم و الاتفاق يقال اجمع القوم على كذا اي اتفقوا * وفي اصطلاح الاصوليين هو اتفاق خاص وهو اتفاق المجتهدين من امة محمد صلى الله عليه وآله و سلم في عصر على حكم شرعي * و المراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد او الاقوال او الافعال او السكوت و التقرير * و يدخل فيه ما اذا اطبق البعض على الاعتقاد و البعض على غيره مما ذكر بحيث يدل على ذلك الاعتقاد * و احترز بلفظ المجتهدين بلام الاستغراق عن اتفاق بعضهم و عن اتفاق غيرهم من العوام و المقلدين فان موافقتهم ومخالفتهم لايعبأ بها * و قيد من امة محمد للاحتراز عن اتفاق مجتهدي الشرائع السالفة و معنى قولهم في عصر في زمان مّا قل او كثر وفائدته الاشارة الى عدم اشتراط انقراض عصر المجمعين * و منهم من قال يشترط في الاجماع و انعقاده حجة انقراض عصر المجمعين فلا يكفي عنده الاتفاق في عصر بل يجب استمراره ما بقي من المجمعين احد فلابد عنده من زيادة قيد في الحد و هو الى انقراض العصر ليخرج اتفاقهم اذا رجع بعضهم و الاشارة الى دفع توهم اشتراط اجتماع كلهم في جميع الاعصار الى يوم القيمة * و قيد شرعي للاحتراز عن غير شرعي اذ لا فائدة للاجماع في الامور الدنيوية و الدينية الغير الشرعية هكذا ذكر صدر الشريعة * و فيه نظر لان العقلي قد يكون ظنيا فبالاجماع يصير قطعيا كما في تفضيل الصحابة و كثير من الاعتقاديات * و ايضا الحسي الاستقبالي قد يكون مما لم يصرح المخبر الصادق به بل استنبطه المجتهدون من نصوصه فيفيد الاجماع قطعية * و اطلق ابن الحاجب و غيره الامر ليعم الامر الشرعي و غيره حتى يجب اتباع اجماع آراء المجتهدين في امر الحروب و غيرها * و يرد عليه ان تارك الاتباع ان اثم فهو امر شرعي و الا فلا معنى للوجوب * اعلم انهم اختلفوا في انه هل يجوز حصول الاجماع بعد خلاف مستقر من حي او ميت ام لا * فقيل لا يجوز بل يمتنع مثل هذا الاجماع فان العادة تقتضي بامتناع الاتفاق

على ما استقر فيه الخلاف • و قيل يجوز و القائلون بالجواز اختلفوا فقال بعضهم يجوز و ينعقد وقال بعضهم يجوز و لاينعقد اي لا يكون اجماعا هو حجة شرعية قطعية فمن قال لا يجوز اويجوز و ينعقد فلا يحتاج الى اخراجه اما على القول الاول فلعدم دخوله في الجنس و اما على الثاني فلكونه من افراد المحدود و اما من يقول يجوز و لاينعقد فلابد عنده من قيد يخرجه بان يزيد في الحد لم يسبقه خلاف مستقر من مجتهد • ثم اعلم ان هذا التعريف انما يصح على قول من لم يعتبر في الاجماع موافقة العوام و مخالفتهم كما عرفت • فاما من اعتبر موافقتهم فيما لا يحتاج فيه الى الراي و شرط فيه اجتماع الكل فالحد الصحيح عنده ان يقال هو الاتفاق في عصر على امر من الامور من جميع من هو اهله من هذه الامة • فقوله من هو اهله يشتمل المجتهدين فيما يحتاج فيه الى الراي دون غيرهم و يشتمل الكل فيما لا يحتاج فيه الى الراي فيصير جامعا مانعا • و قال الغزالي الاجماع هو اتفاق امة محمد صلى الله عليه وآله و سلم على امر ديني قيل و ليس بسديد فان اهل العصر ليسوا كل الامة وليس فيه ذكر اهل الحل و العقد اي المجتهدين و لخروج القضية العقلية و العرفية المتفق عليهما • و اجيب عن الكل بالعناية فالمراد بالامة الموجودون في عصر فانه المتبادر و الاتفاق قرينة عليه فانه لايمكن الا بين الموجودين و ايضا المراد المجتهدون لانهم الاصول و العوام اتباعهم فلا راي للعوام • ثم الامر الديني يتناول الامر العقلي و العرفي لان المعتبر منهما ليس بخارج عن البين فان تعلق به عمل او اعتقاد فهو امر ديني و الا فلايتصور حجيته فيه اذ المراد بالاجماع المحدود الاجماع الشرعي دون العقلي و العرفي بقرينة ان الاجماع حجة شرعية فمادل عليه فهو شرعي هذا كله خلاصة ما في العضدي وحاشيته للمحقق التفتازاني و التلويح اعلم انه اذ اختلف الصحابة في قولين يكون اجماعا على نفي قول ثالث عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى • و قال بعض المتاخرين اي الآمدي المختار هو التفصيل و هو ان القول الثالث ان كان يستلزم ابطال ما اجمعوا عليه فهو ممتنع و الافلا اذ ليس فيه خرق الاجماع حيث و افق كلواحد من القولين من وجه و ان خالفه من وجه فمثال الاول انهم اختلفوا في عدة حامل توفي عنها زوجها فعند البعض تعتد بابعد الاجلين و عند البعض بوضع الحمل فعدم الاكتفاء بالاشهر قبل وضع الحمل مجمع عليه فالقول بالاكتفاء بالاشهر قبل الوضع قول ثالث لم يقل به احد لان الواجب اما ابعد الاجلين او وضع الحمل و مثل هذا يسمى اجماعا مركبا • و مثال الثاني انهم اختلفوا في فسخ النكاح بالعيوب الخمسة و هي الجذام و البرص و الجنون في احد الزوجين و الجب و العنة في الزوج و الرتق و القرن في الزوجة فعند البعض لا فسخ في شيء منها و عند البعض حق الفسخ ثابت في الكل فالفسخ في البعض دون البعض قول ثالث لم يقل به احد و يعبر عن هذا بعدم القائل بالفصل و اجماع المركب ايضا • و بالجملة فالاجماع المركب اعم مطلقا من عدم القائل بالفصل لانه يشتمل على ما اذا كان احد هما اي احد القائلين قائلا بالثبوت في احدى الصورتين

فقط و الآخر بالثبوت فيهما او بالعدم فيهما و علىٰ ما اذا كان احدهما قائلا بالثبوت في الصورتين و الآخر بالعدم في الصورتين و عدم القائل بالفصل هذه الصورة الاخيرة و ان شئت زيادة التحقيق فارجع الى التوضيح و التلويح • وقال الچلبي في حاشية التلويح وقيل الاجماع المركب الاتفاق في الحكم مع الاختلاف في العلة و عدم القول بالفصل هو الاجماع المركب الذي يكون القول الثالث فيه موافقا لكل من القولين من وجه كما في فسخ النكاح بالعيوب الخمسة فكانهم عنوا بالفصل التفصيل انتهى • و في معدن الغرائب الاجماع على قسمين مركب و غير مركب فالمركب اجماع اجتمع عليه الآراء على حكم حادثة مع وجود الاختلاف في العلة و غير المركب هو ما اجتمع عليه الآراء من غير اختلاف في العلة مثال الاول اي المركب من علتين الاجماع على وجود الانتقاض عند القيئ و مس المرأة اما عندنا معاشر الحنفية فبناء على ان العلة هي القيئ و اما عند الشافعي فبناء على انها المس • ثم هذا النوع من الاجماع لايبقى حجة بعد ظهور الفساد في احد المأخذين اي العلتين حتى لو ثبت ان القيئ غير ناقض فابو حنيفة رح لا يقول بالانتقاض و لو ثبت ان المس غير ناقض فالشافعي رح لا يقول بالانتقاض لفساد العلة المبني عليها الحكم • ثم الفساد متوهم في الطرفين لجواز ان يكون ابو حنيفة رح مصيبا في مسئلة المس مخطئا في مسئلة القيئ و الشافعي رح مصيبا في مسئلة القيئ مخطئا في مسئلة المس فلا يودي هذا الاجماع الى وجود الاجماع على الباطل و بالجملة فارتفاع هذا الاجماع جائز بخلاف الاجماع الغير المركب • ثم قال و من الاجماع قسم آخر يسمى عدم القائل بالفصل و هو ان تكون المسئلتان مختلفا فيهما فاذا ثبت احدهما على الخصم ثبت الآخر لان المسئلتين اما ثابتتان معا او منفيتان معا و هو نوع من الاجماع المركب • و له نوعان احدهما ما اذا كان منشأ الخلاف في المسئلتين واحدا كما اذا خرّج العلماء من اصل واحد مسائل مختلفة و نظيره اذا اثبتنا ان النهي عن التصرفات الشرعية كالصلوٰة و البيع يوجب تقريرها قلنا يصح النذر بصوم يوم النحر و البيع الفاسد يفيد الملك عند القبض بعدم القائل بالفصل لان من قال بصحة النذر قال بافادة الملك كما قال اصحابنا فاذا اثبتنا الاول ثبت الآخر اذ لم يقل احد بصحة النذر و عدم افادة الملك و منشأ الخلاف واحد و هو ان النهي عن التصرفات الشرعية يوجب تقريرها و الثاني ما اذا كان منشأ الخلاف مختلفا و هو ليس بحجة كما اذا قلنا القيئ ناقض فيكون البيع الفاسد مفيدا للملك بعدم القائل بالفصل و منشأ الخلاف مختلف فان حكم القيئ ثابت بالاصل المختلف فيه و هو ان غير الخارج من السبيلين ينقض الوضوء عندنا بالحدث و حكم البيع الفاسد متفرع على ان النهي عن التصرفات الشرعية يوجب تقريرها •

الجوع گرسنگي و گرسنه شدن قال الاطباء سببه احساس فم المعدة بالخلوّ و لذع السوداء المنصبة اليه من الطحال و قد يراد به الحاجة الى الغذاء • و الجوع المغشي هو ان لايملك صاحبه بطنه اذا جاع

و اذا تأخر عنه الطعام غشي عليه و سقطت قوته • و الجوع البقري هو جوع الاعضاء مع شبع المعدة • و الفرق بينه و بين الجوع الكلبي ان في جوع الكلب تكون الاعضاء شبعا مع جوع المعدة و في البقري عكسه كذا في بحر الجواهر •

فصل الفاء * **الجزاف** بالحركات الثلث و الضم افصح معرب گذاف على ما في المنتخب ومعناه الاخذ بكثرة من غير تقدير • وقد يطلق بحسب اصطلاح الحكماء على فعل يكون مبدؤه شوقا تخيليا من غير ان يقتضيه فاكرة كالرضاخة او طبيعة كالتنفس او مزاج كحركات المرضى او عادة كاللعب باللحية مثلا وهو باعتبار من الفاعل كالعبث باعتبار من الغاية • وقد يراد به الفعل الذي يتعلق الارادة به للشعور به فقط من غير استحقاق او اختصاص كذا في شرح الاشارات في آخر النمط الخامس •

الجفاف بالفتح و تخفيف الفاء هو مقابل البلة و قد سبق في فصل اللام من باب الباء الموحدة •

المجفف هو اسم فاعل من التجفيف و هو عند الاطباء دواء يفني الرطوبة بتلطيفه و تحليله كذا في بحر الجواهر •

الجوف بالفتح و سكون الواو لغة التقعير • و يطلق في الطب على شيئين احدهما يسمى الجوف الاعلى و هو الحاوي لآلات التنفس و هو الصدر و الثاني يسمى الجوف الاسفل و هو الحاوي لآلات الغذاء • و قد فصل بينهما بالحجاب المورّب صيانة لاعضاء التنفس خصوصا القلب عن مضارّات الابخرة و الادخنة التي لايخلو عنها طبخ الغذاء كذا في بحر الجواهر • قذارات

الاجوف هو عند الصرفيين لفظ عينه حرف علة و يسمى معتل العين وذا الثلثة ايضا كقول وبيع و قال و باع فان كان حرف العلة واوا يسمى الاجوف الواوي و ان كان حرف العلة ياء يسمى الاجوف اليائي • و عند الاطباء اسم عرق نبت من محدب الكبد لجذب الغذاء منه الى الاعضاء و انما سمي به لان تجويفه اعظم من باقي العروق و هما اجوفان الاجوف الصاعد و الاجوف النازل و كل منهما منشعب بشعب مختلفة • و الاجوفان ايضا البطن و الفرج و العصبان المجوفان الكائنان في العينين و ليس في البدن غيرهما عصب مجوف نابت من الدماغ كذا في بحر الجواهر • و قد يطلق الاجوف على معاء مخصوص ايضا كما تقرر في علم التشريح •

التجويف عند الاطباء هو الفضاء الحاصل في باطن العضو الحاوي بشيء ساكن • وقولهم باطن العضو احتراز عن التقعر فانه في ظاهر العضو كباطن الراحة • و قولهم بشيء ساكن احتراز عن الحاوي المتحرك فانه يسمى مجرى هكذا في الاقسرائي و امراض التجاويف المسماة بامراض الاوعية ايضا يجيء في لفظ المرض في فصل الضاد المعجمة من باب الميم •

فصل اللام * **الجدل** بفتح الجيم و الدال المهملة في اللغة خصومت كردن و ربودن بر خصومت

كما في المنتخب ، و عند المنطقيين هو القياس المولف من مقدمات مشهورة او مسلمة و صاحب هذا القياس يسمى جدليا و مجادلا اعنى الجدل قياس مفيد لتصديق لايعتبر فيه الحقية و عدمها بل عموم الاعتراف او التسليم مركب من مقدمات مشهورة لايعتبر فيها اليقين و ان كانت يقينية بل تطابق جميع الآراء كحسن الاحسان الى الآباء او اكثرها كوحدة الاله او بعضها المعين كاستحالة التسلسل من حيث هي كذلك فان المشهورات يجوز ان تكون يقينية بل اولية لكن بجهتين مختلفتين او مركب من مقدمات مسلمة اما وحدها او مع المشهورات و هي اي المسلمات قضايا توجد من الخصم مسلمة او تكون مسلمة فيمابين الخصوم فيبنى عليها كلواحد منهما الكلام في دفع الآخر حقة كانت او باطلة مشهورة كانت او غير مشهورة ، ثم اخذ القياس في التعريف يشعر بان الجدل لاينعقد على هيئة الاستقراء و التمثيل و ليس كذلك اللهم الا ان يراد بالقياس مطلق الدليل هذا حاصل ما ذكره الصادق الحلواني في حاشية القطبي ، و يمكن ان يقال ان هذا التعريف ليس لمطلق الجدل بل للجدل الذي هو من الصناعات الخمس التي هي من اقسام القياس ، و ما ذكره من ان المشهورات يجوزان تكون يقينية بل اولية باعتبار نظر يجيئ في لفظ المشهورات في فصل الراء المهملة من باب الشين المعجمة ، ثم قال و الغرض من الجدل ان كان الجدلي سائلا معترضا الزام الخصم واسكاته و ان كان مجيبا حافظا للراي ان لايصير ملزما من الخصم ، و المفهوم من كلامهم ان السائل المعترض يؤلفه مما سلم من المجيب مشهورا كان او غير مشهور و المجيب الحافظ يؤلفه من المشهورات المطلقة او المحدودة حقة كانت او غير حقة ، و في ارشاد القاصد الجدل علم يتعرف به كيفية تقرير الحجج الشرعية من الجدل الذي هو احد اجزاء المنطق لكنه خصص بالمباحث الدينية و للناس فيه طرق اشبهها طريقة العميدي و من الكتب المختصرة فيه المغني للابهري و الفصول للنسفي و الخلاصة للمراغي و من المتوسطة النفائس للعهدي و الوسائل للارموي و من المبسوطة تهذيب الكتب للابهري ،

المجادلة هي عند اهل المناظرة المناظرة لالاظهار الصواب بل لالزام الخصم فان كان المجادل مجيبا كان سعيه ان لا يلزم وسلم عن الزام الغير اياه و ان كان سائلا فسعيه ان يلزم الغير ، و قد يكون السائل و المجيب كلاهما مجادلين. كذا في الرشيدية قال السيد السند في شرح المواقف في المقصد السادس من مرصد النظر هذه المجادلة حرام اما المجادلة لاظهار الحق و ابطال الباطل فما موربه قال الله تعالى فجادلهم بالتي هي احسن انتهى ، ولا يخفى ان ما ذكره بناء على اخذه المجادلة بالمعنى اللغوي و هو المنازعة و المخاصمة ،

المجادل هو صاحب الجدل او صاحب المجادلة كما عرفت ،

الجزل بالفتح و سكون الزاء المعجمة عند اهل العروض هو الخزل بالخاء المعجمة و يجيئ في فصل اللام من باب الخاء المعجمة ،

الجزالة بالفتح نزد بلغاء كلاميست كه بالفاظ فصيح و تركيب عالي و معاني بديع آورده شود و كلمه بعد كلمه چنان موافق و محكم نشيند كه اگر خواهد كلمهٔ ديگر بجاي او بيارد لطافت تركيب زائل گردد كذا في جامع الصنائع و مخفي نيست كه كلام قرآن همه جزيل و بليغ است •

الجعل بالفتح و سكون العين المهملة في اللغة بمعني كردن على ما في الصراح و هو عند الحكماء على قسمين جعل بسيط و هو جعل الشيئ و اثره نفس ذلك الشيئ فلا يستدعي الا امرا واحدا و لا يكون بحسبه الا مجعولا فقط و حاصله اخراج شيئ من العدم الى الوجود وقد اشير اليه في القرآن و جعل الظلمات و النور و جعل مركب و هو جعل الشيئ شيأ و اثره مفاد الهيئة التركيبية الحملية اعنى اتصاف الماهية بالوجود من حيث انه غير مستقل بالمفهومية و مرآة لملاحظة الطرفين و هو يتوسط بين الشيئين فيستدعي مجعولا و مجعولا اليه • فالاشراقيون ذهبوا الى الاول فقالوا الفاعل يجعل نفس الماهية • و المشائيون الى الثاني اى الجعل المؤلف و قالوا الفاعل يجعل الماهية موجودة كذا ذكر ميرزا زاهد في حاشية شرح المواقف في الامور العامة في مقصد الماهية مجعولة ام لا واستدل على حقية الجعل البسيط بوجوه منها انه يجب الانتهاء الى جعل بسيط متعلق بالوجود او الاتصاف به اذ كل مايفرض انه مجعول فهو ايضا في نفسه ماهية فيحتاج الى الجعل و هلم جرا و منها ان الوجود امر اعتباري و كذا وجود الاتصاف و اثر الجعل كما هو الظاهر امر عيني و منها ان مصداق حمل الوجود في الواجب تعالى الحقيقة من حيث هي و في الممكن الماهية من حيث اسنادها الى الجاعل فاذا فرض استغناء ها في نفسها عنه يصدق حمل الوجود عليها في مرتبة ذاتها فلا يكون الممكن ممكنا و استدل على حقية الجعل المؤلف بوجهين • الاول ان توسط الجعل بين الماهية و نفسها غير معقول ولا يخفى انه مبني على عدم تصوير الجعل البسيط فان الجعل المتوسط المتخلل بين الشيئ و نفسه هو الجعل المؤلف لا الجعل البسيط و الثاني ان علة الاحتياج في الممكن هي الامكان و هو كيفية نسبة الوجود الى الماهية فيكون المجعول الماهية باعتبار الوجود لا الماهية من حيث هي • و لا يخفى ان الامكان علة لاحتياج الماهية باعتبار الوجود لا لاحتياجها مطلقا فلايلزم رفع احتياجها من حيث هي كيف و لها في كل مرتبة احتياج مع ان ما هو علة الاحتياج هو الامكان بمعنى مصداق الجعل و هو نفس الممكن هكذا في حواشي السلم و ان شئت الزيادة على هذا فارجع الى حواشي الزاهدية على شرح المواقف •

الجلال بالفتح و تخفيف اللام في اللغة بزرگي كما في المنتخب و ايضا جلال احتجاب ذات است بتعينات اكوان و هر جمالي جلالها دارد كذافي كشف اللغات • و در اصطلاح صوفيه بمعني اظهار استغناي معشوقست از عشق عاشق و آن دليل بفناء وجود و غرور عاشق بود و اظهار بيچارگي او و بقاي ظهور معشوق است چنانكه عاشق را يقين شود كه اوست كذا في بعض الرسائل • و في الانسان الكامل

-الجلال عبارة عن ذاته تعالى بظهوره في اسمائه وصفاته كماهي عليه هذا على الاجمال • و اما على التفصيل فان الجلال عبارة عن صفة العظمة و الكبرياء و المجد و السناء و كل جمال له فان شدة ظهوره يسمى جلالا كما ان كل جلال له فهو في مبادي ظهوره على الخلق يسمى جمالا • ومن ههنا قيل ان لكل جمال جلال و لكل جلال جمال و ان بايدي الخلق لايظهر لهم من جمال الله الا جمال الجلال او جلال الجمال • و اما الجمال المطلق و الجلال المطلق فانه لايكون شهوده الا لله وحده فانا قد عبرنا عن الجلال بانه ذاته باعتبار ظهوره في اسمائه و صفاته كما هي عليه له في حقه و يستحيل هذا الشهود الا له و عبرنا عن الجمال بانه اوصافه العلى و اسمائه الحسنى و استيفاء اوصافه و اسمائه للخلق محال • وفي حواشي شرح العقائد النسفية في الخطبة الجلال صفة القهر و يطلق الجلال ايضا على الصفات السلبية مثل ان لايكون الله تعالى جسما و لا جسمانيا ولا جوهرا ولا عرضا و نحو ذلك من السوالب • و در كشف اللغات ميگويد ونيز صفات باطن حق تعالى را جلال گويند و صفات ظاهر را جمال • و در اصطلاح متصوفه جلال احتجاب حق است از بصائر و ابصار چه هيچ احدي از ما سوى الله ذات مطلق او را نه بيند و مما يناسب هذا يجيئ في لفظ المحبة في فصل الباء الموحدة من باب الحاء المهملة •

الجمال بالفتح و تخفيف الميم في اللغة بمعني خوب شدن و خوبي صورت و سيرت كما في المنتخب • وفي بحر الجواهر الجمال يطلق على معنيين احدهما الجمال الذي يعرفه كل الجمهور مثل صفاء اللون و لين الملمس و غير ذلك مما يمكن ان يكتسب وهو على قسمين ذاتي و ممكن الاكتساب و ثانيهما الجمال الحقيقي و هو ان يكون كل عضو من الاعضاء على الفصل ماينبغي ان يكون عليه من الهيئات و المزاج انتهى • و جمال در اصطلاح صوفيه عبارتست از الهام غيبي كه بر دل سالك و ارد شود و نيز بمعني اظهار كمال معشوق از عشق و طلب عاشق آيد كذا في بعض الرسائل • وفي شرح القصيدة الفارضية الجمال الحقيقي صفة ازلية لله تعالى شاهده في ذاته اولاً مشاهدة علمية فاراد ان يراه في صنعه مشاهدة عينية فخلق العالم كمرآة شاهد فيه عين جماله عيانا و يجيئ في لفظ المحبة في فصل الباء الموحدة من باب الحاء المهملة • وفي الانسان الكامل جمال الله تعالى عبارة عن اوصافه العلى و اسمائه الحسنى هذا على العموم • و اما على الخصوص فصفة الرحمة و صفة العلم و صفة اللطف و النعم و صفة الجود و الرزاقية و الخلاقية و صفة النفع و امثال ذلك فكلها صفات جمال • ثم صفات مشتركة لها وجه الى الجمال و وجه الى الجلال كاسم الرب فانه باعتبار التربية و الانشاء اسم جمال و باعتبار الربوبية و القدرة اسم جلال و مثله اسم الله و اسم الرحمن بخلاف اسمه الرحيم فانه اسم جمال اعلم ان جمال الحق و ان كان متنوعا فهو نوعان النوع الاول معنوي و هو معاني الاسماء و الصفات و هذا النوع مختص بشهود الحق اياه و النوع الثاني صوري و هو هذا العالم المطلق المعبر عنه بالمخلوقات على تفاريعه و انواعه فهو حسن مطلق الهي

ظهرفي مجال الٰهية سميت تلك التجالي بالخلق وهذه التسمية لها من جملة الحسن الالٰهي و القبيح من العالم كالمليح منه باعتبار كونه مجلى الجمال الالٰهي باعتبار تنوع الجمال فان من الحسن ايضا ابراز جنس القبيح على قبحه لحفظ مرتبته من الوجود كما ان من الحسن الالٰهي هو ابراز جنس الحسن على وجه حسنه لحفظ مرتبته من الوجود ٭ و اعلم ايضا ان القبح في الاشياء انما هو بالاعتبار لابنفس ذلك الشيئ فلا يوجد في العالم قبيح الا بالاعتبار فارتفع حكم القبيح المطلق من الوجود فلم يبق الا الحسن المطلق اذ قبح المعاصي انما ظهر باعتبار النهي و قبح الرائحة المنتنة انما هو باعتبار من لا يلايمها طبعه و اما هي فعند الجعل ومن يلايم طبعه لها من المحاسن ٭ و الاحراق بالنار انما قبيح باعتبار من يهلك فيها و اما عند السمندل و هو طير لايكون حيوته الا في النار فمن غاية المحاسن فكل ماخلق ليس قبيحا بل مليح بالاصالة لانه صورة حسنه وجماله الاترى ان الكلمة الحسنة في بعض الاحوال تكون قبيحة ببعض الاعتبارات وهي في نفسها حسنة فعلم ان الوجود بكماله صورة حسنه ومظهر جماله ٭ وقولنا ان الوجود بكماله يدخل فيه المحسوس و المعقول و الموهوم و الخيالي و الاول والآخر و الظاهر و الباطن و القول و الفعل و الصورة و المعنى ٭ اعلم ان الجمال المعنوي الذي هو عبارة عن اسمائه و صفاته انما اختص الحق بشهود كمالها على ما هي عليه ٭ و اما مطلق الشهود لها فغير مختص بالحق لانه لابد لكل من اهل المعتقدات في ربه اعتقاد انه على ما استحقه من اسمائه و صفاته او غير ذلك و لابد لكل من شهود صورة معتقدة و تلك الصورة ايضا صورة جمال الله فصار ظهور الجمال فيها ظهورا صوريا لامعنويا فاستحال شهود الجمال المعنوي بكماله لغيره تعالى ٭

الجملة بالضم لغة المجموع ٭ وعند بعض النحاة هي الكلام و المشهور انها اعم منه فان الكلام ما تضمن الاسناد الاصلي المقصود لذاته و الجملة ما تضمن الاسناد الاصلي سواء كان مقصودا لذاته اولا و يجيئ في لفظ الكلام في فصل الميم من باب الكاف ٭ وشبه الجملة عندهم هو اسم الفاعل و اسم المفعول و الصفة المشبهة و اسم التفضيل و المصدر فان هذه الاشياء مع فاعلها ليست بجملة بل مشابهة لها لتضمنها النسبة وكذا كل ما فيه معنى الفعل نحو حسبك في قولنا حسبك زيد رجلا ونحو يالزيد في قولك يالزيد فارسا هكذا يستفاد من الفوائد الضيائية وحواشيها و غاية التحقيق و العباب في بحث التمييز ولا يبعد ان يجعل المنسوب ايضا من شبه الجملة لان حكمه حكم الصفة المشبهة على ما صرح به في العباب ٭ وللجملة تقسيمات ٭ **التقسيم الاول** ٭ الجملة اما فعلية وهي ما كان صدرها فعلا كقام زيد و كان زيد قائما و اما اسمية وهي ما كان صدرها اسما كزيد قائم وهيهات العتيق و اقائم الزيدان و اما ظرفية وهي ما كان صدرها ظرفا او الجار و المجرور فانه ايضا ظرف اصطلاحا نحو اعندك زيد وا في الدار زيد و اما شرطية وهي ما تشتمل اداة الشرط سواء كانت مركبة من فعليتين نحو ان

تكرمني اكرمك او من شرطيتين معنًى نحو ان كان متى كان زيد يكتب فهو يحرك يده فمتى لم يحرك يده لم يكتب * وقولنا معنًى اشارة الى ان الشرط لا يجوز ان يكون جملة شرطية لفظا لانهم لا يوالون بين حرفي الشرط فان ارادوا ذلك ادخلوا كان و اسندوه الى ضمير الشان و جعلوا الشرطية خبره فيكون الجملة فعلية لفظا و شرطية معنى * ثم المراد بصدر الجملة المسند والمسند اليه ايهما كان صدرا في الاصل فلا عبرة بما تقدم عليها من الحروف كهمزة الاستفهام و الحروف المشبهة بالفعل و نحو ذلك فنحو اقام زيد فعلية و ان زيدا قائم اسمية * و كذا نحو كيف جاء زيد و فريقا كذبتم و ان احد من المشركين استجارك فعلية فان هذه الاسماء متاخرة في النية هكذا يستفاد من المغني و العباب الا ان صاحب المغني لم يعد الشرطية قسما على حدة و قال الصواب انها من قبيل الفعلية * و منهم من عد نحو اقائم الزيد ان و هيهات العتيق من الفعلية لا من الاسمية * و قال في الضوء شرح المصباح* و الجمل اربع لان المسند و المسند اليه اما ان لم يعرض لهما ما يسلب عنهما صلاحية السكوت عليهما و يخرجهما الى جملة اخرى او قد عرض لهما ذلك و الثاني هو الجملة الشرطية و الاول اما ان لا يكون المسند موخرا عن المسند اليه لا لفظا ولا تقديرا او يكون موخرا عنه اما لفظا او تقديرا و الثاني هو الجملة الاسمية نحو زيد قائم او قائم زيد و الاول اما ان يسد مسد المسند ظرف او ما جرى مجراه اولا و الثاني هو الجملة الفعلية نحو ضرب زيد و اقائم الزيد ان و هيهات الامر و غير ذلك و الاول هو الجملة الظرفية انتهى * و قال الزمخشري الاصل ان يكون الجمل على ضربين اسمية و فعلية و اليه ذهب ابن الحاجب و صاحب اللب و ابن مالك و اليه ذهب صاحب الوافي حيث قال و تنقسم الجملة الى فعلية و لو ظرفية او شرطية و الى اسمية انتهى * و تحقيق ذلك ما وقع في العباب من ان هذا التقسيم اقناعي لتفهيم المخاطب و الا فهي على الحقيقة على ضربين فعلية و اسمية الا ان الشرط لما خالف الظاهر من حيث جري الجملة فيه مجرى المفرد في امتناعها من ان تستقل بنفسها عدت مفردا * و الظرف لما كان فيه اضمار الفعل ملتزما و ناب هو عن الفعل في احتمال ضميره و قيامه مقامه صار في حكم ما ليس من الفعل في شيئ انتهى * فائدة * قد تكون الجملة محتملة للاسمية و الفعلية و الظرفية و من امثلته ما رايته مذ يومان فان تفسيره عند الاخفش و الزجاج بيني و بين لقائه يومان و عند ابي بكر و ابي علي أمدُ انتفاء الروية يومان و عليهما فالجملة اسمية لا محل لها من الاعراب و مذ خبر على الاول و مبتدأ على الثاني * و قال الكسائي و جماعة المعنى مذ كان يومان فمذ ظرف لما قبلها و ما بعدها جملة فعلية حذف فعلها وهي في محل خفض * و قال آخرون المعنى من الزمن الذي هو يومان و مذ مركبة من حرف الابتداء و ذو الطائية واقعة على الزمن و ما بعدها جملة اسمية و حذف مبتدأ ها و لا محل لها لانها صلة

التقسيم الثاني

الجملة اما خبرية او انشائية لانه ان كان لها خارج تطابقه اولا تطابقه فخبرية و الا فانشائية و يجيئ في

لفظ الخبر و الانشاء * **التقسيم الثالث** * الجملة اما صغرى او كبرى فالكبرى هي الاسمية التي خبرها جملة نحو زيد قام ابوه و زيد ابوه قائم و الصغرى هي المبنية على المبتدأ كالجملة المخبر بها في المثالين * و قد تكون الجملة صغرى و كبرى باعتبارين نحو زيد ابوه غلامه منطلق فمجموع هذا الكلام جملة كبرى لاغير و غلامه منطلق صغرى لاغير لانها خبر وابوه غلامه منطلق كبرى باعتبار غلامه منطلق و صغرى باعتبار جملة الكلام و هذا هو مقتضى كلامهم * و قد يقال كما تكون مصدّرة بالمبتدأ تكون مصدّرة بالفعل نحو ظننت زيدا يقوم ابوه * و انما قلنا صغرى و كبرى موافقة لهم و انما الوجه استعمال فُعلى افعل باللام او بالاضافة لكن ربما استعمل افعل التفضيل الذي لم يرد به المفاضلة مطابقا مع كونه مجردا فعلى ذلك يتخرج قول النحويين * و كذلك قول العروضيين فاصلة كبرى و فاصلة صغرى * و قد يحتمل الكلام الكبرى وغيرها كما في نحو زيد في الدار اذ يحتمل تقديره استقر و مستقر * **التقسيم الرابع** * الجملة اما ان يكون لها محل من الاعراب اولا و الجمل التي ليس لها محل من الاعراب سبع * الاولى الابتدائية وتسمى المستانفة ايضا وهو اوضح لان الابتدائية تطلق ايضا على الجملة المصدرة بالمبتدأ و لو كان لها محل * ثم الجمل المستانفة نوعان احدهما الجمل المفتتح بها النطق كقولك ابتداء زيد قائم و منها الجمل المفتتح بها السور و ثانيهما المنقطعة مما قبلها اى التي قطع تعلقها بما قبلها لفظا او معنى * فالاول نحو مات فلان رحمه الله فان الجملة الدعائية متعلقة بالاولى من جهة المعنى لا من جهة اللفظ اذ لارابط لفظيا يربطها * والثاني نحو أوَلم يروا كيف يبدأ الله الخلق ثم يعيده فالرابط المعنوي مفقود لان اعادة الخلق لم تقع بعد فيقرروا بروٴيتها مع ان الرابط اللفظي موجود و هو حرف العطف * و من الاستيناف جملة العامل الملغى لتاخره نحو زيد قائم اظن فاما العامل لتوسطه نحو زيد اظن قائم فمن باب الاعتراض و يخص اهل البيان الاستيناف بما كان جوابا لسوال مقدر * الثانية المعترضة و يجيئ في فصل الضاد المعجمة من باب العين المهملة * الثالثة التفسيرية و تسمى بالجملة المفسرة ايضا وهي الفضلة الكاشفة لحقيقة ماتليه * فبقيد الفضلة خرجت الجملة المفسرة لضمير الشان فانها كاشفة لحقيقة المعنى المراد به و لها محل بالاجماع لانها خبر في الحال او في الاصل و كذا خرجت الجملة المفسرة في باب الاشتغال * فقد قيل انها تكون ذات محل و هذا القيد اهملوه ولابد منه * و قال الشلوبين ان الجملة المفسرة فهي بحسب ما تفسره فهي في نحو زيدا ضربته لا محل لها وفي نحو انا كل شيئ خلقناه بقدر و نحو زيد الخبز ياكله بنصب الخبز في محل رفع و لهذا يظهر الرفع اذا قلت آكله * و قد بيّنا ان جملة الاشتغال ليست من الجمل التي تسمى في الاصطلاح جملة مفسرة و ان حصل فيها تفسير هكذا ذكر صاحب المغني * و قال في التحفة شرح المغني و فيما ذكره نظر اذ التعريف المذكور غير مانع لصدقه على الجملة الحالية في قولك مررت الى زيد النحوي و ماجزاء الاحسان الا الاحسان اذ هي فضلة كاشفة

لحقيقة ماتليه من النحوي فيلزم ان لايكون لها محل من الاعراب • و ايضا لايخرج بقيد الفضلة الجملة المفسرة في باب الاشتغال في مثل قولنا قام زيد عمروا يضربه لانها ههنا مفسرة للحال و هي فضلة انتهى فعلى هذا الجملة المفسرة هي الكاشفة لحقيقة ماتليه اعم من ان يكون لها محل اولا و من ان تكون فضلة او غيرها • ثم قال صاحب المغني المفسرة ثلثة اقسام مجردة من حرف التفسير كقوله تعالى ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون فخلقه و ما بعده تفسير بمثل آدم لا باعتبار مايقتضيه ظاهر لفظ الجملة من كونه قدر جسدا من طين ثم كُوّن بل باعتبار المعنى اي ان شان عيسى كشان آدم في الخروج عن مستمر العادة وهو التولد بين ابوين و مقرونة باى كقول الشاعر • مصرع • و ترمينني بالطرف اى انت مذنب • و مقرونة بان نحو فاوحينا اليه ان اصنع الفلك و قولك كتبت اليه ان افعل ان لم يقدر الباء قبل ان • اعلم انه لا يمتنع كون الجمل الانشائية مفسرة بنفسها و يقع ذلك في موضعين احدهما ان يكون المفسر انشاء ايضا نحو احسن الى زيد اعطه الف دينار و الثاني ان يكون مفردا موديا معنى الجملة نحو بلغني عن زيد كلام والله لافعلن كذا • الرابعة المجاب بها القسم نحو والقرآن الحكيم انك لمن المرسلين • الخامسة الواقعة جوابا لشرط غير جازم مطلقا اوجازم و لم يقترن بالفاء و لا باذا الفجائية فالاول جواب لو و لولا ولما و كيف و الثاني جواب ان و ما في معناه نحو ان تقم اقم و ان قمت قمت اما الاول فلظهور الجزم في لفظ الفعل واما الثاني فلان المحكوم بموضعه مابجزم الفعل لا الجملة باسرها كذا ذكر صاحب المغني • وفي التحفة شرحه الحق ان جملة جواب الشرط لا محل لها مطلقا لان كل جملة لاتقع موقع المفرد فلا محل لها و جملة الجواب لا تقع موقع المفرد • السادسة الواقعة صلة لاسم او حرف فالاول نحو جاء الذي ابوه قائم فالذي في موضع رفع و الصلة لامحل لها وقيل للموصول و صلته موضع لانهما ككلمة واحدة و الحق الاول بدليل ظهور الاعراب في نفس الموصول في نحو قوله تعالى ايهم اشد على الرحمن عتيا برفع ايّ و الثاني نحو اعجبني ان قمت او ما قمت اذا قلنا بحرفية ما المصدرية و في هذا النوع يقال الموصول وصلته في موضع كذا لان الموصول حرف فلا اعراب له لا لفظا و لا تقديرا • السابعة التابعة لما لا محل له نحو قام زيد ولم يقم عمرو ان قدرت الواو للعطف دون الحال و لم يثبت عند الجمهور وقوع البيان والبدل جملة كذا ذكر في المغني وقال شارحه قد اجازوا في قوله تعالى و اتقو الذي امدكم بما تعلمون امدكم بانعام و بنين و جنات و عيون ان يكون جملة امدكم الثانية بدلا من جملة امدكم الاولى واجازوا في قول الشاعر • ع • اقول له ارحل لا تقيمن عندنا • ان يكون لا تقيمن بدلا من ارحل ولم ار من انتقد ذلك بانه خلاف مذهب الجمهور فينبغي تحرير النقل في ذلك انتهى كلامه • ثم صاحب المغني لم يتعرض للتاكيد والوصف لظهور امرهما فان التاكيد في الجمل لا خفاء في جوازه نحو زيد قائم زيد قائم و الوصف لاخفاء في امتناعه يشهد بذلك تعريفه • و الجمل التي لها محل من الاعراب ايضا سبع الاولى الواقعة خبرا سواء كان خبر المبتدأ او خبر كان و ان و نحو ذلك

و محلها بحسب اقتضاء العامل من الرفع و النصب * الثانية الواقعة حالا نحو و لاتمنن تستكثر الثالثة الواقعة مفعولا و محلها النصب ان لم تنب عن الفاعل وهذه النيابة مختصة بباب القول نحو ثم يقال هذا الذي كنتم به تكذبون لان الجملة التي يرادبها لفظها تنزل منزلة الاسماء المفردة * قيل و تقع ايضا في الجملة المقرونة بمعلق نحو عُلم اقام زيد * و اجازهولاء وقوع هذه فاعلا و حملوا عليه قوله تعالى و تبين لكم كيف فعلنا بهم و الصواب خلاف ذلك و على قول هولاء فتزاد في الجمل التي لها محل الجملة الواقعة فاعلا * وتقع الجملة مفعولا في ثلثة ابواب احدها باب ظن و علم و ثانيها باب التعليق وذلك غير مختص بباب ظن وعلم بل هوجائزفي كل فعل قلبيّ و لهذا انقسمت هذه الجملة الى ثلثة اقسام الاول ان تكون في موضع مفعول مقيد بالجار نحو او لم يتفكروا ما بصاحبهم من جنة فلينظر ايما ازكى طعاما ويسألون ايان يوم الدين لانه يقال فكرت فيه ونظرت فيه وسألت عنه ولكنها علقت ههنا بالاستفهام عن الوصول في اللفظ الى المفعول وهي من حيث المعنى مطالبة علي معنى ذلك الحرف * و زعم ابن عصفور انه لايعلق فعل غيرعلم و ظن حتى يضمّن معناه وعلى هذا فتكون هذه الجملة سادة مسد مفعولين و الثاني ان تكون في موضع المفعول المصرح نحو عرفت من ابوك لانك تقول عرفت زيدا و الثالث ان تكون في موضع مفعولين نحو و لتعلمن اينا اشد عذابا و ابقى و الثالث باب الحكاية بالقول او بمرادفه * فالاول نحو قال اني عبد الله و هل هي مفعول به او مفعول مطلق نوعيّ فيه مذهبان * و الثاني نوعان ما معه حرف التفسير نحو كتبت اليه ان افعل و الجملة في هذا النوع ليست مفعولا اذ لا محل لها و ما ليس معه حرف التفسير نحو و وصى بها ابراهيم بنيه و يعقوب يابني ان الله اصطفى لكم الدين الآية و الجملة في هذا النوع في محل النصب اتفاقا * فقال الكوفيون النصب بالفعل المذكور * و قال البصريون النصب بقول مقدر هكذا ذكر صاحب المغني و الصواب ترك ذكرما معه حرف التفسير لعدم كونه مفعولا و الكلام فيه كذا في التحفة * فائدة * قد يقع بعد القول جملة محكية ولا عمل للقول فيها نحو اول قولي اني احمد الله بكسر انّ اذ الجملة حينئذ خبر * الرابعة المضاف اليها و محلها الجر ولايضاف الى الجملة الا ثمانية الاول اسماء الزمان ظروفا كانت او اسماء * و الثاني حيث و يختص بذلك عن سائر اسماء المكان و اضافتها الى الجملة لازمة بشرط كونها ظرفا * و الثالث آية بمعنى علامة * و الرابع ذو في قولهم اذهب بذي تسلم و الباء في ذلك ظرفية وذي صفة لزمن محذوف ثم قال الاكثرون هي بمعنى صاحب فالموصوف نكرة اي اذهب في وقت صاحب سلامة * و قيل بمعنى الذي فالموصول معرفة و الجملة صلة ولا محل لها * الخامس لدن و السادس ريث و السابع قول و الثامن قائل * الخامسة الواقعة بعد الفاء جوابا لشرط جازم * السادسة التابعة لمفرد و هي ثلثة انواع الاول المنعوت بها نحو من قبل ان ياتي يوم لا بيع فيه الثاني المعطوفة بالحرف نحو زيد منطلق و ابوه ذاهب ان قدرت العطف

على الخبر الثالث المبدلة كقوله ما يقال لك الا ما قد قيل للرسل من قبلك انّ ربك لذو مغفرة وذو عقاب اليم • السابعة التابعة لجملة لها محل و يقع ذلك في باب النسق والبدل خاصة • فالاول نحو زيد قام ابوه و قعد اخوه اذا قدرت العطف على قام ابوه • و الثاني شرطه كونه اوفى من الاولى بتادية المعنى هكذا ذكر صاحب المغني و لعل ترك ذكر التاكيد لشهرة امره و الا ففي الفوائد الضيائية التاكيد اللفظي يجري في الالفاظ كلها اسماء اوافعالا او حروفا اوجملا او مركبات تقييدية او غير ذلك • ثم قال صاحب المغني هذا الذي ذكرته من انحصار الجمل التي لها محل في سبع جار على ما قرروه • و الحق انها تسع والذي اهملوه الجملة المستثناة و الجملة المسند اليها • اما الاولى فنحو لست عليهم بمصيطر الا من تولى و كفر فيعذبه الله قال ابن خروف من مبتدأ و يعذبه الله الخبر والجملة في موضع النصب على الاستثناء المنقطع • و اما الثانية فنحو تسمع بالمعيدي خير من ان تراه اذا لم يقدّر ان تسمع بل قدّر تسمع قائما مقام السماع • فائدة • يقول المعربون الجمل بعد المعارف احوال و بعد النكرات صفات و شرحه ان الجمل الخبرية التي لم تستلزم لها ما قبلها ان كانت مرتبطة بنكرة محضة فهي صفة لها او بمعرفة فهي حال عنها او بغير المحض منهما فهي محتملة لهما و كل ذلك بشرط وجود المقتضي وانتفاء المانع وان شئت التوضيح الوافي فارجع الى المغني •

المجمل في اللغة المجموع و جملة الشيء مجموعه • ومنه اجمل الحساب اذا جمعه • و منه المجمل في مقابلة المفصل في العلمي حاشية شرح هداية الحكمة في الخطبه الفرق بين الاجمال و التفصيل ان المجمل كالمعرف بالفتح ملحوظ بملاحظة واحدة و المفصل كالمعرف بالكسر ملحوظ بملاحظات متعددة كالزحل والمشتري والمريخ والشمس والزهرة و عطارد و القمر بالنسبة الى الكواكب السيارة • والتحقيق ان التفصيل بالنسبة الى الاجمال مجموع الآجزاء ومتى تحقق احدهما تحقق الآخر في ضمنه فهما متحد ان ذاتا مختلفان اعتبارا و ملاحظة انتهى • والمجمل في عرف الاصوليين هو ماخفي المراد منه بنفس اللفظ خفاء لا يدرك بالعقل بل ببيان من المجمل سواء كان ذلك لتزاحم المعاني المتساوية الاقدام كالمشترك او لغرابة اللفظ و توحشه من غير اشتراك فيه كالهلوع اوباعتبار ابهام المتكلم الكلام كانتقاله من معناه الظاهر الى ماهو غير معلوم كالصلوٰة والزكوٰة والربوا فان المجمل انواع ثلثة نوع لايفهم معناه لغة كالهلوع قبل التفسير و نوع معناه معلوم لغة لكنه ليس بمراد كالربوا و الصلوٰة و نوع معناه معلوم لغة الا انه متعدد لغة كالمشترك ففي القسم الاخير خفي المراد باعتبار الوضع وفي الاولين باعتبار غرابة اللفظ وابهام المتكلم • فقولهم ماخفي المراد منه بمنزلة الجنس يشمل المجمل و المشكل و المتشابه و الخفي • و قولهم بنفس اللفظ يخرج الخفي فان خفاءه بعارض • والقيد الاخير يخرج المشكل اذ يدرك المراد منه بالعقل و كذا المتشابه اذ لاطريق الى درك المراد منه اذ لايدرك عقلا ولا نقلا وهذا هو المراد مما ذكره فخر الاسلام من ان المجمل ما ازدحمت فيه المعاني

و اشتبه المراد به اشتباها لا يدرك المراد الا ببيان من جهة المجمل فانه اراد بالمعنى مفهوم اللفظ و بازدحامها تواردها على اللفظ من غير رجحان لاحدها على الآخر • و قيل ما ازدحمت فيه المعاني قيد زائد اذ يكفيه ان يقول هو ما اشتبه المراد الى آخره و لذا قال شمس الائمة رح هو لفظ لايفهم المراد منه الا باستفسار المجمل • و قال القاضي الامام هو الذي لا يعقل معناه اصلا و لكنه احتمل البيان • و قال آخر هو ما لايمكن العمل الا ببيان يقترن به هكذا يستفاد من كشف البزدوي و التلويح • وفي بعض كتب الحنفية هو ما لايوقف على المراد منه الا ببيان غير اجتهادي • فقيد ما لايوقف كالجنس يتناول المجمل و المتشابه • وبقيد الا ببيان خرج المتشابه فانه لا يرجى بيانه • و بقيد غير اجتهادي خرج المشترك فانه يجوز تاويله بالاجتهاد و النظر في القرائن و ماخذ الاشتقاق • و كذا خرج ما اريد مجازه للنظر في الوضع و العلاقة و العلامات و تبين بهذا ان قول بعض اصحابنا الحنفية ان المشترك نوع من المجمل فيه نظر لعدم انطباق حد المجمل عليه و نقيض المجمل المبين انتهى ما حاصله • وقال بعض الشارحين وفي اخراج المشترك مطلقا عن المجمل نظر كما في ادخاله فيه مطلقا نظر لان من افراد المشترك ما لا يمكن الاطلاع عليه بالاجتهاد اصلا فيكون من قبيل المجمل البتة لصدق حده عليه قطعا و من افراده ما يمكن الاطلاع عليه بالاجتهاد فلايكون من قبيل المجمل • و مثال المشترك الذي هو من المجمل ما اذا اوصى لمواليه وله موال اعلى و اسفل ومات من غير بيان حيث تبطل الوصية بعدم المرجح انتهى • اعلم ان هذا الذي ذكر انما هو مذهب الحنفية فانهم قالو المجمل و المشكل و الخفي و المتشابه الفاظ متباينة لايصدق احدها على الآخر منها ولذا وقع في التلويح اذا خفي المراد من اللفظ فخفاؤه اما لنفس اللفظ او لعارض الثاني يسمى خفيا و الاول اما ان يدرك المراد منه بالعقل اولا الاول يسمى مشكلا والثاني اما ان يدرك المراد بالنقل اولا يدرك اصلا الاول يسمى مجملا والثاني متشابها فهذه الاقسام متباينة قطعا بلاخلاف بخلاف الظاهر و النص و المفسر و المحكم فانها اختلف فيها فقيل بتباينها وقيل بتغايرها انتهى • و اما الشافعي رحمه الله تعالى فلم يفرق بينها بل اطلق على الجميع لفظ المجمل ولا يجوز عنده تفسير المتشابه بالتفسير الذي فسر به الحنفية اذ يجوز عنده تاويل المتشابه فلا يجوز عنده تفسيره بتفسيرهم ويدل على ماذكرنا ما وقع في الاتقان ان المجمل مالم تتضح دلالته وهو واقع في القرآن خلافا لداوٗد الظاهري وفي جواز بقائه مجملا اقوال اصحها لا يبقى المكلف بالعمل به بخلاف غيره • ثم قال اختلف في آيات هل هي من قبيل المجمل ام لا منها احل الله البيع و حرم الربوا قيل انها مجملة لان الربوا هو الزيادة و ما من بيع الا وفيه زيادة افتقر الى بيان ما يحل وما يحرم وقيل لا لان البيع منقول شرعا فحمل على عمومه ما لم يقم دليل التخصيص • و قال الماوردي للشافعي في هذه الآية اربعة اقوال القول الاول انها عامة فان لفظها لفظ عموم يتناول كل بيع ويقتضي اباحة كل بيع الا ما خصه الدليل و هذا القول اصحها عند الشافعي و اصحابه لانه صلى الله عليه و آله وسلم نهى عن بيوع كانوا يعتادونها ولم يبين الجائز فدل

على ان الآية تناولت اباحة جميع البيوع الا ماخص منها فبين صلى الله عليه وآله وسلم المخصوص وقال فعلى هذا في العموم قولان احدهما انه عموم اريد به العموم و ان دخل التخصيص وثانيهما انه عموم اريد به الخصوص قال والفرق بينهما ان البيان في الثاني متقدم على اللفظ وفي الاول متاخر عنه مقترن به قال و على القولين يجوز الاستدلال بالآية في المسائل المختلف فيها مالم يقم دليل تخصيص والقول الثاني انها مجملة لايعقل منها صحة بيع من فساده الا ببيان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال ثم هي مجملة بنفسها ام بعارض مانهي عنه من البيوع وجهان و هل الاجمال في المعنى المراد دون لفظها لان البيع لفظه اسم لغوي معناه معقول لكن لما قام بازائه من السنة ما يعارضه تدافع العمومان و لم يتعين المراد الا ببيان السنة فصار مجملا لذلك دون اللفظ او في اللفظ ايضا لانه لمالم يكن المراد منه ماوقع عليه الاسم وكانت له شرائط غير معقولة في اللغة كان مشكلا ايضا هو وجهان قال وعلى الوجهين لايجوز الاستدلال بها على صحة بيع وفساده وان دلت على صحة البيع من اصله قال و هذا هو الفرق بين العموم و المجمل حيث جاز الاستدلال بظاهر العموم ولم يجز الاستدلال بظاهر المجمل والقول الثالث انها عامة مجملة معا و اختلف في وجه ذلك على اوجه احدها ان العموم في اللفظ و الاجمال في المعنى الثاني ان العموم في و احل الله البيع و الاجمال في وحرم الربوا الثالث انه كان مجملا فلما بينه النبي صلى الله عليه وآله و سلم صار عاما فيكون داخلا في المجمل قبل البيان وفي العموم بعد البيان فعلى هذا يجوز الاستدلال بظاهرها في البيوع المختلف فيها و القول الرابع انها تناولت بيعا معهودا و نزلت بعد ان احل النبي صلى الله عليه وآله و سلم بيوعا وحرم بيوعا فاللام للعهد فعلى هذا لا يجوز الاستدلال بظاهرها انتهى كلام الاتقان ● تنبيه ● فهم من كلام الحنفية ان المجمل هو اللفظ الموضوع وهو ظاهر و فهم مما وقع في الاتقان ان المجمل يتناول الفعل ايضا و يويده ما في العضدي و حاشيته للسعد التفتازاني ما حاصلهما ان المجمل مالم يتضح دلالته اي ماله دلالة غير واضحة فخرج المهمل اذ ليس له دلالة على المعنى اصلا و هو يتناول القول و الفعل و المشترك و المتواطي فان الفعل قد يكون مجملا كالقيام من الركعة الثانية من غير تشهد فانه محتمل للجواز و للسهو فكان مجملا بينهما ● و اما من عرفه بانه اللفظ الذي لايفهم منه عند الاطلاق شيئ فقد عرف المجمل الذي هو من اقسام المتن الذي هو لفظ و لا يرد المهمل اذ المتن هو اللفظ الموضوع و اراد بالشيئ المعنى اللغوي اي ما يمكن ان يعلم و يخبر به لا الموجود فلايرد ان المستحيل على هذا ينبغي ان يكون مجملا لان المفهوم منه ليس بشيئ مع انه ليس بمجمل لوضوح مفهومه و المراد بتفهم الشيئ فهمه على انه مراد لامجرد الخطور بالبال فلا يرد ان التعريف غير منعكس لجواز ان يفهم من المجمل احد محامله لا بعينه كما في المشترك انتهى ● و في ظاهر هذا الكلام دلالة ايضا على عدم التفرقة بينه و بين الخفي و المشكل و المتشابه ● فائدة ● قد يسمى المجمل بالمبهم ايضا يدل عليه ما وقع في الاتقان من انه قال ابن الحصار من الناس من جعل المجمل و المحتمل

بازاء شيئ واحد قال و الصواب ان المجمل اللفظ الذي لا يفهم منه المراد و المحتمل اللفظ الواقع بالوضع الاول على معنيين فصاعدا سواء كان حقيقة في كلها او بعضها قال فالفرق بينهما ان المحتمل يدل على امور معروفة و اللفظ المشترک متردد بينها والمجمل لا يدل على امر معروف مع القطع بان الشارع لم يفوض لاحد بيان المجمل بخلاف المحتمل ● فائدة ● للاجمال اسباب منها الاشتراك و منها الحذف نحو و ترغبون ان تنكحوهن يحتمل في و عن و منها اختلاف المرجع نحو ضرب زيد عمرا فضربته و منها احتمال العطف و الاستيناف كقوله تعالى الا الله و الراسخون في العلم يقولون آمنابه ومنها غرابة اللفظ و منها عدم كثرة الاستعمال الآن نحو يلقون السمع اي يسمعون فاصبح يقلب كفيه اي نادما و منها التقديم و التاخير كقوله تعالى يسألونك كانك حفي عنها اي يسألونک عنها كانک حفي و منها قلب المنقول نحو طور سينين اي سينا و منها التكرير القاطع لوصل الكلام في الظاهر نحو للذين استضعفوا لمن آمن منهم كذا في الاتقان ●

الجمل الكبير عبارتست از اعداد حروف بحساب ابجد يفهم هكذا من بعض رسائل الجفر ● و در هفت اقليم احمد رازي آرد و مراد از جمل صغير حساب ابجد است و مراد از جمل كبير آنست كه حروف را ملفوظي اعتبار نمايند زيراكه عبارت است ازآنكه حرف اول ساقط گردانيده مابقی را كه بينات آنست بحساب جمل صغير اعتبار نمايند انتهى كلامه ● و في لطائف اللغات حساب جمل بدو طريق است صغير و كبير آنچه متعارف است آنرا صغير گويند و كبير آنست كه با بينات حساب كنند ● وفي المنتخب الجمل بضم جيم و تشديد ميم مفتوحه حساب ابجد و بتخفيف نيز آمده چنانكه مشهور است ●

الجهل بالفتح و سكون الهاء في اللغة نا دانستن و ناداني على ما في المنتخب ● و عند المتكلمين يطلق بالاشتراک على معنيين الاول الجهل البسيط و هو عدم العلم عما من شانه ان يكون عالما فلا يكون ضدا للعلم بل متقابلا له تقابل العدم و الملكة ● و يقرب منه السهو و كانه جهل بسيط سببه عدم استثبات التصور حتى اذا نُبه الساهي ادنى تنبيه تنبّه ● وكذا الغفلة و الذهول و الجهل البسيط بعد العلم يسمى نسيانا قال الآمدي ان الذهول و الغفلة و النسيان عبارات مختلفة لكن يقرب ان تكون معانيها متحدة و كلها مضادة للعلم بمعنى انه يستحيل اجتماعها معه قال و الجهل البسيط يمتنع اجتماعه مع العلم لذاتيهما فيكون ضدا له و ان لم يكن صفة اثبات ● و ليس الجهل البسيط ضدا للجهل المركب و لا الشک و لا الظن و لا النظر بل يجامع كلا منها لكنه يضاد النوم و الغفلة و الموت لانه عدم عما من شانه ان يقوم به العلم و ذلک غير متصور في حالة النوم و اخواته ● و اما العلم فانه يضاد جميع هذه الامور المذكورة و الثاني الجهل المركب و هو عبارة عن اعتقاد جازم غير مطابق سواء كان مستندا الى شبهة او تقليد فليس الثبات معتبرا في الجهل المركب كما هو المشهور في الكتب و انما سمي مركبا لانه يعتقد الشيئ على خلاف ما هو عليه فهذا جهل بذلک الشيئ و يعتقد انه يعتقده على ما هو

عليه فهذا جهل آخر قد تركبا معا و هو ضد للعلم لصدق حد الضدين عليهما فان الضدين معنيان وجوديان يستحيل اجتماعهما في محل واحد و بينهما غاية الخلاف ايضا • و قالت المعتزلة اي كثير منهم هو مماثل للعلم فامتناع الاجتماع بينهما للمماثلة لا للمضادة كذا في شرح المواقف • وفي شرح التجريد في مبحث العلم الجهل يطلق على معنيين احدهما يسمى جهلا بسيطا و هو عدم العلم او الاعتقاد عما من شانه ان يكون عالما او معتقدا و بهذا المعنى يقابل العلم و الاعتقاد مقابلة العدم و الملكة و ثانيهما يسمى جهلا مركبا و هو اعتقاد الشيء على خلاف ما اعتقد عليه اعتقادا جازما سواء كان مستندا الى شبهة او تقليد و هو بهذا المعنى قسم من الاعتقاد بالمعنى الاعم •

المجهول و هو ما ليس بمعلوم قال السيد السند في حاشية شرح المطالع الاعدام المضافة انما تتمايز بملكاتها و لا تنقسم الا باقسامها فكما ان المعلوم ينقسم الى معلوم تصوري ومعلوم تصديقي كذلك ينقسم المجهول الى مجهول تصوري اي مجهول اذا ادرک کان ادراكه تصورا و الى مجهول تصديقي اي مجهول اذ ادرك كان ادراكه تصديقا و المجهول المطلق اي من جميع الوجوه لايمكن الحكم عليه و تحقيقه يطلب من شرح المطالع و حواشيه • ثم المجهول كما يطلق على ما عرفت كذلک يطلق على معان آخر • منها الفعل الذي ترک فاعله و اقيم مفعوله مقام فاعله و يسمى فعل ما لم يسم فاعله ايضا كضُرِبَ و يُضرَبُ و يقابله المعلوم و المعروف كضرب و يضرب و هذا مصطلح النحاة و الصرفيين • و منها ما هو مصطلح بلغاء الفرس در جامع الصنائع گوید مجهول حرفیست که درگفتن ساکن بود و در وزن متحرک چون سین اراسته و خواسته و خاء ساخته و پرداخته انتهى • و نیز اهل فرس مجهول را اطلاق میکنند بر واو و یا که ساکن باشند و حرکت ماقبل مجانس ایشان باشد و در خواندن نا تمام باشند چون واو بوسه و یای تیشه و اگر درخواندن نا تمام نباشند معروف نامند چون واو بود و یاء تیر ودرجهان گیری این اصطلاح بسیار جا واقع شده • و بعبارت دیگر معروف آنست که ضمهٔ ماقبل واو وکسرهٔ ماقبل یارا اشباع کنند و مجهول آنست که اشباع نکنند بجهت آنکه یای مجهول بدان ماند که در اصل الف بوده باشد و بواسطهٔ اماله یا شده باشد و این یارا با کلمات عربی که امالهٔ آن در فارسي مشهور است قافیه کنند چون لفظ حبیب و شکیب بدانکه معروف و مجهول فی الحقیقت صفت حرکت ماقبل واو و یا است و واو و یا را که مجهول و معروف میگویند باعتبار حرکت ما قبل است كذا في منتخب تكميل الصناعة • ومنها ما هو مصطلح المحدثين و الاصوليين و هو الراوي الذي لا يعرف هو او لا يعرف فيه تعديل و لا تجريح معين و يقابله المعروف • قالوا سبب جهالة الراوي امران احدهما ان الراوي قد تكثر نعوته من اسم او كنية او لقب او صفة او حرفة او نسب فيشتهر بشيء منها فيذكر بغير ما اشتهر به لغرض ما فيظن انه آخر فيحصل الجهل و ثانيهما ان الراوي قد يكون مقلا

من الحديث فلا يكثر الاخذ عنه فان لم يسم الراوي بان يقول اخبرني فلان او رجل سُمي مبهما و ان سمي الراوي و انفرد راو و احد بالرواية عنه فهو مجهول العين و بهذا عرف ابن عبد البر • و قال الخطيب مجهول العين هو كل من لم يعرفه العلماء و لم يعرف حديثه الا من جهة راو و احد • و اعترض عليه بان البخاري و مسلما قد خرّجا عن مرداس و لم يخرّج عنه غير قيس بن ابي جازم فدل على خروجه من الجهالة رواية و احد • و اجيب بان مرداس صحابي و الصحابة كلهم عدول فلا يضر الجهل باعيانهم وبان الخطيب يشترط في الجهالة عدم معرفة العلماء و هو مشهور عند اهل العلم • و ان روى عنه اثنان فصاعدا و لم يوثق فهو مجهول الحال لان جهالة العين ارتفعت برواية اثنين الا انه ما لم يوثق به يبقى مجهول الحال و يسمى بالمستور ايضا و هو على قسمين مجهول العدالة ظاهرا و باطنا و مجهول العدالة باطنا فقط و ابن الصلاح و غيره سمى القسم الاخير بالمستور كذا في شرح النخبة و شرحه و يويده ما في خلاصة الخلاصة المجهول ثلثة اقسام الاول المجهول ظاهرا و باطنا و الثاني المجهول باطنا هو المستور و الثالث المجهول هو عند المحدثين كمن لم يعرف حديثه الامن راو و احد •

مجهول النسب و هو في الشرع شخص جهل نسبه في البلدة التي هو فيها كما في القنية • و قيل ما جهل نسبه في بلد تولد فيه و ان عرف نسبه فيه فهو معروف النسب كما في عتاق الكفاية كذا في جامع الرموز في كتاب الاقرار •

المجهولية هي فرقة من الخوارج العجاردة مذهبهم كمذهب الخازمية الا انهم قالوا معرفة الله تكفي ببعض اسمائه فمن عرفه كذلك فهو عارف به مومن و فعل العبد مخلوق له •

الجاهلية هو الزمان الذي قبل البعثة • و قيل ما قبل فتح مكة كذا في شرح شرح النخبة في تعريف المخضرمين في بيان الحديث المرفوع و الموقوف و المقطوع •

تجاهل العارف هو عند اهل البديع من المحسنات المعنوية تعريفه كما سماه السكاكي سوق المعلوم مساق غيره لنكتة قال السكاكي لا احب تسميته بالتجاهل لوروده في كلام الله تعالى و النكتة كالتحقير في قوله تعالى حكاية عن الكفار هل ندلكم على رجل ينبئكم اذا مزقتم كل ممزق الآية يعنون محمدا صلى الله عليه وآله وسلم كان لم يكونوا يعرفون منه الا انه رجل مّا و هو عندهم اظهر من الشمس و كالتعريض نحو انا او اياكم لعلى هدًى او في ضلال مبين و كغير ذلك من الاعتبارات كذا في المطول و مثاله في الكلام الفارسي هذا البيت • بيت • روزگار آشفة تر يا زلف تو يا كار من • ذره كمتر يا دهانت يا دل غمخوار من •

المتجاهلية و آن فرقه ايست از متصوفه مبطله كه لباس فاسقانه پوشند و افعال فساق كنند و گويند مراد ما دفع ريا است و اين همه عين ضلالت است كذا في توضيح المذاهب •

فصل الميم * الجذام بالضم و الذال المعجمة المخففة مشتق من الجذم و هو القطع و هي علة

ردية تحدث من انتشار المرة السوداء في البدن كله فيفسد مزاج الاعضاء و يتغير هيئاتها و ربما يتفرق في آخرها اتصالها • قال القرشي السوداء اذا انتشرت في البدن كله فان عفنت او جبت حمى الربع و ان اندفعت الى الجلد او جبت اليرقان الاسود و ان تراكمت او جبت الجذام كذا في بحر الجواهر •

الجرم بالكسر و سكون الراء المهملة هو الجسم الا ان اكثر استعماله في الاجسام الفلكية • و قال السيد السند في شرح الملخص الجرم هو الجسم و قد يخص بالفلكيات انتهى و الاجرام الجمع •

الاجرام الاثيرية هي الاجسام الفلكية مع ما فيها و تسمى عالما علويا ايضا كذا ذكر الفاضل العلي البرجندي في بعض تصانيفه • و جرم الكوكب يطلق ايضا على نوره في الفلك و يجيء مشروحا في لفظ الاتصال في فصل اللام من باب الواو و يسمى نصف الجرم ايضا فان جرم الشمس مثلا خمسة عشر درجة مما قبلها و كذا مما بعدها و لاشك انه نصف لمجموع مما قبلها و مما بعدها كذا في كفاية التعليم •

الجرسام بالفتح هو البرسام كذا في بحر الجواهر و قد سبق في فصل الميم من باب الباء الموحدة •

الجسم بالكسر و سكون السين المهملة في اللغة تن و هر چيز عظيم خلقت كما في المنتخب • و عند اهل الرمل اسم لعنصر الارض و آن هشت خانه اند چنانكه در لفظ مطلوب در فصل باي موحده از باب طاي مهمله مذكور خواهد شد پس خانه آنكيس را جسم اول گويند تا خانه عتبة الداخل كه جسم هفتم است •

و عند الحكماء يطلق بالاشتراك اللفظي على معنيين احدهما ما يسمى جسما طبيعيا لكونه يبحث عنه في العلم الطبيعي و عرف بانه جوهر يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا قائمة • و انما اعتبر في حده الفرض دون الوجود لان الابعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة ربما لم تكن موجودة فيه بالفعل كما في الكرة و الاسطوانة و المخروط المستديرين و ان كانت موجودة فيه بالفعل كما في المكعب مثلا فليست جسميته باعتبار تلك الابعاد الموجودة فيه لانها قد تزول مع بقاء الجسمية الطبعية بعينها • واكتفى بامكان الفرض لان مناط الجسمية ليس هو فرض الابعاد بالفعل حتى يخرج الجسم عن كونه جسما طبعيا لعدم فرض الابعاد فيه بل مناطها مجرد امكان الفرض سواء فرض او لم يفرض • و لا يرد الجواهر المجردة لانا لانسلم انه يمكن فرض الابعاد فيها بل الفرض محال كالمفروض على قياس ما قيل في الجزئي و الكلي •

و تصوير فرض الابعاد المتقاطعة ان تفرض في الجسم بعدا ما كيف اتفق و هو الطول ثم بعدا آخر في اي جهة شئت من الجهتين الباقيتين مقاطعا له بقائمة و هو العرض ثم بعدا ثالثا مقاطعا لهما على زوايا قائمة و هو العمق و هذا البعد الثالث لا يوجد في السطح فانه يمكن ان يفرض فيه بعدان متقاطعان على قوائم ولايمكن ان يفرض فيه بعد ثالث مقاطع للاولين الا على حادة و منفرجة • و ليس قيد التقاطع على زوايا قوائم لاخراج السطح كما توهمه بعضهم لان السطح عرض فخرج بقيد الجوهر بل لاجل ان يكون القابل للابعاد الثلثة خاصة للجسم فانه بدون هذا القيد لا يكون خاصة له • فان قيل كيف يكون

خاصة للجسم الطبعي مع ان التعليمي مشارك له فيه * أجيب بان الجسم الطبعي تعرض له الابعاد الثلثة المتقاطعة على قوائم فتكون خاصة له و التعليمي غير خارج عنه تلك الا بعاد الثلثة لانها مقومة له * و بالجملة فهذا حد رسمي للجسم لاحد ذاتي سواء قلنا ان الجوهر جنس للجواهر او لازم لها لان القابل للابعاد الثلثة الى آخره من اللوازم الخاصة لا من الذاتيات لانه اما امر عدمي فلا يصلح ان يكون فصلا ذاتيا للجسم الذي هو من الحقائق الخارجية و اما وجودي ولا شك في قيامه بالجسم فيكون عرضا و العرض لا يقوم الجوهر فلا يصح كونه فصلا ايضا كيف و الجسم معلوم بداهة لا بمعنى انه محسوس صرف لان ادراك الحواس مختص بسطوحه و ظواهره بل بمعنى ان الحس ادرك بعض اعراضه كسطحه وهو من مقولة الكم و لونه وهو من مقولة الكيف و ادي ذلك الى العقل فحكم العقل بعد ذلك بوجود ذات الجسم حكما ضروريا غير مفتقر الى تركيب قياسي * ان قيل هذا الحد صادق على الهيولى التي هي جزء الجسم المطلق لكونها قابلة للابعاد * قلنا ليست قابلة لها بالذات بل بواسطة الصورة الجسمية و المتبادر من الحد امكان فرض الابعاد نظرا الى ذات الجوهر فلا يتناول ما يكون بواسطة * فان قلت فالحد صادق على الصورة الجسمية فقط * قلنا لاباس بذلك لان الجسم في بادى الراي هو هذا الجوهر الممتد في الجهات اعني الصورة الجسمية * و اما ان هذا الجوهر قائم بجوهر آخر فمما لا يثبت الا بانظار دقيقة في احوال هذا الجوهر الممتد المعلوم وجوده بالضرورة فالمقصود ههنا تعريفه * و ثانيهما ما يسمى جسما تعليميا اذ يبحث عنه في العلوم التعليمية اي الرياضية و يسمى ثخنا ايضا كما سبق في باب الثاء المثلثة و عرفوه بانه كم قابل للابعاد الثلثة المتقاطعة على الزوايا القائمة * و القيد الاخير للاحتراز عن السطح لدخوله في الجنس الذي هو الكم * قيل الفرق بين الطبيعي و التعليمي ظاهر فان الشمعة الواحدة مثلا يمكن تشكيلها باشكال مختلفة تختلف مساحة سطوحها فيتعدد الجسم التعليمي * و اما الجسم الطبيعي ففي جميع الاشكال امر واحد ولو اريد جمع المعنيين في رسم يقال هو القابل لفرض الابعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة ولا يذكر الجوهر ولا الكم * **التقسيم** * الحكماء قسموا الجسم الطبيعي تارة الى مركب يتالف من اجسام مختلفة الحقائق كالحيوان و الى بسيط وهو ما لايتالف منها كالماء و قسموا المركب الى تام و غير تام و البسيط الى فلكي و عنصري و تارة الى مولف يتركب من الاجسام سواء كانت مختلفة كالحيوان او غير مختلفة كالسرير المركب من القطع الخشبية المتشابهة في الماهية والى مفرد لا يتركب منها * قال في العلمي حاشية شرح هداية الحكمة و النسبة بين هذه الاقسام ان المركب مباين للبسيط الذي هو اعم مطلقا من المفرد اذ ما لا يتركب من اجسام مختلفة الحقائق قد لا يتركب من اجسام اصلا و قد يتركب من اجسام غير مختلفة الحقائق * و بالجملة فالمركب مباين للبسيط و للمفرد ايضا فان مباين الاعم مباين الاخص

والمركب اخص مطلقا من المولف اذكل مايتركب من اجسام مختلفة الحقائق مولف من الاجسام بلاعكس كلي والبسيط اعم من وجه من المولف لتصادقهما في الماء مثلا وتفارقهما في المفرد المباين للمولف وفي المركب * واما عند المتكلمين فعند الاشاعرة منهم هو المتحيز القابل للقسمة في جهة واحدة او اكثر فاقل ما يتركب منه الجسم جوهران فردان اي مجموعهما لا كلو احد منهما * وقال القاضي الجسم هو كلواحد من الجوهرين لان الجسم هو الذي قام به التاليف اتفاقا والتاليف عرض لا يقوم بجزئين على اصول اصحابنا لامتناع قيام العرض الواحد الشخصي بالكثير فوجب ان يقوم بكل من الجوهرين المولفين على حدة فهما جسمان لا جسم واحد وليس هذا نزاعا لفظيا راجعا الى ان لفظ الجسم يطلق على ماهو مولف في نفسه اي فيمابين اجزائه الداخلة فيه او يطلق على ماهو مولف مع غيره كما توهمه الآمدي بل هو نزاع في امر معنوي هو انه هل يوجد ثمه اي في الجسم امر موجود غير الاجزاء هوالا تصال والتاليف كما يثبته المعتزلة او لايوجد فجمهور الاشاعرة ذهبوا الى الاول فقالوا الجسم هو مجموع الجزئين والقاضي الى الثاني فحكم ان كلو احد منهما جسم وقالت المعتزلة الجسم هو الطويل العريض العميق واعترض عليه الحكماء بان الجسم ليس جسما بما فيه من الابعاد بالفعل وايضا اذا اخذ نا شمعة وجعلنا طولها شبرا وعرضها شبرا ثم جعلنا طولها ذراعا وعرضها اصبعين مثلا فقد زال ما كان وجسميتها باقية بعينها وهذا غير وارد لانه مبني على اثبات الكمية المتصلة * واما على الجزء وتركب الجسم منه كما هو مذهب المتكلمين فلم يحدث في الشمعة شيئ لم يكن ولم يزل عنها شيئ قد كان بل انقلب الاجزاء الموجودة من الطول الى العرض او بالعكس * اونقول المراد انه يمكن ان يفرض فيه طول وعرض وعمق كما يقال الجسم هو المنقسم والمراد قبوله للقسمة * ثم اختلف المعتزلة بعد اتفاقهم على ذلك الحد في اقل مايتركب منه الجسم من الجواهرالفردة فقال النظام لايتالف الجسم الا من اجزاء غيرمتناهية وقال الجبائي يتالف الجسم من اجزاء ثمانية بان يوضع جزء ان فيحصل الطول وجزء ان آخران على جنبه فيحصل العرض واربعة اخرى فوق تلك الاربعة فيحصل العمق وقال العلاف من ستة بان يوضع ثلثة على ثلثة والحق انه يمكن من اربعة اجزاء بان يوضع جزء ان وبجنب احدهما ثالث وفوقه جزء آخر وبذلك يتحصل الابعاد الثلثة وعلى جميع التقادير فالمركب من جزئين او ثلثة ليس جوهرا فردا ولاجسما عندهم سواء جوزوا التاليف ام لا وبالجملة فالمنقسم في جهة واحدة يسمونه خطا وفي جهتين سطحا وهما واسطتان بين الجوهر الفرد والجسم عند هم وداخلتان في الجسم عند الاشاعرة والنزاع لفظي وقيل معنوي * ووجه التطبيق بين القولين على ما ذكره المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المطالع ان المراد ان ما يسميه كل احد بالجسم ويطلقه هل يكفي في حصوله الانقسام مطلقا او الانقسام في الجهات الثلث فالنزاع لفظي بمعنى انه نزاع في ما يطلق

عليه لفظ الجسم و ليس لفظيا بمعنى ان يكون النزاع راجعا الى مجرد اللفظ والاصطلاح لا في المعنى انتهى • و ما عرفه به بعض المتكلمين كقول الصالحية من المعتزلة الجسم هو القائم بنفسه وقول بعض الكرامية هو الموجود و قول هشام هو الشيئ فباطل لانتقاض الاول بالباري تعالى و الجوهر الفرد و انتقاض الثاني بهما و بالعرض ايضا و انتقاض الثالث بالثلثة ايضا على ان هذه الاقول لا يساعد عليها اللغة فانه يقال زيد اجسم من عمرو اي اكثر ضخامة و انبساط ابعاد و تاليف اجزاء • فلفظ الجسم بحسب اللغة ينبئ عن التركيب و التاليف و ليس في هذه الاقوال انباء عن ذلك • و اما ما ذهب اليه النجار و النظام من المعتزلة من ان الجسم مجموع اعراض مجتمعة و ان الجواهر مطلقا اعراض مجتمعة فبطلانه اظهر • فائدة • قال المتكلمون الاجسام متجانسة بالذات اي متوافقة الحقيقة لتركبها من الجواهر الفردة و انها متماثلة لا اختلاف فيها و انما يعرض الاختلاف لافي ذاتها بل بما يحصل فيها من الاعراض بفعل القادر المختار هذا ما قد اجمعوا عليه الا النظام فانه يجعل الاجسام نفس الاعراض و الاعراض مختلفة بالحقيقة فيكون الاجسام على رائه ايضا كذلك وقال الحكماء بانها مختلفة الماهيات • فائدة • الجسم المركب لاشك في ان اجزائه المختلفة موجودة فيه بالفعل و متناهية • و اما الجسم البسيط فقد اختلف فيه فذهب جمهور الحكماء الى انه غير متالف من اجزاء بالفعل بل بالقوة فانه متصل واحد في نفسه كما هو عند الحس لكنه قابل لانقسامات غير متناهية على معنى انه لاتنتهي القسمة الى حد لا يكون قابلا للقسمة و هذا كقول المتكلمين ان الله تعالى قادر على المقدورات الغير المتناهية مع قولهم بان حدوث ما لانهاية محال فكما ان مراد هم ان قادريته تعالى لاتنتهي الى حد الا ويصح منه الايجاد بعد ذلك فكذلك الجسم لايتناهى في القسمة الى حد الا و يتميز فيه طرف عن طرف فيكون قابلا للقسمة الوهمية • و ذهب بعض قدماء الحكماء و اكثر المتكلمين من المحدثين الى انه مركب من اجزاء لاتتجزى موجودة فيه بالفعل متناهية • و ذهب بعض قدماء الحكماء كانكسافراطيس و النظام من المعتزلة الى انه مولف من اجزاء لاتتجزى موجودة بالفعل غير متناهية • و ذهب بعض كمحمد الشهرستاني و الرازي الى انه متصل واحد في نفسه كما هو عند الحس قابل لانقسامات متناهية • و ذهب ديمقراطيس و اصحابه الى انه مركب من بسائط صغار متشابهة الطبع كلواحد منها لاينقسم فكا اي بالفعل بل وهما و نحوه و تالفها انما يكون بالتماس و التجاور لا بالتداخل كما هو مذهب المتكلمين • و ذهب بعض القدماء من الحكماء الى انه مولف من اجزاء موجودة بالفعل متناهية قابلة للانقسام كالخطوط و هو مذهب ابي البركات البغدادي فانهم ذهبوا الى تركب الجسم من السطوح و السطوح من الخطوط و الخطوط من النقط • فائدة • اختلف في حدوث الاجسام و قدمها فقال المليون كلهم من المسلمين و اليهود و النصارى و المجوس الى انها محدثة بذواتها و صفاتها و هو الحق • و ذهب

ارسطو و من تبعه كا لفارابي و ابن‌سينا الى انها قديمة بذواتها و صفاتها قالوا الاجسام اما فلكيات او عنصريات اما الفلكيات فانها قديمة بموادها و صورها الجسمية والنوعية و اعراضها المعينة من الاشكال و المقادير الا الحركات و الاوضاع المشخصة فانها حادثة قطعا • و اما مطلق الحركة و الوضع فقديمة ايضا و اما العنصريات فقديمة بموادها و بصورها الجسمية بنوعها لان المادة لا تخلو عن الصورة الجسمية التي هي طبيعة واحدة نوعية لاتختلف الا باموركخارجة عن حقيقتها فيكون نوعها مستمر الوجود بتعاقب افرادها ازلا و ابدا و قديمة بصورها النوعية بجنسها لان مادتها لايجوز خلوها عن صورها النوعية باسرها بل لابد ان تكون معها واحدة منها لكن هذه متشاركة في جنسها دون ماهيتها النوعية فيكون جنسها مستمر الوجود بتعاقب انواعها نعم الصورة المشخصة فيهما اي في الصورة الجسمية و النوعية والاعراض المختصة المعينة محدثة ولا امتناع في حدوث بعض الصور النوعية • و ذهب من تقدم ارسطو من الحكماء الى انها قديمة بذواتها محدثة بصفاتها و هولاء قد اختلفوا في تلك الذوات القديمة فمنهم من قال انه جسم و اختلف فيه فقيل انه الماء و منه ابداع الجواهر كلها من السماء و الارض و ما بينهما وقيل الارض و حصل البواقي بالتلطيف و قيل النار و حصل البواقي بالتكثيف و قيل البخار و حصلت العناصر بعضها بالتلطيف و بعضها بالتكثيف و قيل الخليط من كل شيئ لحم و خبز و غير ذلك فاذا اجتمع من جنس منها شيئ له قدر محسوس ظن انه قد حدث و لم يحدث انما حدث الصورة التي اوجبها الاجتماع و يجيئ في لفظ العنصر ايضا في فصل الراء من باب العين المهملتين و منهم من قال انه ليس بجسم و اختلف فيه ما هو فقالت الثنوية من المجوس النور و الظلمة و تولد العالم من امتزاجهما و قال الحرمانيون منهم القائلون بالقدماء الخمسة النفس و الهيولى و قد عشقت النفس بالهيولى لتوقف كمالاتها على الهيولى فحصل من اختلاطها المكونات و قيل هي الوحدة فانها تحيزت و صارت نقطا و اجتمت النقط خطا و الخطوط سطحا و السطوح جسما • و قد يقال اكثر هذه الكلمات رموز لايفهم من ظواهرها مقاصدهم • و ذهب جالينوس الى التوقف حكي انه قال في مرضه الذي مات فيه لبعض تلامذته اكتب عني اني ما علمت ان العالم قديم او محدث و ان النفس الناطقة هي المزاج او غيره • و اما القول بانها حادثة بذواتها و قديمة بصفاتها فلم يقل به احد لانه ضروري البطلان • فائدة • الاجسام با قية خلافا للنظام فانه ذهب الى انها متجددة آنا فآنا كالاعراض و ان شئت توضيح تلك المباحث فارجع الى شرح المواقف و شرح الطوالع •

الاجسام المختلفة الطبائع العناصر و ما يتركب منها من المواليد الثلثة • و الاجسام البسيطة المستقيمة الحركة التي مواضعها الطبيعية داخل جوف فلك القمر و يقال لها باعتبار انها اجزاء للمركبات اركان اذ ركن الشيئ هو جزؤه و باعتبار انها اصول لما يتالف منها اسطقسات و عناصر لان الاسطقس هو الاصل بلغة

اليونانية و كذا العنصر بلغة العرب الا ان اطلاق الاسطقصات عليها باعتبار ان المركبات تتالف منها و اطلاق العناصر باعتبار انها تنحل اليها فلوحظ في اطلاق لفظ الاسطقس معنى الكون و في اطلاق لفظ العنصر معنى الفساد كذا في تعريفات السيد الجرجاني •

الجسماني هو الشيء الحال في الجسم كما في شرح المواقف في المقصد الخامس من مرصد الماهية •

المجسم عند المهندسين يطلق على شكل يحيط به سطح واحد او اكثر كما يجيء في فصل اللام من باب الشين المعجمة • و بعبارة اخرى المجسم ماله طول و عرض و سمك اي عمق و حاصله الجسم التعليمي و على عدد يجتمع من ضرب عدد في عدد مسطح و يحيط به ثلثة اعداد هي اضلاعه فهو اعم من العدد المكعب لان كل مكعب يصدق عليه انه هو الحاصل من ضرب عدد في عدد مسطح بناء على ان المسطح اعم من المربع كما اذا ضرب ثلثة في اثنين ثم الحاصل في الاربعة فالحاصل و هو اربعة و عشرون مجسم هذا خلاصة ما في تحرير اقليدس و حواشيه و المجسمات المتشابهة المتساوية هي التي تحيط بها سطوح متشابهة متساوية لعدة متساوية فان لم يعتبر تساوى السطوح فهي متشابهة فقط كذا في صدر المقالة الحادية العشر من تحرير اقليدس •

المجسمية فرقة يقولون ان الله جسم حقيقة • فقيل هو مركب من لحم و دم كمقاتل ابن سليمان وغيره • وقيل هو نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء وطوله سبعة اشبار من شبر نفسه • و منهم من يبالغ ويقول انه على صورة انسان • فقيل شاب امرد جعد قطط • وقيل هو شيخ اسمط الراس واللحية تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا • و الكرامية قالوا هو جسم اي موجود و قال قوم منهم اي قائم بنفسه فلا نزاع بيننا معاشر الاشاعرة و بينهم الا في التسمية كذا في شرح المواقف في مبحث ان الله تعالى ليس بجسم •

الجم عند اهل العروض اجتماع العقل و الخرم كما في رسالة قطب الدين السرخسي و هكذا في عنوان الشرف و بعض رسائل العروض العربي الا انه ذكر فيهما الجمم بفك الادغام • و في كنز اللغات الجم بالفتح ترك كردن سواري اسپ و المناسبة بين المعنى اللغوي و الاصطلاحي اظهر • و في المنتخب الجمم بفتحتين بى كنكره شدن عمارت و المناسبة بين المعنيين حينئذ ظاهرة •

الجهمية فرقة هم جبرية خالصة و قد سبق في فصل الراء المهملة من هذا الباب •

فصل النون * الجن بالكسر و تشديد النون بمعنى پري و هو خلاف الانس الواحد منه جني بكسرتين كذا في الصراح • و في تهذيب الكلام زعم الحكماء ان الملائكة هم العقول المجردة و النفوس الفلكية و الجن ارواح مجردة لها تصرف في العنصريات و الشيطان القوة المتخيلة ولا يمتنع ظهور الكل اي الملائكة و الجن و الشياطين على بعض الابصار و في بعض الاحوال . انتهى • اعلم ان الناس قديما

وحديثا اختلفوا في ثبوت الجن و نفيه • و في النقل الظاهر عن اكثر الفلاسفة انكاره و ذلك لان اباعلي بن سينا قال الجن حيوان هوائي يتشكل باشكال مختلفة ثم قال و هذا شرح الاسم • فقوله و هذا شرح الاسم يدل على ان هذا الحد شرح للمراد من هذا اللفظ و ليس لهذه الحقيقة وجود في الخارج • و اما جمهور ارباب الملل و المصدقين بالانبياء فقد اعترفوا بوجود الجن و اعترف به جمع عظيم من قدماء الفلاسفة و اصحاب الروحانيات و يسمونها الارواح السفلية و زعموا ان الارواح السفلية اسرع اجابة لانها ضعيفة • و اما الارواح الفلكية فهي ابطأ اجابة لانها اقوى • و اختلف المثبتون على قولين منهم من زعم انها ليست اجساما و لا حالة فيها بل جواهر قائمة بانفسها قالوا و لا يلزم من هذا تساويها لذات الله لان كونها ليست اجساما و لا جسمانية سلوب و المشاركة في السلوب لاتقتضي المساواة في الماهية وقالوا ثم ان هذه الذوات بعد اشتراكها في هذه السلوب انواع مختلفة بالماهية كاختلاف ماهيات الاعراض بعد اشتراكها في الحاجة الى المحل فبعضها خيّرة محبة للخيرات و بعضها شريرة محبة للشرور و الآفات و لا يعرف عدد انواعهم و اصنافهم الا الله تعالى و قالوا و كونها موجودات مجردة لا يمنع من كونها عالمة بالجزئيات قادرة على الافعال و هذه الارواح يمكنها ان تسمع و تبصر و تعلم الاحوال الجزئية و تفعل الافعال و تعقل الاحوال المخصوصة • و لما ذكرنا ان ماهياتها مختلفة لاجرم لم يبعد في انواعها ان يكون نوع منها قادرا على افعال شاقة عظيمة يعجز عنها قوى البشر ولايبعد ان يكون لكل نوع منها تعلق بنوع مخصوص من اجسام هذا العالم • و كما انه دلت الدلائل الطبية اي المذكورة في علم الطب على ان المتعلق الاول للنفس الناطقة اجسام بخارية لطيفة تتولد من الطف اجزاء الدم و هي المسمى بالروح القلبي والروح الحيواني ثم بواسطة تعلق النفس للارواح تصير متعلقة بالاعضاء التي تسري فيها هذه الارواح لم يبعد ايضا ان يكون لكلواحد من هؤلاء الجن تعلق بجزء من اجزاء الهواء و يكون ذلك الجزء من الهواء هو المتعلق الاول لذلك الروح ثم بواسطة سريان ذلك الهواء في جسم آخر كثيف يحصل لتلك الارواح تعلق و تصرف في تلك الاجسام الكثيفة • ومن الناس من ذكر في الجن طريقة اخرى فقال هذه الارواح البشرية و النفوس الناطقة اذا فارقت ابدانها و ازدادت قوة و كمالا بسبب ما في ذلك العالم الروحاني من انكشاف الاسرار الروحانية فاذا اتفق ان حدث بدن آخر مشابه لما كان لتلك النفس المفارقة من البدن فبسبب تلك المشاكلة يحصل لتلك النفس المفارقة تعلق ما بهذا البدن و تصير تلك النفس المفارقة كالمعاونة لنفس ذلك البدن في افعالها و تدبيرها لذلك البدن فان الجنسية علة الضم فان اتفقت هذه الحالة في النفس الخيّرة سمي ذلك المعين ملكا و تلك الاعانة الهاما و ان اتفقت في النفس الشريرة سمي ذلك المعين شيطانا و تلك الاعانة وسوسة • و منهم من زعم انها اجسام و القائلون بهذا اختلفوا على قولين منهم من زعم ان الاجسام مختلفة في

خلافياتها انما المشترك بينها صفة واحدة و هو كونها باسرها في الحيز و المكان و الجهة و كونها قابلة للابعاد الثلثة و الشتراك في الصفات لا يقتضي الاشتراك في الماهية و الا يلزم ان تكون الاعراض كلها متساوية في تمام الماهية مع ان الحق عند الحكماء انه ليس للاعراض قدر مشترك بينها من الذاتيات اذ لوكان كذلك لكان ذلك المشترك جنسا لها و حينئذ لا تكون الاعراض التسعة اجناسا عالية بل كانت انواع جنس فلما كان الحال في الاعراض كذلك فلم لا يجوز ان يكون الحال في الاجسام ايضا كذلك فانه كما ان الاعراض مختلفة في تمام الماهية متساوية في وصف عرضي و هو كونها عارضة لمعروضاتها فكذلك الاجسام مختلفة في الماهيات متساوية في الوصف العرضي المذكور و هذا الاحتمال لا دافع له اصلا فلما ثبت هذا الاحتمال ثبت انه لا يمتنع في بعض الاجسام اللطيفة الهوائية ان يكون مخالفا لسائر انواع الهواء في الماهية ثم تكون تلك الماهية تقتضي لذاتها علما مخصوصا و قدرة على افعال عجيبة من التشكل باشكال مختلفة و نحوه و على هذا يكون القول بالجن و قدرتها على التشكل ظاهر الاحتمال ❊ و منهم من قال الاجسام متساوية في تمام الماهية و القائلون بهذا ايضا فرقتان الاولى الذين زعموا ان البنية ليست شرطا للحيٰوة و هو قول الاشعري و جمهور اتباعه و ادلتهم في هذا الباب ظاهرة قريبة قالوا لوكانت البنية شرطا للحيٰوة لكان اما ان يقوم بالجزئين حيٰوة واحدة فيلزم قيام العرض الواحد بالكثير و انه محال و اما ان يقوم بكل جزء منها حيٰوة* على حدة و حينئذ فاما ان يكون كلواحد من الجزئين مشروطا بالآخر في قيام الحيٰوة فيلزم الدور او يكون احدهما مشروطا بالآخر في قيام الحيٰوة و بالعكس فيلزم الدور ايضا او يكون احدهما مشروطا بالآخر من غير عكس فيلزم الترجيح بلا مرجح او لا يكون شيء منهما مشروطا بالآخر و هو المطلوب ❊ و اذا ثبت هذا لم يبعد ان يخلق الله تعالى في الجواهر الفردة علما بامور كثيرة و قدرة على اشياء شاقة شديدة و ارادة اليها ظهر القول بوجود الجن سواء كانت اجسامهم لطيفة او كثيفة و سواء كانت اجرامهم صغيرة او كبيرة ❊ الثانية الذين زعموا ان البنية شرط للحيٰوة و انه لابد من صلابة في الجثة حتى يكون قادرا على الافعال الشاقة و هو قول المعتزلة و قالوا لايمكن ان يكون المرء حاضرا و الموانع مرتفعة و الشرائط من القرب و البعد حاصلة و تكون الحاسة سليمة و مع هذا لا يحصل الادراك المتعلق بتلك الحاسة بل يجب حصول ذلك الادراك حينئذ و الا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال لانراها و هذا سفسطة ❊ و قال الاشاعرة يجوز ان لا يحصل ذلك الادراك لان الجسم الكبير لا معنى له الا تلك الاجزاء المتالفة و اذا رأينا ذلك الجسم الكبير على مقدار من البعد فقد رأينا تلك الاجزاء فاما ان تكون رؤية هذا الجزء مشروطة برؤية ذلك الجزء او لا يكون فان كان الاول لزم الدور لان الاجزاء متساوية و ان لم يحصل هذا الافتقار فحينئذ رؤية الجوهر الفرد على ذلك القدر من المسافة تكون ممكنة ❊ ثم من المعلوم ان ذلك الجوهر الفرد لو حصل

وحده من غير ان ينضم اليه سائر الجواهر فانه لايرى فعلمنا ان حصول الروية عند اجتماع جملة الشرائط لا يكون واجبا بل جائزا فعلى هذا قول المعتزلة بثبوت الملك و الجن مشكل فانهم ان كانوا موصوفين بالكثافة و الصلابة فوجب عندهم رويتهم مع انه ليس كذلك فان جمعا من الملائكة عندهم و عند الاشاعرة حاضرون ابدا وهم الحفظة و الكرام الكاتبون و يحضرون ايضا عند قبض الارواح و قد كانوا يحضرون عند الرسول صلى الله عليه و آله وسلم و ان احدا من القوم ما كان يراهم ٭ و كذلک الناس الجالسون عند من يكون في النزع لايرون احدا فان وجب روية الكثيف عند الحضور فلم لاتراها و ان لم تجب الروية فقد بطل مذهبهم و ان كانوا موصوفين بالقوة الشديدة مع عدم الكثافة و الصلابة فقد بطل مذهبهم ٭ و قولهم البنية شرط للحيوة ان قالو انها اجسام لطيفة روحانية و لكنها للطافتها لا تقدر على الافعال الشاقة فهذا انكار بصريح القرآن فان القرآن دل على ان قوتها عظيمة على الافعال الشاقة وبالجملة فحالهم في الاقرار بالملک والجن مع هذه المذاهب عجيب هكذا في التفسير الكبير في تفسير سورة الجن ومايتعلق بهذا يجيئ في لفظ المفارق في فصل القاف من باب الفاء ٭ و في الينابيع قيل العقلاء ثلثة اصناف الملائكة و الجن و الانس فالملائكة خلقت من النور و الانس خلق من الطين و الجن خلق من النار فالجن خلقوا رقاق الاجسام بخلاف الملائكة و الانس ٭ و روايت كرده اند از پيغمبر عليه الصلوة و السلام كه گفت پريان سه گروه اند يک گروه پرها دارند چون مرغان پرند و يک گروه برهيآت مار و سگ باشند و يک گروه خود را بر صفت آدميان و هر حيثيتي كه ميخواهند مي‌گردانند ٭ وفي الانسان الكامل اعلم ان سائر الجن على اختلاف اجناسهم كلهم على اربعة انواع فنوع عنصريون و نوع ناريون و نوع هوائيون و نوع ترابيون ٭ فاما العنصريون فلا يخرجون عن عالم الارواح و تغلب عليهم البساطة و هم اشد قوة سموا بهذا الاسم لقوة مناسبتهم بالملائكة و ذلک لغلبة الامور الروحانية على الامور الطبيعية السفلية ولا ظهور لهم الا في الخواطر قال تعالى شياطين الانس و الجن ولا يتراؤن الا للاولياء ٭ و اما الناريون فيخرجون من عالم الارواح غالبا وهم متنوعون في كل صورة اكثرما يناجون الانسان في عالم المثال فيفعلون به ما يشاؤن في ذلک العالم وكيد هولاء شديد فمنهم من يحمل الشخص بهيكله فيرفعه الى موضعه و منهم من يقيم معه فلايزال الرائي مصروعا مادام عنده ٭ و اما الهوائيون فانهم يتراؤن في المحسوس يقابلون الروح فتنعكس صورتهم على الرائي فيصرع ٭ و اما الترابيون فانهم يلبسون الشخص و يضرونه برائحتهم و هولاء اضعف الجن قوة و مكرا انتهى ٭ فائدة ٭ قد يطلق لفظ الجن على الملائكة و الروحانيين لان لفظ الجن مشتق من الاستتار و الملائكة و الروحانيون لا يرون بالعيون فصارت كانها مستترة من العيون فلهذا اطلق لفظ الجن عليها و بهذا المعنى وقع في قوله و جعلوا لله شركاء الجن ٭ فائدة ٭ قال اصحابنا الاشاعرة الجن يرون الانس لانه تعالى خلق في عيونهم ادراكا

و الانس لا يرونهم لانه تعالى لم يخلق الادراك في عيون الانس • و قالت المعتزلة الوجه في ان الانس لايرون الجن ان الجن لرقة اجسامهم و لطافتها لايرون ولوزاد الله في ابصارنا قوة لرأيناهم كما يرى بعضنا بعضا ولو انه تعالى كثّف اجسامهم وبقيت ابصارنا على هذه الحالة لرأيناهم ايضا فعلى هذا كون الانس مبصرا للجن موقوف عندهم إما على ازدياد كثافة اجسام الجن او على ازدياد قوة ابصار الانس • فائدة جليلة • الانسان قد يصير جنا في عالم البرزخ بالمسخ و هذا تعذيب و غضب من الله تعالى على من شاء كمن كان يمسخ في الامم السابقة و القرون الماضية قردة و خنازير الا انه قد رفع هذ العذاب عن هذه الامة المرحومة في عالم الشهادة ببركة النبي صلى الله عليه وآله و سلم الا ما هو من علامات الساعة الكبرى فقد ورد في الاحاديث الصحيحة ان يكون في هذه الامة مسخ و خسف وقذف عند القيامة و ذلك اي مسخ الانسان جنا في البرزخ يكون غالبا في الكفار و المومنين الظالمين الموذين و الزانين و المغلمين سيما اذا ماتوا او قُتلوا على جنابة • و كذا المرتدين غير تائبين اذا ماتوا غير تائبين و ليس كل من كان كذلك يكون ممسوخا بل من شاء الله تعالى مسخه و عذابه • و المسخ لايكون في الصلحاء و الاولياء اصلا و ان ماتوا على جنابة و يكون المسخ في القيامة كثيرا كما ورد ان كلب اصحاب الكهف يصير بلعما و البلعم يجعل كلبا و يدخل ذلك في الجنة و يلقى هذا في النار • و من هذا القبيل جعل راس من رفع و وضع رأسه في الصلوة قبل الامام راس حمار • و منه مسخ آخذ الرشوة و آكل الربوا و واضع الاحاديث و امثال ذلك كثير كذا في شرح البرزخ لملا معين • فائدة • اختلفوا هل من الجن رسول ام لافقال ضحاك ان من الجن رسلا كالانس بدليل قوله تعالى و ان من امة الا خلا فيها نذير و قوله تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه الآية قال المفسرون فيه استيناس الانسان بالانسان اكمل من استيناسه بالملك فاقتضى حكمة الله تعالى ان يجعل رسول الانس من الانس لتكميل الاستيناس فهذا السبب حاصل في الجن فيكون رسول الجن من الجن • و الاكثرون قالوا ما كان من الجن رسول البتة و انما كان الرسول من بني آدم و احتجوا بالاجماع هو بعيد لانه كيف ينعقد الاجماع مع حصول الاختلاف و استدلوا ايضا بقوله تعالى ان الله اصطفى ادم و نوحا الآية فانهم اتفقوا على ان المراد بالاصطفاء النبوة فوجب كون النبوة مخصوصة بهذا القوم • فائدة • لا يجب ان يكون كل معصية تصدر من انسان فانها تكون بسبب وسوسة الشيطان و الا لزم التسلسل و الدور في هو لاء الشياطين فوجب الانتهاء الى قبيح اول و معصية سابقة حصلت بلا واسطة وسوسة شيطان آخر • ثم نقول الشياطين كما انهم يلقون الوسواس الى الانس فقد يوسوس بعضهم بعضا فقيل الارواح اما ملكية و اما ارضية و الارضية منها طيبة طاهرة و منها خبيثة قذرة شريرة تأمر المعاصي و القبائح وهم الشياطين • ثم ان تلك الارواح الطيبة كما تأمر الناس بالطاعات و الخيرات فكذلك قد تأمر بعضهم بعضا بها و كذلك

الارواح الخبيثة كما تأمر الناس بالمعصية كذلك تأمر بعضهم بعضا بها • ثم ان صفات الطهر كثيرة وصفات الخبث ايضا كذلك و بحسب كل نوع منها طوائف من البشر و طوائف من الارواح الارضية و بحسب تلك المجانسة و المشابهة ينضم الجنس الى جنسه فان كان ذلك من باب الخير كان الحامل عليه ملكا يقويه و ذلك الخاطر الهام و ان كان من باب الشر كان الحامل عليه شيطانا يقويه و ذلك الخاطر وسوسة فلابد من المناسبة و متى لم يحصل نوع من انواع المناسبة بين البشرية و بين تلك الارواح لم يحصل ذلك الانضمام بالنفوس البشرية هكذا يستفاد من التفسير الكبير في تفسير سورة الجن و الانعام و الاعراف • فائدة • اختلاف كرده اند در حكم پريان كه در بهشت باشند يا در دوزخ هرچه كافران اند در دوزخ باشند باتفاق و هرچه مومن اند بقول ابيحنيفه رح از دوزخ برهند و در بهشت در نيايند و نيست گردند مثل حيوانات ديگر و بقول ديگر در بهشت در آيند كذا في الينابيع •

الجنة بالفتح بمعنى بهشت و سبعيه ازين اراده ميكنند راحت ابد ان از تكليفات شرعيه چنانچه خواهد آمد در فصل عين مهمله از باب سين مهمله •

جنة الافعال هي الجنة الصورية من جنس المطاعم اللذيذة و المشارب الهنية و المناكح البهية ثوابا للاعمال الصالحة و تسمى جنة الاعمال و جنة النفس كذا في الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابي الغنائم •

جنة الوراثة هي جنة الاخلاق الحاصلة بحسن متابعة النبي صلى الله عليه و آله و سلم كذا ايضا فيها •

جنة الصفات هي الجنة المعنوية من تجليات الصفات و الاسماء الالهية وهي جنة القلب ايضا فيها •

جنة الذات هي من مشاهدة جمال الاحدية وهي جنة الروح ايضا فيها •

الجنون بالضم لغة بمعني ديوانه شدن و درازشدن و انبوه شدن درخت و گياه و پري و گويند كه نوعي از ملائكه است كذا في المنتخب • قال الاصوليون الجنون بمعنى ديوانگي اختلال القوة المميزة بين الامور الحسنة و القبيحة المدركة للعواقب بان لا يظهر آثارها و يتعطل افعالها اما لنقصان جبل عليه الدماغ في اصل الخلقة و اما لخروج مزاج الدماغ عن الاعتدال بسبب خلط و آفة و اما لاستيلاء الشيطان عليه و القاء الخيالات الفاسدة اليه بحيث يفرع من غير ما يصلح سببا و هو في القياس مسقط لكل العبادات لمنافاته القدرة و لذا عصم الانبياء عليهم السلام عنه لكنهم استحسنوا انه اذا لم يمتد لا يسقط لعدم الحرج و ان شئت التوضيح فارجع الى التلويح و التوضيح •

الجنون المطبق بكسر الموحدة المخففة لغة المستوعب و شريعة عند ابي حنيفه رح المستوعب شهرا و به يفتى • و عند ابي يوسف رح المستوعب اكثر السنة • و عند محمد رح المستوعب سنة كاملة كما في الصغرى و هو الصحيح كما في الكافي و غيره كذا في جامع الرموز في كتاب الوكالة في فصل الوكيل بالخصومة والقبض • و في البرجندي حد المطبق شهر عند ابي يوسف رح و عند الاكثر اكثر من يوم و ليلة و قيل ستة اشهر انتهى •

الجنون السبعي عند الاطباء هو الجنون الذي معه حركات ردية • ومنه داء الكلب فانه الجنون السبعي الذي يكون معه غضب مختلط بلعب و عبث فاسد و مختلط باستعطاب و يرادف الجنون السبعي المانيا كما يفهم من الموجز • وفي بحر الجواهر ان المرادفة المذكورة بالمعنى اللغوي و اما اصطلاحا فالمانيا اسم لما سوى داء الكلب من الجنون السبعي •

فصل الياء * الاجتباء بباي موحده مصدر است ازباب افتعال بمعني برگزيدن كما في المنتخب • و در اصطلاح سالكان عبارتست ازآنكه حق تعالى بنده را بفيضي مخصوص گرداند كه ازان نعمتها بي سعي بنده را حاصل آيد و آن جز پيغامبران و شهداء و صديقانرا نبود • و اصطفاء خالص اجتبائيرا گويند كه دران بهيچ وجهي از وجوه شائبه نباشد كذا في مجمع السلوك في بيان التوكل •

الجريان بفتح الجيم وسكون الراء المهملة في اللغة بمعنى رفتن آب كما في الصراح • و في اصطلاح النحاة يستعمل لمعان جريان الشيئ على ما يقوم هو به مبتداء او موصوفا او ذا حال او موصولا او متبوعا و جريان اسم الفاعل على الفعل اي موازنته اياه في حركاته و سكناته و جريان المصدر على الفعل اي تعلقه به بالاشتقاق كذا في غاية التحقيق في تعريف المصدر •

المَجرى بفتح الميم على انه اسم ظرف من الجريان عند اهل القوافي حركة الروي كما في عنوان الشرف الا ان هذه الحركة في القوافي الفارسية لاتظهر الا بالاضافة الى الرديف مطلقة كانت القوافي او مقيدة كما في جامع الصنائع مثاله • شعر• من اي زاهد ازان ورزم طريق مي پرستي را • كه سوزد آتش مستي خس و خاشاك هستي را • كسرتاي پرستي و هستي مجرى است و رعايت تكرار مجرى در قوافي پارسي و عربي واجب است • و وجه تسميه آنست كه مجرى بمعنى محل رفتن است و اين حركت مشابه مجرى ست بجهت آنكه صوت تا ازو در نميگذرد و بحرف وصل نميرسد پس او را برسبيل تشبيه مجرى نام كردند كذا في منتخب تكميل الصناعة • و عند الاطباء هو تجويف في باطن العضو حاو بشيئ متحرك اي نافذ من عضو الى عضو آخر و جمعه المجاري و مجاري النفس عندهم هي قصبة الرئة و شعبها و الشريان الوريدي كذا في بحر الجواهر و قد سبق ايضا في لفظ التجويف في فصل الفاء من هذا الباب • وامراض المجاري تجيئ في لفظ المرض في فصل الضاد المعجمة من باب الميم •

مجرى الشمس هو دائرة البروج كما يجيئ في فصل الراء المهملة من باب الدال المهملة •

المُجرى بضم الميم على انه اسم مفعول من الاجراء في الاصطلاح القديم للنحاة هو اسم للمنصرف كما ان غير المجرى اسم لغير المنصرف كذا في فتح الباري شرح صحيح البخاري في كتاب التفسير عند شرح قوله سلا سلا و اغلالا و بعضهم لم يجرها اي لم يصرفها و هو اصطلاح قديم يقولون للاسم المصروف مجرى انتهى و وجه التسمية ظاهرة و سيبويه يسمي الحركات بالمجاري كذا في التفسير الكبير في تفسير التعوذ •

مجاراة الخصم ليعثر بان يسلم بعض مقدمات حيث يراد تبكيته و الزامه كقوله تعالى ان انتم الا بشر مثلنا تريدون ان تصدونا عما كان يعبد آباونا فاتونا بسلطان مبين قالت لهم رسلهم ان نحن الا بشر مثلكم الآية • فقولهم ان نحن الا بشر مثلكم فيه اعتراف الرسل بكونهم مقصورين على البشرية فكانهم سلموا انتفاء الرسالة عنهم و ليس مرادا بل هو من مجاراة الخصم ليعثر فكانهم قالوا ما ادعيتم من كوننا بشرا حق لاننكره و لكن هذا لا ينافي ان يمنّ الله تعالى علينا بالرسالة كذا في الاتقان • و المجاراة بمعنى باهم رفتن كما في الصراح و وجه التسمية اظهر •

الجزية بالكسر و سكون الزاء المعجمة هي المال الذي يوضع على الذمي و يسمى بالخراج و خراج الراس كذا في جامع الرموز •

الجزاء بالفتح و تخفيف الزاء في اللغة پاداش كما في الصراح و في اصطلاح النحاة هي جملة علقت على جملة اخرى مسماة بالشرط و يجيء في فصل الطاء المهملة من باب الشين المعجمة • و كلم المجازاة عندهم هي كلمات تدل على كون احدى الجملتين جزاء للاخرى فالمجازاة بمعنى الشرط و الجزاء كاِن و لو و اذا و متى و نحو ها كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية الفوائد الضيائية •

الجلاء بالكسر سرمه و روشنائي و در اصطلاح صوفيه جلاء ظهور ذات قدسيه است لذاته في ذاته في تعيينفاته كذا في كشف اللغات •

الجالي هو عند الاطباء دواء يجرد الرطوبة اللزجة عن مسام العضو كالعسل كذا في الموجز •

المجالي الكلية و المطالع و المِنصّات هي مظاهر مفاتيح الغيوب التي انفتحت بها مغالق الابواب المسدودة بين ظاهر الوجود و باطنه و هي خمسة الاول هو مجلى الذات الاحدية و عين الجمع و مقام او ادنى و الطامة الكبرى و مجلى حقيقة الحقائق و هو غاية الغايات و نهاية النهايات الثاني مجلى البرزخية الاولى و مجمع البحرين و مقام قاب قوسين و حضرة جمعية الاسماء الالٰهية الثالث مجلى عالم الجبروت و انكشاف الارواح القدسية الرابع مجلى عالم الملكوت و المدبرات السماوية و القائمين بالامر الالٰهي في عالم الربوبية الخامس مجلى عالم الملك بالكشف الصّوري و عجائب عالم المثال و المدبرات الكونية في العالم السفلي كذا في الاصطلاحات الصوفية •

التجلي في اللغة بمعنى الظهور • و عند السالكين عبارة عن ظهور ذات الله و صفاته و هذا هو التجلي الرباني و يتجلى الروح ايضا قال في مجمع السلوك تجلي عبارتست از ظهور ذات و صفات الوهيت و روح را نيز تجلي بود كاه باشد كه صفات روح با ذاته روح تجلي كند سالك پندارد كه اين تجلي حق است درين محل مرشد بايد تا از هلاكت خلاص يابد • وفرق ميان تجلي روحاني و رباني آنست كه از تجلي روحاني آرام دل پديد آيد و از شوائب شك و ريب خلاص نيابد و ذوق

معرفت تمام ندهد و تجلّي حق سبحانه تعالی بخلاف این باشد • ودیگر آنکه از تجلّي روحاني غرور و پندار آید و در طلب و نیاز نقصان شود و از تجلّي حقاني برخلاف آن ظاهر آید هستي به نیستي بدل شود و در طلب بخوف و نیاز بیفزاید • و تجلّي حقاني بر دو نوع است تجلّي ذات و تجلّي صفات و هریک ازین هردو متنوع است در کتب سلوك مثل مرصاد العباد و اساس الطریقة بتشریح مذکور است پیر دستگیر شیخ مینا رح میفرماید که میان مشاهده و مکاشفه و تجلّي فرقي سخت باریکست هر سالکي نتواند که فرقي کند • اما آنکه در مرصاد العباد میگوید که مشاهده بي تجلي و با تجلي باشد و تجلي بي مشاهده و با مشاهده باشد چون تجلّي از صفات جمال باشد با مشاهده بود و چون از صفات جلال باشد بي مشاهده بود که مشاهده از باب مفاعلة است اثنینیت را میخواهد و تجلي صفات جلال رفع اثنینیت را اقتضا کند و اثبات وحدت اما مشاهده و تجلّي بي مکاشفه نبود و مکاشفه باشد که بي مشاهده و تجلّي بود تم کلامه نیک میگوید • لیکن نزد من بودن مشاهده بي تجلّي مشکل مي نماید چه تجلّي عبارت از ظهور ذات و صفات الوهیت است پس لاجرم مشاهده بي تجلّي نبود انتهی کلام مجمع السلوك • و في الانسان الکامل اعلم بان الحق تعالی اذا تجلّی علی العبد سمي ذلك التّجلّي بنسبته الی الحق سبحانه تعالی شانا الٰهیا و بنسبته الی العبد حالا ولا یخلو ذلك التّجلّي من ان یکون الحاکم علیه اسما من اسماء الله تعالی او وصفا من اوصافه فذلك الحاکم هو المتجلّي • و ان لم یکن له وصف او اسم مما بایدینا من الاسماء و الصفات الالٰهیة فحال اسم ذلك الولي المتجلّی علیه هو عین الاسم الذي تجلّی به الحق علیه و ذلك معنی قوله علیه السلام انه سیحمده یوم القیامة بمحامد لم یحمده بها من قبل و قوله اللهم اني اسألك بکل اسم سمیت به نفسك و استأثرت به في عینك فالاسماء التي سماها بها نفسه هي التي نبهنا علیها بانها اسماء احوال المتجلّی علیه • و معنی قوله اسألك ادعوك هو القیام بما یجب علیه من آداب ذلك المتجلّي و هذا لا یعرفه الامن ذاق هذا المشهد انتهی • و در کشف اللغات میگوید که در شرح فصوص مذکور است که همه اهل دین خبر کرده اند مر امت خود را چنانکه در صحیح آمده است ان الحق یتجلّی یوم القیامة في الخلق في صورة منکرة فیقول انا ربکم الاعلی فیقولون نعوذ بالله منك فیتجلّی في صورة عقائدهم فیسجدون له • پس وقتیکه حق ظاهر باشد بصورتهاي محدود و کتاب ناطق است بدینکه هو الظاهر و الباطن پس حاصل شد علم مر عارف را بدین معني که ظاهر بدین صورتها نیست مگر تجلّي و آن تمهید وجود است که مسمی است باسم النور و آن یعنی وجود ظهور حق است بصور اسماء در اکوان و اسماء صور الٰهیه اند و آن ظهور نفس الرحمان است • شعر • همه اشیاء باین نَفَس موجود • کویا هست این خزانهٔ همه جود • انتهی کلامه •

التّجلّي الشهودي هو ظهور الوجود المسمی باسم النور و هو ظهور الحق بصور اسمائه في الاکوان

التي هي صورها و ذلك الظهور هو نفس الرحمن الذي يوجد به الكل كذا في الاصطلاحات الصوفية

الجناية بالكسر و تخفيف النون في الاصل اخذ الثمر من الشجر نقلت الى احداث الشر ثم الى الشر ثم الى فعل محرم كما اشير اليه في المغرب * و في الخزانة الجناية كل فعل محظور يتضمن ضررا وهي اما على العرض و يسمى قذفا او شتما او غيبة و اما على المال و يسمى غصبا او سرقة او خيانة و اما على النفس و يسمى قتلا او صلبا او احراقا او خنقا و اما على الطرف و يسمى قطعا او كسرا او شجا او فقاء * وقيل هي اسم لكل فعل محرم شرعا لكن في عرف الفقهاء خصت بما يكون في النفس و الطرف هذا خلاصة ما في جامع الرموز و البرجندي *

باب الحاء المهملة

فصل الباء الموحدة * المحبة اعلم ان العلماء اختلفوا في معناها فقيل المحبة ترادف الارادة بمعنى الميل فمحبة الله للعباد ارادة كرامتهم و ثوابهم على التابيد و محبة العباد له تعالى ارادة طاعته * وقيل محبتنا لله تعالى كيفية روحانية مترتبة على تصور الكمال المطلق الذي فيه على الاستمرار و مقتضية للتوجه التام الى حضرة القدس بلا فتور و قرار * و اما محبتنا لغيره تعالى فكيفية مترتبة على تخيل كمال فيه من لذة او منفعة او مشاكلة تخيلا مستمرا كمحبة العاشق لمعشوقه و المنعم عليه لمنعمه و الوالد لولده و الصديق لصديقه هكذا في شرح المواقف و شرح الطوالع في مبحث القدرة * قال الامام الرازي في التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى و من الناس من يتخذ من دون الله اندادا يحبونهم كحب الله الآية اختلف العلماء في معنى المحبة فقال جمهور المتكلمين انها نوع من الارادة و الارادة لا تعلق لها الا بالجائزات فيستحيل تعلق المحبة بذات الله تعالى و صفاته فاذا قلنا نحب الله فمعناه نحب طاعته و خدمته او ثوابه و احسانه * واما العارفون فقد قالوا العبد قد يحب الله تعالى لذاته و اما حب خدمته او ثوابه فدرجة نازلة و ذلك ان اللذة محبوبة لذاتها و كذا الكمال اما اللذة فانه اذا قيل لنا لم تكتسب قلنا لنجد المال فاذا قيل و لم تطلب المال قلنا لنجد به الماكول و المشروب فاذا قيل و لم تطلب الماكول و المشروب قلنا لنحصل اللذة و ندفع الالم فاذا قيل و لم تطلب اللذة و تكره الالم قلنا هذا غير معلل و الالزم اما الدور او التسلسل فعلم ان اللذة مطلوبة لذاتها كما ان الالم مكروه لذاته و اما الكمال فلانا نحب الانبياء و الاولياء بمجرد كونهم موصوفين بصفات الكمال و اذا سمعنا حكاية بعض الشجعان مثل رستم و اسفنديار و اطلعنا على كيفية شجاعتهم مال قلوبنا اليهم حتى انه قد يبلغ ذلك الميل الى انفاق المال العظيم في تقرير تعظيمه و قد ينتهي ذلك الى المخاطرة بالروح و كون اللذة محبوبة لذاتها لاينافي كون الكمال محبوبا لذاته * اذا ثبت هذا فنقول الذين حملوا محبة الله تعالى على

محبة طاعته او ثوابه فهولاء هم الذين عرفوا ان اللذة محبوبة لذاتها و لم يعرفوا كون الكمال محبوبا لذاته • و اما العارفون الذين عرفوا انه تعالى محبوب لذاته و في ذاته فهم الذين انكشف لهم ان الكمال محبوب لذاته ولا شك ان اكمل الكاملين هو الحق سبحانه تعالى اذ كمال كل شيئ يستفاد منه فهو محبوب لذاته سواء احبه غيره اولا • اعلم ان العبد ما لم ينظر في مملوكاته لايمكنه الوصول الى اطلاع كمال الحق فلا جرم كل من كان اطلاعه على دقائق حكمة الله وقدرته في المخلوقات اتم كان علمه بكماله اتم فكان حبه له اتم و لما لم يكن لمراتب و قوف العبد على تلك الدقائق نهاية فلاجرم لا نهاية لمراتب المحبة ثم اذا كثرت مطالعته لتلك الدقائق كثر ترقيه في مقام المحبة وصار ذلك سببا لاستيلاء حب الله على القلب و شدة الالف بالمحبة و كلما كان ذلك الالف اشد كانت النفرة عما سواه اشد لان المانع عن حضور المحبوب مكروه فلا يزال يتعاقب محبة الله و التنفر عما سواه عن القلب و بالآخر يصير القلب نفورا عما سوى الله و النفرة توجب الاعراض عما سوى الله فيصير ذلك القلب مستنيرا بانوار القدس مستضيأ باضواء عالم العظمة فانيا عن الحظوظ المتعلقة بعالم الحدوث و هذا مقام عليّ الدرجة و ليس له في هذا العالم الا العشق الشديد على اي شيئ كان• ان قيل قوله يحبونهم كحب الله و الذين آمنوا اشد حبا لله يشتمل على حكمين احدهما ان حب الكفار للانداد مساوٍ لحبهم له تعالى مع ان الله تعالى حكى عنهم انهم قالوا ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى و ثانيهما ان محبة المومنين له تعالى اشد من محبتهم مع انا نرى اليهود ياتون بطاعات شاقة لاياتي بشيئ منها احد من المومنين ولاياتون بها الالله تعالى ثم يقتلون انفسهم حبا له تعالى • قلت الجواب عن الاول ان المعنى يحبونهم كحب الله في الطاعة لها و التعظيم فالاستواء في هذا القول من المحبة لا ينافي ما ذكرتموه و عن الثاني ان المومنين لا يضرعون الا اليه بخلاف المشركين فانهم يرجعون عند الحاجة الى الانداد • و ايضا من احب غيره رضي بقضائه فلا يتفرق في ملكه فهولاء الجهال قتلوا انفسهم بغير اذنه • و اما المومنون فقد يقتلون انفسهم باذنه كما في الجهاد و ايضا ان المومنين يوحّدون ربهم و الكفار يعبدون مع الصنم اصناما فتنقص محبة الواحد اما الا له الواحد فينضم محبة الجميع اليه انتهى ما قال الامام الرازي • و في شرح القصيدة الفارضية المحبة ميل الجميل الى الجمال بدلالة المشاهدة كما ورد ان الله جميل يحب الجمال و ذلك لان كل شيئ ينجذب الى اصله وجنسه و ينتزع الى انسه و وصله فانجذاب المحب الى جمال المحبوب ليس الا لجمال فيه • والجمال الحقيقي صفة ازلية لله تعالى شاهده في ذاته اولا مشاهدة علمية فاراد ان يراه في صنعه مشاهدة عينية فخلق العالم كمرآة شاهد فيه عين جماله عيانا و اليه اشار صلى الله عليه و آله و سلم بقوله كنت كنزا مخفيا فاحببت ان أعرف فخلقت الخلق الحديث • فالجميل الحقيقي هو الله سبحانه و كل جميل في الكون مظهر جماله و لما خلق الله الانسان على صورته جميلا بصيرا فكلما شاهد جميلا انجذب احداق

بصيرته اليه و امتد نحوه اعناق سريرته و هذا الانجذاب هو الحب الاخص ان ظهر من مشاهدة الروح جمال الذات في عالم الجبروت و الخاص ان ظهر من مطالعة القلب جمال الصفات في عالم الملكوت والعام ان ظهر من ملاحظة النفس جمال الافعال في عالم الغيب و الاعم ان ظهر من معاينة الحس جمال الافعال في عالم الشهادة فالحب بظهوره من مشاهدة الجمال يختص بالجميل البصير و ما قيل ان الحب ثابت في كل شيئ لانجذابه الى جنسه فعلى خلاف المشهور • و العشق اخص منه لانه محبة مفرطة و لهذا لايطلق على الله تعالى لانتفاء الافراط عن صفاته • و الحب الالهي وراء حب العقلاء من الانسان و الجن و الملك فانه صفة قديمة قائمة بذاته تعالى و صفته عين الذات فهي قائمة بنفسها و حب العقلاء قائم بهم فيحبونه بحبه اياهم • و تقديم يحبهم على يحبونه اشارة الى هذا و ان لم يفد الواو الترتيب و العلية • و جمال الذات مطلق موجود في كل صفة من الصفات الجمالية والجلالية لعموم الذات اياها فللجلال جمال هو جمال الذات و الجمال صفة الذات و له جمال هو جمال الصفة • و من احب جمال الذات فعلامته ان تستوي عنده الصفات المقابلة من الضر و النفع حتى الحب و القلى و الوصل و القطع و هذه المحبة ثابتة ثبوت الجبل لا يتطرق اليها الزوال • و جمال الصفات مقيد موجود في بعضها و علامة من يحبه ان يؤثرها شطرا من الصفات كالنفع و الحب و الوصل لا باعتبار وصول آثارها اليه بل لانها محبوبة عنده في الاصل • و جمال الافعال اكثر تقيدا منه و علامة من يحبه ان يؤثرها باعتبار وصول آثارها اليه و هذان المحبان قد يتغير حبهما بتغير محبوبهما • و جمال الافعال يسمى حسنا و ملاحة و هو روح منفوخ منه في قالب التناسب • و حسن الصور الروحانية الذ و اشهى و اكثر تاثيرا و تحيرا للمناسبة الخاصة بينه و بين المحل في الروحانية و لهذا كان حسن المسموعات اشد تاثيرا في قلوب ارباب الذوق من حسن المحسوسات الآخر لقرب صورة النغمة من الصور الروحانية و قلما يسلم شاهد الحسن من الوقوع في الفتنة حيث يسلب عنه وصف الحب لغلبة و صف الطبيعة و ثوران الشهوة بحكم من غلب سلب و من عز بز ولايسلم هذا الشهود الا الاحاد و افراد زكت نفوسهم و طهرت قلوبهم و انطفئت فيها نار الشهوة و لهذا حرم الى الاجنبيات فالحظ الاوفر من وجود الحب و شهود الجمال لمحب الذات والحظ الوافر لمحب الصفات و الحظ القليل لمحب الافعال • و المحبة و المحبوبة حبتان عارضتان للمحبة وهي قائمة بذاتها و اتصال المحب بالمحبوب لايمكن الا في عين المحبة لانهما ضدان لايجتمعان لتقابلهما في الاوصاف فان صفات المحب من الافتقار و العجز و الذلة و غيرها اضداد صفات المحبوب من الاستغناء و القدرة و العزة و غيرها و اجتماعهما في عين المحبة بان لا يحب المحب الا المحبة كما قال الجنيد رح المحبة محبة المحبة و هكذا قال النوري رح لان المحبة اذا صارت محبوبة وهي صفة ذاتية للمحب تحقق الوصول و ارتفع التضاد عن الجهتين بفناء المحب في المحبة المحبوبة و لذا

قال المحققون المحب والمحبوب شيئ واحد وفي هذا المقام لايكون المحبة حجابا لقيامها بذاتها عند فناء جهتي المحبوبية والمحبية فيها • وما قيل ان المحبة حجاب لاستلزامها الجهتين واشعارها بالانفصال اريد به محبة غير محبوبة وبداية المحبية والمحبوبية امر مبهم لان المحب لا يكون الا بعد سابقية جذب المحبوب اياه ولا يجذ به الا لمحبته اياه فكل محبوب محب وكل محب محبوب ومن هذه الجهة تكلم المحب عن نفسه بخصائص المحبوب • وتخصيص بعض الاولياء بالمحبية وبعضهم بالمحبوبية بظهور احد الوصفين فيهم وبطون الآخر فمن ظهر عليه امارات المحبية من سبق اجتهاده الكشف قيل محب لبطون وصف المحبوبية فيه ومن ظهر عليه علامات المحبوبية من سبق كشفه الاجتهاد قيل محبوب لبطون وصف المحبية فيه ولا يصل المحب الى المحبوب الا بالمحبوبية ليتمكن الوصول بزوال الاجنبية وحصول الجنسية • والمحبوب الاول من الخلق محمد صلى الله عليه وآله وسلم ثم من كان اقرب منه بحسن المتابعة لانها تفيد المحبوبية قال سبحانه تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله فمن اتبعه يصل اليه فيسري منه خاصية المحبوبية فيه بحيث يتاتى منه جذب آخر الى نفسه واعطاؤه اياه الخاصية المحبوبية كما ان المقناطيس يجذب الحديد الى نفسه لجنسية روحانية بينهما فيعطيه خاصيته بحيث يتاتى منه جذب حديد آخر واعطاؤه اياه الخاصية المقناطيسية ولا شك ان الخاصية المقناطيسية فى الحديد ليست الا للمقناطيس وان وجدت منه ظاهرا فكان تلك الخاصية فى المقناطيس تقول بلسان الحال انا صفة المقناطيس فهكذا الروح المطهر النبوي بالنسبة الى الحضرة الالهية كالحديدة الاولى بالنسبة الى المقناطيس جذبته مقناطيس الذات اليها بخاصية المحبة الازلية اوّلا بلاواسطة ثم ارواح امته بواسطة روحه روحا فروحا متعلقة به كالحديدات المتعلق بعضها ببعض الى الحديدة الاولى وكل حديدة ظهر فيها خاصية المقناطيس فكانها المقناطيس وان تغاير الجوهران والى هذا اشار صلى الله عليه وآله وسلم من رآني فقد رأى الحق وقول بعض الموحدين من امته انا الحق • فما تكلم به بعض امته من كلام رباني او نبوي على طريق الحكاية لامن نفسه لا يتجه عليه الانكار فافهم ذلك فانه من الاسرار العزيزة ينحل به كثير من المشكلات • وفي مجمع السلوك بداية المحبة موافقة ثم الميل ثم الموانسة ثم المودة ثم الهوى ثم الخلة ثم المحبة ثم الشغف ثم التيم ثم الوله ثم العشق موافقت آنست كه دشمنان حق را مثل دنيا و شيطان و نفس دشمن داري و دوستان حق را دوست داري و با ايشان صحبت داري و فرمان ايشان را عزيز داري تا در دل ايشان جاي يابي و موانست آنست كه از همه گريزان باشي و حق را همه وقت جويان من آنس بالله استوحش من غير الله • و مودت آنست كه در خلوت دل مشغول باشي بعجز و زاري و با غايت اشتياق و بيقراري و هوى آنست كه دل را هميشه در مجاهده داري و آب گرداني و خلت آنست كه پركني جملهٔ اعضا را بدوست و خالي گرداني از غير و محبت آنست كه از اوصاف ذميمه

پاك گردي و باوصاف حميده موصوف شوي هرچند كه نفس از ذمائم پاك گردد روح بسوي محبت كشد ۔ و شغف آنست كه از غايت حرارت شوق حجاب دل را پاره گرداني و آب ديده پنهان داري تا محبت را كسي نداند كه محبت سر ربوبيت است و افشاء سر الربوبية كفر مگر بغلبهٔ حال وتيم آنست كه خود را بندهٔ محبت گرداني و بتجريد ظاهري وتفريد باطني موصوف گردي وولـه آنست كه آئينهٔ دل را برابر جمال دوست داري و مست شراب جمال گردي و بطريق بيماران باشي ۔ وعشق آنست كه خود را گم گرداني و بيقرار شوي ۔

المحبوب قد عرفت معناه وقد يطلق على اخص منه وهو قطب الوحدة ويجيئ في فصل الباء الموحدة من باب القاف ۔ و في بعض الرسائل محبوب بمعني حقيقت روحيه كه آن ذات حق است ۔

المحبية فرقة من المتصوفة المبطلة ۔ و قول ومعتقد ايشان آنست كه بنده چون بدرجهٔ محبت رسد تكليفات شرعيه ازو ساقط شود و محرمات برو مباح ميگردد و ترك صلوٰة و صيام و حج و زكوٰة و سائر شعائر اسلام و ارتكاب آثام برو مباح گردد نعوذ بالله من هذا الاعتقاد فانه كفر صريح بلا ريب كذا في توضيح المذاهب ۔

الحبة بالفتح هي مقدار وزن الشعيرتين و قد سبق في لفظ المثقال في فصل اللام من باب الثاء المثلثة ۔ وقد تطلق على ثلث الطسوج و على سدس عشر الدينار و يجيئ في لفظ الدينار في فصل الراء من باب الدال ۔ و في بحر الجواهر الحبة شعيرتان و قيل شعيرة واحدة ۔

المستحب هو اسم مفعول من الاستحباب بمعني دوست داشتن و نيك شمردن على ما في المنتخب ۔ وفي الشرع ما فعل النبي صلى الله عليه و آله و سلم مرة و ترك اخرى فيكون دون السنن الموكدة لاشتراط المواظبة فيها سمي به لاختيار الشارع اياه على المباح ۔ و يسمى بالمندوب ايضا لدعائه اليه و بالتطوع لكونه غير واجب و بالنفل ايضا لزيادته على غيره و يجيئ في لفظ النفل ايضا في فصل اللام من باب النون ۔ وقد يطلق المستحب على كون الفعل مطلوبا بالجزم او بغير الجزم فيشتمل الفرض والسنة والندب وعلى كونه غير الجزم فيشتمل الاخيرين فقط كذا في جامع الرموز في بيان مستحبات الوضوء ۔ و المراد بكون الفعل مطلوبا بالجزم كونه مطلوبا طلبا مانعا من النقيض و بكونه مطلوبا بغير الجزم كونه مطلوبا طلبا غير مانع من النقيض كما يستفاد من بعض كتب الاصول ويويده ما في التوضيح الحكم اما بطلب الفعل جازما كالايجاب او غير جازم كالندب او بطلب الترك جازما كالتحريم او غير جازم كالكراهة ۔

الحجب بالفتح وسكون الجيم كما في المنتخب لغة المنع وشرعا منع شخص معين عن ميراثه اما كله او بعضه بوجود شخص آخره و هو نوعان حجب نقصان وهو حجب عن سهم اكثر الى سهم اقل

و هو لخمسة نفر للزوجين و الام و بنت الابن و الاخت لاب و حجب حرمان و هو ان يحجب من الميراث بالمرة فيصير محروما بالكلية و الورثة فيه فريقان فريق لا يحجبون بحال البتة بهذا الحجب وهم ستة الابن و الاب و الزوج و البنت و الزوجة و الام و فريق يرثون بحال و يحجبون بهذا الحجب بحال وهم غير هولاء الستة من الورثة سواء كانوا عصبات او ذوي الفروض كذا في الشريفي او ذوي الارحام على مايدل عليه ما وقع في فتاوى عالمگيري حيث قال و انما يرث ذو الارحام اذا لم يكن احد من اصحاب الفرائض ممن يرد عليه ولم يكن عصبة • و اجمعوا على ان ذوي الارحام لا يحجبون بالزوج و الزوجة اي يرثون معهما فيعطى للزوج و الزوجة نصيبه ثم يقسم الباقي بينهم انتهى • فان قلت فريق لا يحجبون بحال لا يكون من باب الحجب فلم ذكر في الحجب • قلنا لما توقف علم المحجوب من غير المحجوب احتيج الى ذكره و هذا كما يقال الناس في خطابات الشرع على نوعين احدهما داخل فيها كالعاقل البالغ و الآخر غير داخل فيها كالصبي و المجنون فهما و ان كانا غير مخاطبين فقد ادخلا في التقسيم فهذا مثله كذا قيل • و بالجملة فالمحجوب حجب الحرمان قد يرث و قد لا يرث فاتضح الفرق بينه و بين المحروم فان المحروم لا يرث بحال لانعدام اهلية الارث فيه و يويده ما في الاختيار شرح المختار من ان المحروم لا يحجب عندنا لا نقصانا ولا حرمانا مثل الكافر و القاتل و الرقيق لانهم لايرثون لعدم الاهلية و العلية تنعدم لفقد الاهلية و تفوت بفوات شرط من شرائطها كبيع المجنون و اذا انعدمت العلية في حقهم التحقوا بالعدم في باب الارث • و حجب در اصطلاح صوفيه عبارتست از انطباع صور كونيه در قلب كه مانع است قبول تجلي حقائق الهي را و ظهور او را بصورت عالم كذا في لطائف اللغات •

الحاجب هو في الشرع ما عرفت آنفا و كذا المحجوب • اما الحاجب و المحجوب عند الشعراء فما وقع في منتخب تكميل الصناعة حيث قال حاجب عبارتست از كلمه يا بيشتر كه مستعمل باشد در تلفظ و قبل از قافية اصلي بيک معني تكرار يابد و يا چيزي كه درحكم اين مستعمل باشد مثال اول لفظ از يار درين بيت • بيت • هرچند رسد هر نفس از يار غمي • بايد نشود رنجه دل از يار دمي • مثال دوم لفظ در درين بيت • بيت • زده عشق تو آتشم درجان • سوخت جانم بوصل كن درمان • و اگر حاجب در ميان دو قافيه واقع شود الطف آيد مثاله • بيت • اي شاه زمين بر آسمان داري تخت • سست است عدو تا توكمان داري سخت • و شعريكه مشتمل باشد بر حاجب آنرا محجوب نامند و رعايت تكرار حاجب واجب نيست بلكه مستحسن و حاجب و رديف از مخترعات شعراي عجم است نزد فصحاي عرب معتبر نيست • و در مجمع الصنائع آرد كه بعضي حاجب را بمعني رديف و محجوب را بمعني مردف بتشديد دال اطلاق كنند •

الحجاب بالكسر و الجيم المفتوحة المخففة بمعني پرده و ما حجبت به بين الشيئين فهو حجاب و يطلق

الحجاب على باريطون حجابا للدماغ هما اللين و الصلب • و الحجاب الحاجز و يسمى بالحجاب المورب ايضا هو الحجاب المعترض الذي بين القلب و المعدة • و اما الحجاب المستبطن للصدر و الاضلاع فقال الشيخ هما واحد ويسمى ورمه بذات الجنب و هو غشاء يستبطن اضلاع الصدر يمنة و يسرة و يكون للصدر كالبطانة كذا في بحر الجواهر • قال الصوفية اعلم ان الحجاب الذي يحتجب به الانسان عن قرب الله اما نوراني و هو نور الروح و اما ظلماني و هو ظلمة الجسم • والمدركات الباطنة من النفس و العقل و السر و الروح و الخفي كلواحد له حجاب • فحجاب النفس الشهوات و اللذات و الاهوية • وحجاب القلب الملاحظة في غير الحق • و حجاب العقل وقوفه مع المعاني المعقولة پس هركه بشهوات و لذات مغرور از معرفت نفس دور و هركه از معرفت نفس دور از معرفت خدا دور و هركرا مناظره بر غير حق و غفلت ارحق شد لاجرم از رسيدن بدل محروم شد و هركرا وقوف بامعاني معقوله باشداز كمال عقل دور باشد چه كمال عقل آنست كه ديده در ذات و صفات خدا دارد نه آنكه مطلع معاني معقوله باشد مثل فلاسفه تا گفته اند سالک را بقدر رفع حجاب و صفاي عقل اول ديدة عقل كشاده آيد و معاني معقولات رو نمايد وباسرار معقولات مكاشف ميشود اين راكشف نظري ميگويند برين اعتماد نبايد كرد • وحجاب السر الوقوف مع الاسرار اگر سالک را اسرار آفرينش و حكمت وجود هرچيز منكشف شود اين را كشف الهي ميگويند پس اگر همدرين بماند و اين را مقصد اصلي پندارد حجاب راه وي گشت بايد كه قدم بيشتر نهد • وحجاب الروح المكاشفة و اين را كشف روحاني گويند ودرين مقام حجاب زمان و مكان و جهت برخيزد زمان ماضي و مستقبل يكي گردد و بيشتر كرامات درينمقام پيدا گردد پس سالک را بايد كه درين بسند نكند كه همه حجاب روح است • و حجاب الخفي العظمة و الكبرياء و اين مقام مقام كشف صفاتي است پس بايد كه ازين هم قدم پيشتر نهد تا بمقام تجلي ذات و نور حقيقي رسد فان الواصل من ليس له التفات الى هذه الاشياء كذا في مجمع السلوک • ودر كشف اللغات ميگويد حجاب ظلماني نزد صوفيه چنانكه بطون و قهر و جلال و نيز جملهٔ صفات ذميمه و حجاب نوراني يعني ظهور لطف و جمال و نيز جملهٔ صفات حميده •

الحدبة بفتح الحاء و الدال المهملتين في اللغة كوزي پشت كما في الصراح • و قال الاطباء هي زوال فقرة من فقرات الظهر اما الى قدام او الى خلف او الى احد الجانبين فان مالت الفقرة الى قدام فهو حدبة المقدم و تسمى التقصع و ان مالت الى خلف فهو حدبة الموخر و اذا اطلق لفظ الحدبة و تذكر بلا قيد يراد بها هذه الحدبة الموخرة وان مالت الى جانب تسمى بالالتواء • ثم الحدبة اما بسبب باد كضربة او سقطة او بدني كرطوبة فالجية و ربح و هذا النوع الاخير اي الريحي يسمى رياح الافرسة هذا خلاصة ما في بحر الجواهر و الاقسرائي •

الحدبية فرقة من المعتزلة اتباع فضل الحدبي و مذهبهم مذهب الحابطية الا انهم زادوا التناسخ و ان كل حيوان مكلف فانهم قالوا ان الله سبحانه ابدع الحيوانات عقلاء بالغين في دار سوى هذه الدار و خلق فيهم معرفته و العلم به و اتم عليهم نعمته ثم ابتلاهم و كلفهم بشكر نعمته فاطاعه بعضهم في الجميع فامرهم الى دار نعيم التي ابتداءهم فيها و عصاه بعضهم في الجميع فاخرجهم من تلك الدار الى دار العذاب وهي النار و اطاعه بعضهم في البعض دون البعض فاخرجهم الى دار الدنيا و كساهم هذه الاجساد الكثيفة على صور مختلفة كصورة الانسان و سائر الحيوانات و ابتلاهم بالباساء و الضراء و الآلام و اللذات على مقادير ذنوبهم فمن كانت معاصيه اقل و طاعته اكثر كانت صورته احسن و آلامه اقل و من كان بالعكس فبالعكس و لايزال يكون الحيوان في الدنيا في صورة بعد صورة مادامت ذنوبه معه وهذا عين القول بالتناسخ كذا في شرح المواقف •

الحسب بفتح الحاء و السين المهملتين بزرگي مرد از روي نسب كما في الصراح • و در كشف اللغات گويد حسب بفتحتين بزرگي و بزرگواري مرد در دين و مال • و في فتح القدير في باب الكفو من كتاب النكاح الحسب مكارم الاخلاق • و في المحيط عن صدر الاسلام الحسيب هو الذي له جاه و حشمت و منصب •

الحساب بالكسر و الضم و تخفيف السين المهملة في اللغة شمار و شمردن على ما في المنتخب • و يطلق ايضا في الاصطلاح على علم من العلوم المدونة وقد سبق في المقدمة و هو نوعان نظري و عملي و العملي نوعان هوائي و غير هوائي مسمى بالتخت و التراب على ما عرفت • و حساب الابجد اسم حساب مخصوص و يسمى بالجمل ايضا و ذلك انهم عينوا من حروف ابجد هوز حطي كلمن سعفص قرشت ثخذ ضظغ من الالف الى الطاء المهملة للاحاد التسعة المتوالية على الترتيب المذكور و من الياء المثناة التحتانية الى الصاد المهملة للعشرات التسعة المتوالية على الترتيب و من القاف الى الظاء المعجمة لا حاد المئات التسع كذلك و عينوا الغين المعجمة للالف • در حديث آمده است و يل لعالم جهل من تفسير الابجد و معنى ابجد اينست ابجد اي وجد آدم في المعصية هوز اي اتبع هواه فزال عنه نعيم الجنة حطي اي حط عنه ذنبه بالتوبة و الاستغفار كلمن اي متكلم بكلمات فتاب عليه بالقبول و الرحمة سعفص اي ضاق عليه الدنيا ففوض عليه قرشت اي اقر بذنبه فبرّ عليه بالكرامة ثخذ اي اخذ من الله القوة ضظغ اي شجع عن وسواس الشيطان بعزيمة لااله الا الله محمد رسول الله • و المحاسب صاحب الحساب • و المحاسبات بفتح السين عندهم هي ما سوى المساحة و باب الجبر و المقابلة من ابواب علم الحساب و سمي بالمفتوحات ايضا كذا في شرح خلاصة الحساب للمولوي السيد عصمة الله •

الاحتساب * والحسبة في اللغة بمعنى العدّ و الحساب و يجيء الاحتساب بمعنى الانكار

على شيء و الحسبة بمعنى التدبير * و في الشرع هما الامر بالمعروف اذا ظهر تركه و النهي عن المنكر اذا ظهر فعله * ثم الحسبة في الشريعة عام يتناول كل مشروع يفعل لله تعالى كالاذان و الامامة و اداء الشهادة الى كثرة تعداده و لهذا قيل القضاء باب من ابواب الحسبة * و في العرف اختص بامور احدها اراقة الخمور و ثانيها كسر المعازف و ثالثها اصلاح الشوارع كذا في نصاب الاحتساب *

الحصبة بالفتح وسكون الصاد المهملة في اللغة مرضيست كه براندام انسان برآيد باتپ و حصب بتحريك صاد مصدر منه كذا في الصراح * قال الاطباء الحصبة بثور حمر كحب الجاورس اذا ابتدأت تظهر كعض البراغيث ثم تتحبب ولاتتقيح بل يصير خشكريشة وسببها صفراء حارة رقيقة و كثيرا ما يحصل مثل تلك الصفراء من غليان الدم وسخونته و حرقته ولذا قيل الحصبة كانها جدري صفراوي كما ان الجدري حصبة دموية * و المضاعف من الحصبة و كذا من الجدري ان يكون في جوف كل بثرة بثرة اخرى و هو ردي لدلالته على كثرة المادة * و المختلط ما يختلط من المضاعف و غير المضاعف كذا في الاقسرائي *

فصل الثاء المثلثة * الحدث بفتح الحاء و الدال المهملتين في اللغة بمعنى نو پيدا شده و هرچه طهارت تباه كند وحدث مردم كما في المهذب وكنز اللغات * و عند اهل العربية هو امر يقوم بالفاعل اي معنى قائم بغيره سواء صدر عنه كالضرب و المشي او لم يصدر كالطول و القصر كما في الرضي و المراد بالمعنى المتجدد ويجيء في لفظ المصدر في فصل الراء المهملة من باب الصاد المهملة * و يطلق ايضا عندهم على المفعول المطلق و يسمى حدثانا و فعلا ايضا كما في الارشاد ويجيء في فصل اللام من باب الفاء * و عند الفقهاء هو النجاسة الحكمية ولا يطلق على الحقيقية بخلاف النجس فانه يطلق على الحقيقية و الحكمية كذا في العارفية حاشية شرح الوقاية * و في البرجندي في نواقض الوضوء الحدث هو النجاسة الحكمية التي ترتفع بالوضوء او الغسل او التيمم * وقد يطلق على ما حصلت بخروجه تلك النجاسة وفي شرح المنهاج فتاوى الشافعية مراد الفقهاء من لفظ الحدث معنى مقدر على الاعضاء معلول لاحد الاسباب المذكورة في الشرع كخروج شيء من القبل او الدبر و نحو ذلك ولايصح التعبير عنه بما يوجب الوضوء لان الحدث لايوجبه وحده بل مع القيام الى الصلوة انتهى *

الحدوث بالضم مقابل القدم و الحادث مقابل القديم وهو اضافي و حقيقي ذاتي و زماني ويجيء مستوفى في لفظ القدم في فصل الميم من باب القاف * قال الحكماء الحدوث يستدعي مدة اي زمانا ومادة اي محلا اما موضوعا ان كان الحادث عرضا و اما هيولى ان كان صورة و اما جسما يتعلق به انكان نفسا و تحقيقه يطلب من شرح المواقف *

الاحداث بكسر الالف هومرادف للتكوين وقيل لا ويجيء في فصل النون من باب الكاف وقد سبق ايضا في لفظ الابداع في فصل العين المهملة من باب الباء الموحدة *

الحديث لغة ضد القديم و يستعمل في قليل الكلام وكثيره • وفي اصطلاح المحدثين قول الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وحكاية فعله وتقريره • وفي الخلاصة او قول الصحابي والتابعي • وقال في خلاصة الخلاصة الحديث هو قول النبي صلى الله عليه وآله و سلم و المروي عن قوله و فعله و تقريره • و قد يطلق على قول الصحابة و التابعين والمروي عن آثارهم •و في شرح شرح النخبة الحديث ما اضيف الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم قولا او فعلا او تقريرا اوصفة وقيل رويا حتى الحركات و السكنات في اليقظة فهو اعم من السنة • وكثيرا ما يقع في كلام اهل الحديث و منهم العراقي ما يدل على تراد فهما و المفهوم من التلويح ان السنة اعم من الحديث حيث قال السنة ما صدر عن النبي عليه السلام غير القرآن من قول و يسمى الحديث او فعل او تقرير انتهى • وقيد غير القرآن احتراز عن القرآن فانه لا يسمى حديثا اصطلاحا و يدخل في القرآن ما نسخ تلاوته سواء بقي حكمه اولا و كذا القرآت الشاذة و المشهورة اما الاول فلما ذكر في الاتقان في نوع النسخ حيث قال النسخ في القرآن على ثلثة اضرب الاول ما نسخ تلاوته وحكمه معا قالت عايشة رضي الله تعالى عنه كان فيما انزل عشر صفات معلومات فنسخت بخمس معلومات فتوفي رسول الله صلى الله عليه و آله وسلم وهى مما يقرء من القرآن رواه الشيخان • ومعنى قولها و هى مما يقرء ان التلاوة نسخت ايضا ولم يبلغ ذلك كل الناس الى بعد وفات رسول الله صلى الله عليه و آله وسلم فتوفي وبعض الناس يقرؤها • و قال ابو موسى الاشعري نزلت ثم رفعت و الثاني ما نسخ حكمه دون تلاوته و الثالث ما نسخ تلاوته دون حكمه قال ابو عبيد حدثنا اسمعيل بن ابراهيم عن ايوب عن نافع عن ابن عمر قال لا يقولن احد كم قد اخذت القرآن كله و ما يدريه ماكله فانه قد ذهب منه قرآن كثير و لكن ليقل قد اخذت منه ما ظهر و قال حدثنا ابن ابي مريم عن ابن لهيعة عن ابى الاسود عن عروة بن الزبير عن عايشة رضي الله تعالى عنها قالت كانت سورة الاحزاب تقرأ في زمان النبي صلى الله عليه و آله و سلم مائتي آية كتب عثمان المصاحف لم يقدر منها الا على ما هو الآن • ثم ذكر صاحب الاتقان في هذا الضرب آيات منها اذا زنا الشيخ و الشيخة فار جموهما البتة نكالا من الله و الله عزيز حكيم ومنها لو ان ابن آدم سأل واديا من مال فاعطيته سأل ثانيا فاعطيته سأل ثالثا ولا يملأ جوف ابن آدم الا التراب و يتوب الله على من تاب و ان ذات الدين عند الله الحنفية غير اليهودية ولا النصرانية ومن يعمل خيرا فلن يكفره انتهى • و ايضا قد صرح الچلپي في حاشية التلويح في ركن السنة في بيان تعريف السنة بان منسوخ التلاوة ليس من السنة و اما الثاني فلما ذكر في الاتقان ايضا في نوع اقسام القرأة حيث قال قال القاضي جلال الدين البلقيني القرأة تنقسم الى متواتر و آحاد و شاذ • فالمتواتر القرآت السبع المشهورة • و الآحاد القرآت الثلث التي هى تمام العشر و يلحق بها قرآت الصحابة و الشاذ قرآت التابعين كالاعمش • و قال مكي ما روي في القرآن على ثلثة اقسام قسم يقرء به و يكفر جاحده و هو ما نقله الثقات و وافق العربية و خط المصحف و قسم صح نقله

عن الآحاد وصح في العربية وخالف لفظ الخط فيقبل ولا يقرأ به لامرين مخالفته لما اجمع عليه و انه لم يوخذ باجماع بل بخبر الآحاد ولا يثبت به قرآن ولايكفر جاحده و لبئس ما صنع اذ جحده وقسم نقله ثقة ولا وجه له في العربية او نقله غير ثقة فلا يقبل و ان وافق الخط • وقال الزركشي القرآن والقرآت حقيقتان متغايرتان • فالقرآن هو الوحي المنزل على محمد صلى الله عليه وآله و سلم للبيان والاعجاز • و القرآت اختلاف الفاظ الوحي المذكور في الحروف او كيفيتها من تخفيف و تشديد وغيرهما انتهى • فان قيل قد ذكر صاحب التوضيح ان القرآن هو مانقل الينابين دفتي المصاحف تواترا وقال سعد الملة والدين في التلويح فخرج جميع ما عدا القرآن كسائر الكتب السماوية و غيرها والاحاديث الالهية والنبوية ومنسوخ التلاوة و القرآت الشاذة و المشهورة وقال في مختصر الاصول مانقل آحادا فليس بقرآن • قلت قد ذكر في العضدي ان غرض الاصولي هو تعريف القرآن الذي هو جنسه دليل في الفقه انتهى • ولاخفاء في ان القرآن الذي هو دليل من الادلة الاربعة الفقهية ليس الا هو القرآن المنقول في المصاحف تواترا فلا تدافع بين ماذكروبين ما ذكره صاحب الاتقان • **التقسيم** • الحديث اما نبوي و اما الهي ويسمى حديثا قد سيا ايضا • فالحديث القدسي هو الذي يرويه النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن ربه عزوجل • والنبوي مالايكون كذلك هكذا يفهم مما ذكر ابن الحجر في الفتح المبين في شرح الحديث الرابع والعشرين • وقال الچلپي في حاشية التلويح في الركن الاول عند بيان معنى القرآن الاحاديث الالهية هي التي اوحاها الله تعالى الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم ليلة المعراج وتسمى باسرار الوحي • **فائدة** • قال ابن الحجر هناك لابد من بيان الفرق بين الوحي المتلو هو القرآن والوحي المروي عنه صلى الله عليه وآله وسلم عن ربه عزوجل وهو ما ورد من الاحاديث الالهية وتسمى القدسية و هي اكثر من مائة وقد جمعها بعضهم في جزء كبير اعلم ان الكلام المضاف الى الله تعالى اقسام اولها واشرفها القرآن لتميزه عن البقية باعجازه وكونه معجزة باقية على ممر الدهور محفوظة من التغيير والتبديل وبحرمة مسه للمحدث وتلاوته لنحو الجنب وروايته بالمعنى وبتعيينه في الصلوة وبتسميته قرآنا وبان كل حرف منه بعشرة و بامتناع بيعه في رواية عند احمد وكراهته عندنا وبتسمية الجملة منه آية و سورة • وغيره من بقية الكتب والاحاديث القدسية لايثبت لها شيئ من ذلك فيجوز مسه وتلاوته لمن ذكر وروايته بالمعنى ولايجزي في الصلوة بل يبطلها ولا يسمى قرآنا ولايعطى قاريه بكل حرف عشرة ولا يمنع بيعه ولا يكره اتفاقا ولا يسمى بعضه آية ولا سورة اتفاقا ايضا وثانيها كتب الانبياء عليهم الصلوة والسلام قبل تغيرها وتبدلها وثالثها بقية الاحاديث القدسية وهي ما نقل الينا آحادا عنه صلى الله عليه وآله وسلم مع اسناده لها عن ربه فهي من كلامه تعالى فتضاف اليه وهو الاغلب و نسبتها اليه حينئذ نسبة انشاء لانه المتكلم بها اولا وقد يضاف الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم لانه المخبر بها عن الله تعالى

بخلاف القرآن فانه لايضاف الا اليه تعالى فيقال فيه قال الله تعالى و فيها قال رسول الله صلى الله عليه و آله وسلم فيما يروي عن ربه • و اختلف في بقية السنة هل هو كله بوحي اولا و آية و ما ينطق عن الهوى تويد الاول ومن ثم قال صلى الله عليه و آله و سلم الا اني اوتيت الكتاب و مثله معه ولا تنحصر تلك الاحاديث في كيفية من كيفيات الوحي بل يجوز ان تنزل باي كيفية من كيفياته كرويا النوم والالقاء في الرّوع و على لسان الملك • و لراويها صيغتان احداهما ان يقول قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم فيما يروي عن ربه وهي عبارة السلف و ثانيتهما ان يقول قال الله تعالى فيما رواه عنه رسوله صلى الله عليه و آله وسلم و المعنى واحد انتهى كلامه • وفي فوائد الامير حميد الدين الفرق بين القرآن و الحديث القدسي على ستة اوجه الوجه الاول ان القرآن معجز والحديث القدسي لا يلزم ان يكون معجزا والثاني ان الصلوٰة لاتكون الا بالقرآن بخلاف الحديث القدسي و الثالث ان جاحد القرآن يكفر بخلاف جاحده و الرابع ان القرآن لابد فيه من كون جبرئيل عليه السلام واسطة بين النبي صلى الله عليه و آله و سلم و بين الله تعالى بخلاف الحديث القدسي و الخامس ان القرآن يجب ان يكون لفظا من الله تعالى و في الحديث القدسي يجوز لفظ من النبي صلى الله عليه و آله وسلم و السادس ان القرآن لا يمس الا بالطهارة والحديث القدسي يجوز مسه من المحدث انتهى • و تبين بهذا الفرق بين الحديث القدسي و بين ما نسخ تلاوته ايضا لما عرفت فيما نقلنا من الاتقان من انه يسمى بالقرآن و الآية * تقسيم آخر * ينقسم الحديث ايضا الى صحيح و حسن وضعيف و كل منها الى ثلثة عشر صنفا المسند و المتصل و المرفوع و المعنعن والمعلق و الفرد و المدرج و المشهور و العزيز و الغريب و المصحف و المسلسل و زائد الثقة • و ينقسم الضعيف الى اثنى عشر قسما الموقوف و المقطوع و المرسل والمنقطع و المعضل والشاذ والمنكر والمعلل و المدلس و المضطرب و المقلوب و الموضوع هكذا في خلاصة الخلاصة و له اقسام آخر و بيان الجميع في مواضعها • فائدة • اختلف اهل الحديث في الفرق بين الحديث و الخبر فقيل هما مترادفان و قيل الخبر اعم من الحديث لانه يصدق على كل ما جاء عن النبي صلى الله عليه و آله و سلم و عن غيره بخلاف الحديث فانه يختص بالنبي صلى الله عليه و آله و سلم فكل حديث خبر من غير عكس كلي • و قيل هما متباينان فان الحديث ما جاء عن النبي عليه الصلوٰة و السلام و الخبر ما جاء عن غيره ومن ثم قيل لمن يشتغل بالتواريخ و ماشا كلها الاخباري و لمن يشتغل بالسنة النبوية المحدث هكذا في شرح النخبة وشرحه • وفي الجواهر و اما الاثر فمن اصطلاح الفقهاء فانهم يستعملونه في كلام السلف و الخبر في حديث الرسول عليه الصلوٰة و السلام و قيل الخبر يباين الحديث و يرادف الاثر •

علم الحديث هو علم يعرف به اقوال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و افعاله و احواله وقد سبق في المقدمة •

التحديث لغة الاخبار • و عند المحدثين اخبار خاص بما سمع من لفظ الشيخ اي اخبار خاص بحديث سمع الراوي بلفظه من الشيخ و هو الشائع عند المشارقة و من تبعهم • و اما غالب المغاربة فلم يستعملوا هذا الاصطلاح بل الاخبار و التحديث عندهم بمعنًى واحد • فعلى القول الشائع يحمل ما اذا قال حدثنا على السماع من الشيخ و فيما اذا قال اخبرنا على سماع الشيخ و كلا هما اي التحديث و الاخبار عندهم من صيغ الاداء هكذا في شرح النخبة و شرحه • و قال الحافظ في فتح الباري في كتاب العلم التحديث و الاخبار و الانباء سواء عند اهل العلم بلا خلاف بالنسبة الى اللغة • و اما بالنسبة الى الاصطلاح ففيه الخلاف فمنهم من استمر على اصل اللغة و هذا راي الزهري و مالك و ابن عيينة و يحيي القطان و اكثر الحجازيين و الكوفيين و عليه استمر عمل المغاربة و رجحه ابن الحاجب في مختصره و نُقل عن الحاكم انه مذهب الائمة الاربعة و منهم من رآى اطلاق ذلك حيث يقرأ الشيخ من لفظه و تقييده حيث يقرأ عليه وهو مذهب اسحاق بن راهويه و النسائي و ابن حبان و ابن مندة و غيرهم و منهم من رآى التفرقة بين الصيغ بحسب افتراق التحمل فيخصون التحديث بما تلفظ به الشيخ و الاخبار بما يقرأ عليه و هذا مذهب ابن جريج و الاوزاعي و الشافعي و ابن وهب و جمهور اهل المشرق • ثم احدث اتباعهم تفصيلا آخر فمن سمع وحده من لفظ الشيخ افرد فقال حدثني و من سمع من غيره جمع و من قرأ بنفسه على الشيخ افرد فقال اخبرني و هذا مستحسن و ليس بواجب عندهم و انما ارادوا التمييز بين احوال التحمل • و ظن بعضهم ان ذلك على سبيل الوجوب فتكلفوا في الاحتجاج عليه و له بما لاطائل تحته نعم يحتاج المتاخرون الى مراعاة الاصطلاح المذكور لئلا يختلط لانه صار حقيقة عرفية عندهم فمن تجوز عنها احتاج الى الاتيان بقرينة تدل على مراده و الا فلا يؤمن اختلاط المسموع بالمجاز فيحمل ما يرد من الفاظ المتقدمين على محمل و احد بخلاف المتاخرين انتهى كلامه •

المحدِث بكسر الدال المشددة على انه اسم فاعل من التحديث هو عند المحدثين على ما ذكره العراقي من يكون كتب و قرأ و سمع و وعى و رحل الى المدائن و القرى و حصّل اصولا و علق فروعا من كتب المسانيد و العلل و التواريخ التي تقرب من الف تصنيف و قيل من تحمّل الحديث رواية و اعتنى به دراية كذا في شرح النخبة •

المحدَث بفتح الدال المشددة على انه اسم مفعول من التحديث عند المحدثين هو الملهم الذي اذا رآى رأيا او ظن ظنا اصاب كانه حُدّث به و القي في روعه من عالم الملكوت كذا ذكر القاضي في شرح المصابيح في باب مناقب عمر رضي الله عنه • و قال السيد الشريف في حاشية المشكوة المحدث الصادق الظن كانه الملهم من الملأ الاعلى وحُدّث بالامر و حقيقته • و در ترجمه مشكوة كفته محدث بمعني ملهم است گويا بوي تحديث كرده مي شود و خبر داده مي شود • و در مجمع البحار گفته

كسي كه انداخته شده است در دل وى سخني پس خبر مي دهد بآن بحدس و فراست ايماني مخصوص مي گرداند حق تعالى بدان هركرا كه مي خواهد از بندگان خود • و قيل آنكه چون ظن كند بچيزي صواب بود گويا حديث كرد شده است بوي • و قيل كلام مي كنند بوي ملائک انتهى كلامه • و المحدث عند النحاة ويسمى المحدث به ايضا هو المسند و المحدث عنه عندهم هو المسند اليه كما في المصباح •

المحدث على صيغة اسم المفعول من الاحداث اسم ركض الخيل كما يجيئ في الضاد المعجمة من باب الراء المهملة •

المحادثة نزد صوفيه خطاب حق است بنده را در صورتي از عالم ملک همچنانكه ندا فرمودند موسى را عليه السلام از شجره • شعر • بلسان شجر سخن فرمود • خود بآن سمع موسى بشنود • كذا نقل عن عبد الرزاق الكاشي •

الحارثية بالراء المهملة فرقة من الاباضية اصحاب ابى الحارث الاباضي و قد سبق في فصل الضاد المعجمة من باب الالف •

فصل الجيم * الحج بالفتح والتشديد لغة القصد الى شيئ و شريعة القصد الى بيت الحرام اي الكعبة باعمال مخصوصة في وقت مخصوص كما قالوا و فتح الحاء و كسرها لغة و قيل الكسر لغة اهل نجد و الفتح لغيرهم و قيل بالفتح الاسم و بالكسر المصدر و قيل بالعكس كما في فتح الباري و كذا في جامع الرموز • و فى البرجندي هو لغة القصد غلب على قصد الكعبة للنسك المعروف و الحجة بالكسر المرة و القياس الفتح الا انه لم يسمع وقال الخليل حج فلان علينا اي قدم فا طلق هذا اللفظ على القدوم الى مكة انتهى • ثم الحج نوعان الحج الاكبر و هو حج الاسلام و الحج الاصغر و هو العمرة كذا في جامع الرموز • و اما الحج عند الصوفية فاشارة الى استمرار القصد فى الطلب لله تعالى فالاحرام اشارة الى ترك شهود المخلوقات • ثم ترك المخيط اشارة الى تجرده عن صفاته المذمومة بالصفات المحمودة • ثم ترك حلق الراس اشارة الى ترك الرياسة البشرية • ثم ترك تقليم الاظفار اشارة الى شهود فعل الله فى الافعال الصادرة منه • ثم ترك الطيب اشارة الى التجرد عن الاسماء والصفات بتحققة بحقيقة الذات • ثم ترك النكاح اشارة الى التعفف عن التصرف في الوجود • ثم ترك الكحل اشارة الى الكف عن طلب الكشف بالاسترسال في هوية الاحدية • ثم الميقات عبارة عن القلب • ثم مكة عبارة عن المرتبة الالهية • ثم الكعبة عبارة عن الذات • ثم الحجر الاسود عبارة عن اللطيفة الانسانية و اسوداده عبارة عن تلوثه بالمقتضيات الطبعية واليه الاشارة بقوله عليه السلام نزل الحجر الاسود اشد بياض من اللبن فسودته خطايا بني آدم و هذا معنى قوله تعالى ثم رددناه اسفل سافلين • فاذا فهمت هذا فاعلم ان الطواف عبارة عما ينبغي له من ان يدرك هويته و معتده و منشأه و مشهده فكونه سبعة اشارة الى اوصافه السبعة التي بها تمت ذاته وهي الحيوة

و العلم و الارادة و القدرة و السمع و البصر و الكلام • ثم النكتة في اقتران هذا العدد بالطواف هو ليرجع من هذه الصفات الى صفات الله تعالى فينسب حيوٰته الى الله و علمه الى الله و كذا البواقي فيكون كما قال عليه السلام اكون سمعه الذي يسمع به و بصره الذي يبصربه الحديث • ثم الصلٰوة مطلقا بعدالطواف اشارة الى بروز الاحدية و قيام ناموسها فيمن ثم له ذلك • و كونها تستحب ان تكون خلف مقام ابراهيم اشارة الى مقام الخلة فهو عبارة عن ظهور الآثار في جسده فان مسح بيده ابرأ الاكمه والا برص وان مشى برجله طويت له الارض و كذلك باقي اعضائه لتحلل الانوار الألٰهية فيها من غيرحلول • ثم زمزم اشارة الى علوم الحقائق و الشرب منها اشارة الى التضلع من ذلك • ثم الصفا اشارة الى التصفي عن الصفات الخلقية • ثم المروة اشارة الى الارتواء من الشرب بكاسات الاسماء و الصفات الألٰهية • ثم الحلق حينئذ اشارة الى تحقق الرياسة الالٰهية في ذلك المقام • ثم القصر اشارة لمن قصر فنزل عن درجة التحقيق التي هي مرتبة اهل القربة فهو في درجة العيان و ذلك حظ كافة الصديقين • ثم الخروج من الاحرام عبارة عن التوسع للخلق و النزول اليهم بعد العندية في مقعد الصدق • ثم عرفات عبارة عن مقام المعرفة بالله و العلمين عبارة عن الجمال و الجلال اللذان عليهما سبيل المعرفة بالله لانهما الادلة على الله تعالى • ثم المزدلفة عبارة عن شسوع المقام وتعاليه • ثم المشعرالحرام عبارة عن تعظيم الحرمات الألٰهية بالوقوف مع الامور الشرعية • ثم منى عبارة عن بلوغ المنى لاهل مقام القربة • ثم الجمار الثلث عبارة عن النفس و الطبع و العادة فيحصب كلا منهم بسبع حصوات يعني يفنيها و يدحضها بقوة آثار السبع الصفات الالٰهية • ثم طواف الافاضة عبارة عن دوام الترقي لدوام الفيض الألٰهي و انه لاينقطع بعد الكمال الانساني اذ لا نهاية لله تعالى • ثم طواف الوداع اشارة الى الله تعالى بطريق الحال لانه ايداع سر الله في مستحقه فاسرار الحق تعالى و ديعة عند الولي لمن يستحقها لقوله تعالى فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم كذا في الانسان الكامل •

الحجة بالضم مرادف للدليل كما في شرح الطوالع • و الحجة الالزامية هي المركبة من المقدمات المسلمة عند الخصم المقصود منها الزام الخصم و اسكاته وهي شائعة في الكتب • و القول بعدم افادتها الالزام لعدم صدقها في نفس الامر قول بلا دليل لا يعبأبه كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية الخيالي • و الحجة عند المحدثين هو الذي احاط علمه بثلثمائة الف حديث متنا و اسنادا و احوال رواته جرحا و تعديلا و تاريخا و قدمر في المقدمة • و عند السبعية تطلق على معنى آخر يجيئ في فصل العين المهملة من باب السين المهملة •

الاجتماع بالدليل نزد بلغاء آنست كه شاعر صفتي يا مقدمهٔ ادعائيه ايراد كند بعده آنرا به براهين عقليهٔ يا دلائل نقليه ثابت كند مثاله • شعر • بياميزد زتو باغي وگر برهان كسي خواهد • قدت سرويست و زلفت سنبل وگل رخ • كذا في جامع الصنائع •

الحاجة در مجمع السلوك ميگويد ضرورت مقداريرا گويند كه آدمي بي آن بقا نيابد و آنرا حقوق نفس نيزگويند • و حاجت مقداريرا گويند كه آدمي بي آن بقا يابد مع هذا بدو محتاج شود چون جامهٔ دوم بالاي پيراهن ونعلين درپاي • و فضول آنرا گويند كه ازين هر دو قسم بيرون بود وآن پاياني ندارد پس بايدكه مريد مبتدي ترك حاجت و فضول نمايد و ترك ضرورت نكند انتهى •

فصل الدال المهملة * الحد بالفتح لغة المنع و نهاية الشيء • و عند المهندسين نهاية المقدار و هو الخط والسطح و الجسم التعليمي و يسمى طرفا ايضا و قد يكون مشتركا ويسمى حدا مشتركا ايضا و هو ذو وضع بين مقدارين يكون نهاية لاحد هما و بداية للآخر او نهاية لهما او بداية لهما على اختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات فاذا قسم خط الى جزئين فالحد المشترك بينهما النقطة و اذا قسم السطح كذلك فالحد المشترك بينهما الخط و في الجسم المنقسم كذلك السطح • و الحدود المشتركة يجب كونها مخالفة في النوع لما هي حدود له لان الحد المشترك يجب كونه بحيث اذا ضم الى احد القسمين لم يزد به اصلا و اذا فصل عنه لم ينقص شيأ و الا لكان الحد المشترك جزأ آخر من المقدار المقسوم فيكون التقسيم الى قسمين تقسيما الى ثلثة و الى ثلثة تقسيما الى خمسة و هكذا فالنقطة ليست جزءا من الخط بل هي عرض فيه وكذا الخط بالقياس الى السطح و السطح بالقياس الى الجسم • اعلم ان نهاية الخط المتناهي الوضع لا المقدار نقطة ونهاية السطح المتناهي الوضع والمقدار بالذات خط او نقطة و نهاية الجسم بالذات سطح و ان شئت التوضيح فارجع الى شرحنا لضابط قواعد الحساب المسمى بموضح البراهين و شرح المواقف في مبحث تقسيم الكم • وحد الكوكب هو جرم الكوكب ونوره في الفلك و يجيء في لفظ الاتصال في فصل اللام من باب الواو • و ايضا يقسم المنجمون كل برج على الخمسة المتحيرة باقسام مختلفة غير متساوية و يسمى كل قسم منها حدا مثلا يقولون ستة درج من اول الحمل حد المشتري ثم الستة الاخرى حد الزهرة ثم الاربعة بعدها حد عطارد ثم الخمسة حد المريخ ثم الخمسة الباقية حد الزحل و في تقسيم الحدود اختلافات كثيرة تطلب من كتب النجوم و يقال لذلك الكوكب صاحب الحد اعلم انهم يحركون دلائل الطالع من درجة الطالع و العاشر و غيرها اي يعتبرون حركتها في السنة الشمسية بمقدار درجة واحدة من المعدل و يسمون هذا العمل تسييرا و اذا بلغ التسيير بحد كوكب ما من الخمسة المتحيرة يسمى موضعه بدرجة القسمة وصاحب ذلك الحد يسمى بالقاسم و تفصيله يطلب من كتب النجوم • و عند الفقهاء عقوبة مقدرة تجب حقا لله تعالى فلا يسمى القصاص حدا لانه حق العبد ولا التعزير لعدم التقدير • والمراد بالعقوبة ههنا ما يكون بالضرب او القتل او القطع فخرج عنه الكفارات فان فيها معنى العبادة و العقوبة وكذا الخراج فانه مؤنة فيها عقوبة هذا هو المشهور • و في غير المشهور عقوبة مقدرة شرعا فيسمى القصاص حدا لكن الحد على هذا على قسمين قسم يصح فيه العفو و قسم

لا يقبل العفو • و الحد على الاول لا يقبل الاسقاط بعد ثبوت سببه عند الحاكم و المقصد الاصلي من شرعه الانزجار عما يتضرر به العباد هكذا يستفاد من الهداية و فتح القدير و البرجندي • و يطلق ايضا على ما يتميز به عقار من غيره مما لايتغير كالدور و الاراضي فالسور و الطريق و النهر لايصلح حدا لانه يزيد و ينقص و يخرب وهذا عنده خلافا لهما وهو المختار عند شمس الاسلام كذا في جامع الرموز في كتاب الدعوى و بهذا المعنى وقع في قولهم لابد في دعوى العقار من ذكر الحدود الاربعة او الثلثة • و عند الاصوليين مرادف للمعرف بالكسر و هو ما يميز الشيئ عن غيره و ذلك الشيئ يسمى محدودا و معرفا بالفتح • و هو ثلثة اقسام لانه اما ان يحصّل في الذهن صورة غير حاصلة او يفيد تمييز صورة حاصلة عماعداها و الثاني حد لفظي اذ فائدته معرفة كون اللفظ بازاء معنى و الاول اما ان يكون بمحض الذاتيات و هو الحد الحقيقي لافادته حقائق المحدودات فان كان جميعا فتام و الا فناقص و اما ان لا يكون كذلك فهو الحد الرسمي• و اما التعريف الاسمي سواء كان حدا او رسما فالمقصود منه تحصيل صور المفهومات الاصطلاحية و غيرها من الماهيات الاعتبارية فيندرج في القول الشارح المخصوص بالتصورات المكتسبة حدا او رسما لا نبائه عن ذاتيات مفهوم الاسم او عنه بلا زمه هكذا في العضدي و حاشيته للسيد السند و كذا عند اهل العربية اي مرادف للمعرف قال المولوي عبد الغفور و عبد الحكيم في حاشية الفوائد الضيائية في شرح عبارة الكافية و قد علم بذلك حد كلواحد منها ما حاصله انه ليس غرض الادباء من الحد الا التمييز التام و اما التمييز بين الذاتيات و العرضيات فوظيفة الفلاسفة الباحثين عن احوال الموجودات على ماهي عليه • فالحد عند الادباء هو المعرف الجامع المانع وهكذا ذكر المولوي عصام الدين حيث قال معنى الحد عند الادباء المعرف الجامع المانع كما صرح به ابن الحاجب في الاصول • و عند المنطقيين يطلق في باب التعريفات على ما يقابل الرسمي و اللفظي و هو ما يكون بالذاتيات • و في باب القياس على ما ينحل اليه مقدمة القياس كالموضوع و المحمول قال في شرح المطالع لابد في كل قياس حملي من مقدمتين تشتركان في حد و يسمى ذلك الحد حدا اوسط لتوسطه بين طرفي المطلوب و تنفرد احدى المقدمتين بحد هو موضوع المطلوب و يسمى اصغرلان الموضوع في الاغلب اخص فيكون اقل افرادا فيكون اصغر و تنفرد المقدمة الثانية بحد هو محمول المطلوب و يسمى اكبر لانه في الاغلب اعم فيكون اكثر افرادا فما ينحل اليه مقدمة القياس كالموضوع و المحمول يسمى حدا لانه طرف النسبة تشبيها له بالحد الذي هو في كتب الرياضيين • فكل قياس يشتمل على ثلثة حدود الاصغر و الاكبر و الاوسط مثلا اذا قلنا كل انسان حيوان و كل حيوان جسم فالمطلوب اي النتيجة الحاصلة منه كل انسان جسم و الانسان حد اصغر و الحيوان حد اوسط و الجسم حد اكبرهذا • ثم ان هذه الاصطلاحات غير مختصة بالقياس الحملي فالواجب ان تعتبر بحيث تعمه و غيره فيبدل لفظ الموضوع بالمحكوم عليه و لفظ المحمول بالمحكوم به انتهى • و يويّد هذا التعميم

ما فی الطیبي من ان المشترک المکرر بین مقدمتي القیاس فصاعدا یسمی اوسط لتوسطه بین طرفي المطلوب سواء کان موضوعا او محمولا مقدما او تالیا انتهی ۰ و قال الصادق الحلواني في حاشیته في هذه العبارة اشعار بان الحد الاوسط لا یختص بالاقتراني و لاالحملي و لا البسیط و ظاهر کلام القوم خلاف الکل لاشعاره باختصاصه بالاقتراني الحملي البسیط ۰

المحدود قد علم معناه بما سبق في لفظ الحد الا ان فی المعنی الاخیر المستعمل في باب القیاس لا تسمی المقدمة و لا النسبة محدودة اصطلاحا ۰ و یطلق ایضا عند النحاة علی قسم من الظرف المسمی بالموقت و یقابله المبهم و علی قسم من المفعول المطلق المسمی بالموقت ایضا و یقابله المبهم ایضا و یجیئ في فصل الفاء من باب الظاء المعجمة ۰

محدد الجهات هو الفلک الاعظم و قد یطلق علیه بلا اضافة و یجیئ في فصل الکاف من باب الفاء ۰

الحسد بفتح الحاء و السین المهملتین فی اللغة بد خواستن کما فی الصراح ۰ و في خلاصة السلوک الحسد حده عند اهل السلوک ارادة زوال نعم المحسود و قیل الذي لا یرضی اهله بقسمة الواجد و قیل الحسد احسن افعال الشیطان و اقبح احوال الانسان و قیل الحسد داء لادواء له الا الموت و قیل الحسد جرح لایندمل الا بهلاک الحاسد او المحسود و قیل الحسد نار وقودها الحاسد و قال حکیم الحسد في کل احوال الاشیاء مذموم الا بالعلم و العمل بالعلم و السخاوة بالمال و التواضع بالبدن انتهی ۰ در صحائف آرد حسد آنست که زوال نعمت دیگري خواهد و این در جمیع مذاهب حرام است و اما اگر زوال آن نخواهد بلکه برخود نیز مثل آن خواهد حرام نباشد و این را غبطه گویند میان اهل بهشت این خواهد بود ۰ در مجمع السلوک مي آرد حسد آرزو بردن بر نعمت غیري که مخصوص بدو است و یا بر زوال نعمت غیري پس اگر خداي تعالی شخصي را بصفتي مخصوص گرداند و شخصي دیگر آرزو دارد که آن صفت بمن نیز حاصل شود این را حسد گویند چه این شخص آرزو دارد بر زوال خصوص نعمت و اگر آرزو برد بر حصول نعمت غیري بدون زوال آن نعمت و یا خصوص آن نعمت بدان غیر این را غبطه گویند و این محمود است ۰ و ذکر في منهاج العابدین الحسد ارادتک بزوال نعم الله عن اخیک المسلم مما له فیه صلاح فان لم ترد زوالها فهو غبطة و علی هذا یحمل قوله علیه و آله و سلم لا حسد الا في اثنین اي لا غبطة الا في ذلک فعبر عن الغبطة بالحسد اتساعا لتقارب بهما فان لم یکن فیه صلاح فاردت زواله عنه فذلک غیرة و ضد الحسد النصیحة ۰ فان قیل کیف یعلم ان له فیه صلاح او فساد ۰ قلت یعلم بالظن الغالب فانه جار مجری العلم في هذا الموضع ۰ ثم ان اشتبه علیک فلا ترد زوال نعمة و لا بقاءها من احد من المسلمین الا مقیدا بالتفویض و شرط الصلاح لتخلص من حکم الحسد انتهی کلام مجمع السلوک ۰

الحمد بالفتح و سكون الميم في اللغة هو الوصف بالجميل على الجميل الاختياري على قصد التعظيم و نقيضه الذم و هذا اولى مما قيل هو الوصف بالجميل على جهة التعظيم و التبجيل لان الحمد لا يتحقق الابعد امور ثلثة الوصف بالجميل و هو المحمود به و كونه على الجميل الاختياري اعني المحمود عليه و كونه على قصد التعظيم و التعريف الاول مشتمل على جميع هذه الامور بخلاف التعريف الثاني فانه لايشتمل المحمود عليه ان جعل الباء صلة للوصف كما هو الظاهر او المحمود به ان جعل الباء للسببية. فان قيل اذا وصف المنعم بالشجاعة ونحوها لاجل انعامه كانت الشجاعة محمودا بها و الانعام محمودا عليه و اما اذا وصف الشجاع بالشجاعة لشجاعته لم يكن هناك محمود عليه مع ان هذا الوصف حمد قطعا. قلت تلك الشجاعة من حيث انها كان الوصف بها كانت محمودا بها و من حيث قيامها بمحلها كانت محمودا عليها فهما متغايران هنا بالاعتبار ولذا يقال وصفته بالشجاعة لكونه شجاعا. ثم الوصف يتبادر منه ذكر مايدل على صفة الكمال فيكون قولا مخصوصا فصار مورد الحمد اللسان وحده و لما لم يقيد الوصف بكونه في مقابلة النعمة ظهر ان الحمد قد يكون واقعا بازاء النعمة و قد لايكون. و بقيد الجميل المحمود به يخرج الوصف على الجميل بما ليس بجميل. و بقيد الجميل المحمود عليه يخرج الوصف على غير الجميل. وفي قيد الاختياري اشارة الى ان الحمد اخص من المدح و البعض اعتبر قيد الاختياري في جميع المحمود به وهو غير مشهور فانه يعم الاختياري و غيره على الاظهر و على هذا قيل الحمد هو الثناء باللسان على الجميل الاختياري من انعام او غيره و المدح هو الثناء باللسان على الجميل مطلقا يقال مدحت اللؤلؤ على صفائها و لا يقال حمدتها على ذلك فالحمد يختص بالفاعل المختار دون المدح فانه يقع على الحي وغيره وبالجملة فالممدوح عليه كالممدوح به لايجب ان يكون اختياريا بخلاف المحمود عليه فانه يجب كونه اختياريا. و منهم من منع صحة المدح على ما ليس اختياريا و جعل مثال اللؤلؤ مصنوعا. و توضيحه ما ذكره السيد السند في حاشية ايساغوجي من ان من يقول بكون الجميل الاختياري ماخوذا في الحمد انما يقول بكونه ماخوذا فيه بحسب العقل و لا فرق فيه بين الحمد والمدح صرح به صاحب الكشاف حيث قال وكل ذي لب اذا رجع الى بصيرته لا يخفى عليه ان الانسان لا يمدح بغير فعله و قد نفى الله تعالى على الذين انزل فيهم و يحبون ان يحمدوا بما لم يفعلوا الآية. ثم سأل كيف ذلك و ان العرب يمدح بالجمال وحسن الوجه واجاب بان الذي يسوغ ذلك ان حسن المنظر يشعر عن مخبر مرضي و اخلاق محمودة. ثم نقل عن علماء البيان تخطية المادح على غير الاختياري و جعله غلطا و هو مخالف للمعقول و قصر المدح على الجميل الاختياري وهذا صريح في ان اخذ الاختياري في الحمد انما هو بحسب العقل و انه لا فرق فيه بين الحمد و المدح انتهى. وايضا صريح في ان الحمد و المدح مترادفان و هذا هو الاشهر كما قيل وقيل ترادفهما باعتبار عدم اختصاصهما بالاختياري فالحمد ايضا

غير مختص بالاختياري كالمدح و اختاره السيد السند في حاشية إيساغوجي و استدل عليه بقوله تعالى عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا و بالحديث المأثور و ابعثه المقام المحمود الذي وعدته • قال و الحمل على الوصف المجازي و صفا له بوصف صاحبه كالكتاب الكريم و الاسلوب الحكيم صرف عن الظاهر • ثم معنى الجميل الاختياري هو الصادر بالاختيار كما هو المشهور او الصادر عن المختار و ان لم يكن مختارا فيه كما قال به بعض المتاخرين فعلى القول الثاني لا نقض بصفات الله تعالى لان صفاته تعالى صادرة عن المختار و هو ذاته تعالى اي مستندة اليه و ان لم تكن صادرة عنه بالاختيار و كذا على القول الاول بان يراد بالاختياري اعم من ان يكون اختياريا حقيقة او بمنزلة الاختياري و الصفات المذكورة بمنزلة الافعال الاختيارية لاستقلال الذات فيها و عدم احتياجه فيها الى امر خارج كما هو شان الافعال الاختيارية • و فيه ان ذات الواجب تعالى يحتاج في بعض الافعال الاختيارية الى خارج كارزاق زيد مثلا فانه يحتاج فيه الى وجود زيد فالاولى ان يقال المراد بالاختيار المعنى الاعم المشترك بين القادر و الموجب و هو كون الفاعل بحيث ان شاء فعل و ان لم يشأ لم يفعل فانه متفق عليه بين المتكلمين و الحكماء في الواجب و غيره لا كونه بحيث يصح منه الفعل و الترك لانه مقابل للايجاب هكذا يستفاد مما ذكر صاحب الاطول و ابو الفتح في حاشية الحاشية الجلالية • و بالقيد الاخير خرج الاستهزاء و السخرية اذ لابد في الحمد ان يكون ذلك الوصف على قصد التعظيم بان لايكون هناك قرينة صارفة عن ذلك القصد لانه اذا عرى عن مطابقة الاعتقاد او خالفه افعال الجوارح و نحوها لم يكن حمدا حقيقة بل كان من السخرية و الاستهزاء لا يقال فقد اعتبر في الحمد فعل الجنان و الاركان ايضا لانا نقول ان كلواحد منهما شرط لكون فعل اللسان حمدا لاركن منه • و في اسرار الفاتحة المدح يكون قبل الاحسان و بعده و الحمد لا يكون الا بعده و ايضا قد يكون منهيا كما قال عليه السلام احثوا التراب على وجوه المداحين و الحمد مامور به مطلقا قال عليه السلام من لم يحمد الناس لم يحمد الله انتهى • و لا يخفى ما فيه من المخالفة لما سبق عن عموم الحمد النعم الواصلة الى الحامد و غيرها • ثم اعلم ان القول المخصوص الذي يحمدون به انما يريدون به انشاء الحمد و ايجاد الوصف لا الاخبار به فهو انشاء لا خبر و ليس ذلك القول حمدا بخصوصه بل لانه دال على صفة الكمال و مظهرلها اي لها مدخل تام في ذلك و من ثم اى من اجل ان لدلالته على صفة الكمال و اظهاره لها مدخلا تاما في كونه حمدا عبر بعض المحققين من الصوفية عن اظهار الصفات الكمالية بالحمد تعبيرا عن اللازم بالملزوم مجازا حيث قال حقيقة الحمد اظهار الصفات الكمالية و ذلك قد يكون بالقول وقد يكون بالفعل و هذا اقوى لان الافعال التي هي آثار الصفاة تدل عليها دلالة قطعية بخلاف دلالة الاقوال فانها وضعية قد يتخلف عنها مدلولها و من هذا القبيل حمد الله و ثناؤه على ذاته و ذلك انه تعالى حين بسط بساط الوجود على ممكنات لا تحصى و وضع عليه موائد كرمه التي لاتتناهى فقد كشف عن صفات كماله و اظهرها بدلالات قطعية

تفصيلية غير متناهية فان كل ذرة من ذرات الوجود تدل عليها ولا يتصور في العبارات مثل ذلك ومن ثمة قال النبي صلى الله عليه و آله و سلم لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك والاحصاء يمكن ان يكون بمعنى العلم او العد على سبيل الاستقصاء و على كلا التقديرين الضمير المرفوع اعني انت مبتدأ و الكاف زائدة وكلمة ما موصولة او موصوفة و اختيارها على كلمة من يابا ها و اثنيت على نفسك صلتها اوصفتها كما في قوله • ع • انا الذي سمّتني امي حيدرة • وهذه الجملة خبر للمبتدأ والمجموع تعليل لعدم علمه صلى الله عليه وآله و سلم ثناء عليه تعالى لانه اذا اثنى على نفسه كان ثناء غير متناه فلا يعلم ولا يعد بل لامناسبة لشيئ من العلم و العد المذكورين الا لله تعالى او بمعنى القدرة و الجملة استيئنافية كانه قيل من ثنى حق الثناء وتمامه و يكون كلمة انت تاكيد للضمير المجرور في عليك و ما موصولة او موصوفة او مصدرية والمعنى انه لا اقدر على ثناء عليك مثل الثناء الذي اثنيت به بحذف العائد الى الموصول او الموصوف او مثل ثناءك بجعل ما مصدرية • و مقصوده عليه السلام من هذا الكلام اظهار العجز عن مثل ثناء الله تعالى على ذاته وسلب المماثلة بين ثنائه قولا اوفعلا و بين ثنائه تعالى على ذاته اعلم ان الحمد في العرف هو الشكر في اللغة و هو فعل يشعر بتعظيم المنعم بسبب كونه منعما و يجيئ ذلك في فصل الراء المهملة من باب الشين المعجمة • قال بعض الصوفية لسان الحمد ثلث اللسان الانساني واللسان الروحاني و اللسان الرباني اما اللسان الانساني فهو للعوام وشكره به التحدث لانعام الله و اكرامه مع تصديق القلب باداء الشكر و اما اللسان الروحاني فهو للخواص و هو ذكر القلب لطائف اصطناع الحق في تربية الاحوال و تزكية الافعال و اما اللسان الرباني فهو للعارفين و هو حركة السر لقصد شكر الحق جل جلاله بعد ادراكه لطائف المعارف و غرائب الكواشف بنعت المشاهدة و الغيبة في القربة و اجتناء ثمرة الانس و خوض الروح في بحر القدس و ذوق الاسرار بمباشرة الانوار •

فصل الذال المعجمة * **الحذ** عند اهل العروض سقوط الوتد المجموع من آخر الجزء والجزء الذي فيه الحذ يسمى احذّ كذا في عنوان الشرف و جامع الصنائع فاذا اخذ فعلن من متفاعلن بحذف علن منه و ابدال متفا لكونه مهملا من فعلن يسمى ذلك العمل حذا وكذا الحال في فعلن الماخوذ من مستفعلن • و في بعض رسائل العروض العربي الحذذ بفك الادغام ويويد هذا ما وقع في المنتخب والصراح من ان الحذذ بفتحتين من تصرفات اهل العروض و هو اسقاط الوتد المجموع من متفاعلن و القصيدة تسمى حذاء و هذا من البحر الكامل •

فصل الراء المهملة * **الحجر** بحركات الحاء و سكون الجيم لغة المنع مطلقا • و في الشرع منع نفاذ القول اي منع لزومه فانه ينعقد عقد المحجور موقوفا و اللام عهدية اي قول شخص مخصوص اي الصغير و الرقيق و المجنون فلا يصدق على منع القاضي نفاذ اقرار المكره مثلا • و احترز عن الفعل فانه

لا حجر فيه لانه [illegible] الى اعتبار الشرع فلو اتلف الصبي او المجنون او العبد شيئًا يضمنون و الاولى ذكر لفظ اللزوم [illegible] النفاذ لان النافذ اعم من اللازم على انه غير جامع لقول صغير غير عاقل و ملحق به فانه لا يصح اصلا [illegible] صرح في جامع الرموز و البرجندي .

الحجر [illegible] بمعني سنگ كما في الصراح والحجر الاسود هو الحجر المعروف في البيت الحرام. و الحجر الاسود [illegible] الصوفية عبارة عن اللطيفة الانسانية و اسوداده عبارة عن تلوثه بالمقتضيات الطبعية وقد سبق في [illegible] الحج في فصل الجيم من هذا الباب .

الحجرة [illegible] الضم والسكون كما في المنتخب في علم الاصطرلاب عبارة عن الام وقيل مغايرة له قد سبق في فصل [illegible] باب الالف . و اجزاء حجره عبارتست ارسيصد وشصت قسم دائره كه بر روي آن حجره بود و [illegible] حجره نيز گويند و آن بمنزلهٔ درجات معدل النهار است كه منطقهٔ فلك نهم است كذا [illegible] بيست باب .

[illegible] هو ورم صغير ينجمد و يتحجر في العين كذا في بحر الجواهر .

الحدر بالفتح و سكون الدال المهملة عند القراء من مراتب التجويد و قد سبق في فصل الدال المهملة من باب الجيم .

التحذير في اللغة مصدر حذر بتشديد الذال المعجمة بمعني ترسانيدن . وعند النحاة هو المفعول به بتقدير اتق و نحوه مثل حذر وبعد و اجتنب و ذلك التقدير اما التحذير مما بعده نحو اياك و الاسد اي اتق اياك من مقارنة الاسد فالمحذر منه هو الذي وقع بعد اياك و هو الاسد و اما لذكر المحذر منه مكررا [illegible] طول الكلام به نحو الطريق الطريق اي اتق الطريق هكذا يفهم من شروح الكافية .

الحر بالفتح و التشديد لغة الخلوص و شرعا خلوص حكمي يظهر في الآدمي لانقطاع حق الغير عنه و الحرية بالضم مثله و الحر بالضم لغة من الحر بالفتح و يقابله الرقيق و يقابل الحر و الحرية الرق هكذا صرح في جامع الرموز . و في مجمع السلوك و الحرية عند السالكين انقطاع الخاطر من تعلق ماسوى الله تعالى بالكلية پس بنده در مقام حريت وقتي رسد كه غرضي از اغراض دنياوي ويرا نمانده و پرواي دنيا وعقبى ندارد چرا كه چيزيكه تودربند آني بندهٔ آني . و انسان كامل گفته آزاده آنست كه هشت چيز ويرا بكمال شود اقوال و افعال و معارف و اخلاق نيك و ترك وعزلت و قناعت و فراغت اگر كسي چهار اول داشته باشد آن را بالغ گويند نه آزاد . و آزادگان دو طائفه اند بعضي خمول اختيار كنند و از اختلاط اهل دنيا و قبول هداياي ايشان احتراز نمايند و ميدانند كه صحبت اهل دنيا تفرقه افزاست و بعضي رضا و تسليم نظاره كنند و دانند كه آدمي را وقتي كاري پيش آيد كه نافع باشد اگرچه در نظرش مضار باشد عسى ان تكرهوا شيئا و هو خير لكم پس اختلاط اهل دنيا و عدم اختلاط آنها نزد ايشان

برابر است و هم چنين قبول هديه ورد آن • بدانكه بعضي ملاحده ميگويند كه چون بنده بمقام حريت رسد ازوي بندگي زائل گردد و اين كفر است چرا كه بندگي از حضرت رسالت پناه عليه الصلوٰة والسلام زائل نشد ديگري كيست كه درين محل دم زند آري بنده چون بمقام حريت رسد از بندگي نفس خويش آزاد گردد يعني آنچه نفس مي فرمايد او برآن نرود بلكه او مالك نفس خود گردد و نفس مطيع و منقاد او شود تكليف ومشقت عبادت ازو دور شود و در عبادت نشاط و آرام خود دارد و بنشاط عبادت بجا آرد و الحرية نهاية العبودية فهي هداية العبد عند ابتداء خلقته كذا في مجمع السلوك في بيان الطريق

الحرارة بالفتح بمعني گرمي ضد البرودة بمعني سردي و ماهيتهما من البديهيات و ما ذكر في حقيقتهما فهي من جملة الاحكام • وبعض الحكماء جعل البرودة عبارة عن عدم الحرارة عما من شانه ان يكون حارا و قيد من شانه للاحتراز عن الفلك فان عدم حرارته لايسمى برودة اذ ليس من شانه ان يكون حارا فعلى هذا التقابل بينهما تقابل العدم و الملكة و هو باطل لانها محسوسة و لاشيئ من العدم بمحسوس • واعترض عليه بان الانفصال عدم الاتصال مع انه محسوس • واجيب بان المحسوس هو المنفصل بعوارضه كاللون و الانفصال يدرك بالوهم التابع للحس الظاهر لا بالحس الظاهر فان الحكم بان العدم غير محسوس بالحواس الظاهرة بديهية فالحق انها كيفية موجودة مضادة للحرارة من شانها ان تجمع المتشاكلات و غيرها • وههنا ابحاث الاول كما يقال الحار لما تحس حرارته بالفعل كالنار مثلا يقال ايضا لما لاتحس حرارته بالفعل ولكن تحس بها بعد مماسة البدن الحيواني و التاثر منه كالادوية و الا غذية الحارة و يسمى حارا بالقوة و كذا البارد يطلق على البارد بالفعل و البارد بالقوة • و لهم في معرفة الحار و البارد بالقوة طريقان التجربة و القياس من الاستدلال باللون و الطعم والرائحة و سرعة الانفعال مع استواء القوام او قوته و الثاني بالصواب ان الحرارة الغريزية اي الطبيعية الملايمة للحيٰوة الموجودة في ابدان الحيوانات و يسميها افلاطون بالنار الالٰهية و الحرارة الكوكبية و النارية انواع متخالفة الماهية لاختلاف آثارها الدالة على اختلاف ملزوماتها في الحقيقة فانه يفعل حر الشمس في عين الاغشى من المضرة ما لايفعل حر النار و الحرارة الغريزية اشد الاشياء مقاومة للحرارة النارية التي ليست غريزية بل غريبة فان الحرارة النارية اذا حاولت ابطال اعتدال المزاج الحيواني قاومتها الغريزية اشد مقاومة حتى ان السموم الحارة و الباردة لا يدافعها الا الغريزية و هذا مذهب ارسطو • و قال جالينوس الغريزية و النارية من نوع و احد فالغريزية هي النارية و استفادت بالمزاج مزاجا معتدلا حصل به القيام فاذا ارادت الحرارة او البرودة تفريقها عسر عليها ذلك التفريق • والفرق بين الحار الغريزي و الغريب ان احدهما جزء المركب و الآخر خارج عنه مع كونهما متوافقين في الماهية الثالث قال ابن سينا الحرارة تفرق المختلفات و تجمع المتماثلات و البرودة بالعكس اي تجمع بين المتشاكلات و غيرها ايضا ان الحرارة فيها قوة مصعدة فاذا اثرت في جسم مركب

من اجزاء مختلفة في رقة القوام و غلظه ينفعل الجزء اللطيف الرقيق منه انفعالا اسرع من الكثيف الغليظ فيتبادر الالطف فا لالطف الى الصعود دون الكثيف فانه لا ينفعل الا ببطوء و ربما لم تفد الحرارة فيه خفة تقوي على تصعده فيلزم بهذا السبب تفريق المختلفات ٭ ثم تلك الاجزاء تجتمع با لطبع الى ما يجانسها فان الجنسية علة الضم كما اشتهر و الحرارة معدّة للاجتماع الصادر عن طبائعها بعد زوال المانع الذي هو الالتيام فنسب الاجتماع اليها كما نسبت الافعال الى معدّاتها هذا اذا لم يكن الالتيام بين بسائط ذلك المركب شديدا ٭ و اما اذا اشتد وقوي التركيب لا تفرقها لوجود المانع فان كانت الا جزاء اللطيفة و الكثيفة في الجسم متقاربة في الكمية كما في الذهب افادته الحرارة سيلانا و ذوبانا و كلما حاول اللطيف صعودا منعه الكثيف فحدث بينهما تمانع و تجاذب فيحدث من ذلك حركة دوران كما نشاهد في الذهب من حركته السريعة العجيبة في البوتقة و لولا هذا العائق لفرّقه النار و ان غلب اللطيف جدا فيصعد ويستصحب معه الكثيف لقلته كا لنوشادر فانه اذا اشرقته النار تفرقه النار و ان غلب الكثيف جدا لم يتاثر فلا يذوب ولايلين كالطلق فانه يحتاج في تليينه الى حيل و لذا قيل من حل الطلق فقد استغنى عن الخلق ٭ تنبيه ٭ الفعل الاوليّ للحرارة هو التصعيد و الجمع و التفريق لازمان له و لذا قال ابن سينا في كتاب الحدود انها كيفية فعلية اي تجعل محلها فاعلا لمثلها فيما يجاوره فان النار تسخن ما جاورها محركة لما تكون تلك الكيفية فيه الى فوق لاحداثها الخفة فيحدث عن هذا التحريك ان تفرق الحرارة المختلفات و تجمع المتماثلات و تحدث تخلخلا من باب الكيف و تكاثفا من باب الوضع لتحليله الكثيف و تصعيده اللطيف ٭ و فعلها في الماء احالته الى الهواء لا لتفريق بين اجزاء المتماثلات ٭ و فعلها في البَيْض احالتها في القوام لاجمع للاجزاء المختلفة فان النار بحرارتها توجب غلظا في قوام الصفرة و البياض و اما الانضمام بينهما فقد كان حاصلا قبل تاثير الحرارة فيهما ٭ الرابع الحركة تحدث الحرارة و التجربة تشهده و انكره ابوالبركات مستدلا بانه حينئذ يجب ان تسخن الافلاك سخونة شديدة و تسخن بمجاورتها العناصر الثلثة فتصير كلها بالتدريج نارا ٭ و الجواب ان مواد الافلاك لا تقبل السخونة اصلا ولابد في وجود الحرارة مع المقتضي الذي هو الحركة من وجود القابل ولا تسخن العناصر فان النار متحركة بمشايعة الفلك دون باقي العناصر و ليس سخونة النار توجب سخونة الباقي لان برودة الطبقة الزمهريرية تقاومها هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف و شرح التجريد ٭

الحشر بالفتح و سكون الشين المعجمة في العرف هو و البعث و المعاد الفاظ مترادفة كما في بعض حواشي شرح العقائد ٭ و يطلق بالاشتراك اللفظي كما هو الظاهر على الجسماني و الروحاني فالجسماني هو ان يبعث الله تعالى بدن الموتى من القبور و الروحاني هو اعادة الارواح الى ابدانها ثم انهم اختلفوا في ان الحشر ايجاد بعد الفناء بان يعدم الله الاجزاء الاصلية للبدن ثم يعيدها او جمع

بعد التفريق بان يفرّق الاجزاء فيختلط بعضها ببعض ثم يعيد فيها التاليف ويدل عليه ظاهر قوله تعالى اذا مُزّقتم كل ممزّق انكم لفي خلق جديد و الحق انه لم يثبت ذلك ولاجزم فيه نفيا او اثباتا هذا عند من يقول بحشر الاجساد و الارواح ‌• و اما المنكر لحشر الاجساد فيقول المعاد الروحاني عبارة عن مفارقة النفس عن بدنها و اتصالها بالعالم العقلي الذي هو عالم المجردات و سعادتها و شقاوتها هناك بفضائلها النفسية و رذائلها • و في بعض حواشي شرح هداية الحكمة المعاد الروحاني عبارة عن احوال النفس في السعادة و الشقاوة و يسمى بالآخرة ايضا • اعلم ان الاقوال الممكنة في مسئلة المعاد لا تزيد على خمسة الاول ثبوت المعاد الجسماني فقط و هو قول اكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة و الثاني ثبوت المعاد الروحاني فقط و هو قول الفلاسفة الالهيين و الثالث ثبوتهما معا و هو قول كثير من المحققين كالحليمي و الغزالي و الراغب وابي زيد الدبوسي ومعمر من قدماء المعتزلة و جمهور متاخري الامامية و كثير من الصوفية فانهم قالوا الانسان بالحقيقة هو النفس الناطقة و هو المكلف و المطيع والعاصي و المثاب والمعاقب و النفس تجري منها مجرى الآلة و النفس باقية بعد فساد البدن فاذا اراد الله حشر الخلائق خلق لكلو احد من الارواح بدنا يتعلق به و يتصرف فيه كما كان في الدنيا و ليس هذا تناسخا لكونه عودا الى اجزاء اصلية للبدن و ان لم يكن هو البدن الاول بعينه على ما يشعر به قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها و قوله تعالى او ليس الذي خلق السموات و الارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى الآية و كون اهل الجنة جُرداً و مُردًا و كون ضرس الجهنمي مثل أحد و الرابع عدم ثبوت شيئ منهما وهذا قول القدماء من الفلاسفة الطبعيين و الخامس التوقف في هذه الاقسام كما قال جالينوس لم يتبين لي ان النفس هل هي المزاج فينعدم عند الموت فيستحيل اعادتها اوهي جوهر باق بعد فساد البدن فيمكن المعاد كذا في شرح المواقف و تهذيب الكلام •

الحصر بالفتح وسكون الصاد المهملة في اللغة الاحاطة و التحديد و التعديد • و عند اهل العربية هو القصر و هو اثبات الحكم للمذكور و نفيه عما عداه و كثير من الناس لم يفرق بينه و بين الاختصاص و بعضهم فرق بينهما ويجيئ في فصل الراء المهملة من باب القاف • واما ما قالوا الغالب في التقسيمات حصر المقسم فيما ذكر من الاقسام و قد يخلو عنه فالظاهر ان المراد بالحصر ههنا هو الحصر بمعنى التعديد • ثم المشهور ان هذا الحصر منحصر في قسمين لانه انكان بحيث يجزم به العقل بمجرد ملاحظة مفهوم القسمة مع قطع النظر عن الامور الخارجية فهو عقلي و الا فهو استقرائي • قيل كثيرا مّا يوجد حصر لم يكف فيه مفهوم التقسيم و لا تعلق له بالاستقراء بل يستعان فيه بتنبيه او برهان فيقال هناك قسم ثالث حقيق بان يسمى حصرا قطعيا و لذا قسم البعض القسم الثاني الى ما يجزم به العقل بالدليل او التنبيه و الى ما سواه وسمى الاول قطعيا و الثاني استقرائيا هكذا يستفاد مما ذكره ابو الفتح في حاشية الجلالية

في بحث الدلالة و المولوي عصام الدين في حاشية الفوائد الضيائية في تقسيم الكلمة الى الاسم واخويه ۰ وقال المولوي عبد الحكيم في حاشية حاشية الفوائد الضيائية هناك ان كان الجزم بالانحصار حاصلا بمجرد ملاحظة مفهوم الاقسام من غير استعانة بامر آخر بان يكون دائرا بين النفي و الاثبات فالحصر عقلي و انكان مستفادا من دليل يدل على امتناع قسم آخر فقطعي اي يقيني و ان كان مستفادا من تتبع فاستقرائي و ان حصل بملاحظة تمايز و تخالف اعتبرهما القاسم فجعلي و لما كان الحصر العقلي دائرا بين النفي و الاثبات لا يمكن ان يكون الاقسام الحاصلة به الا قسمين انتهى ۰ وقال في حاشية شرح الشمسية الحصر الجعلي استقرائي في الحقيقة الا ان لجعل الجاعل مدخلا فيه انتهى ۰ ومثال العقلي قولنا العدد اما زوج او فرد فانا اذا لاحظنا مفهوم الزوج و الفرد جزمنا بان العدد لا يخرج عنهما وحصر الكلمة في الاقسام الثلثة قيل عقلي و قيل استقرائي ۰ ثم الحصر عند المنطقيين عبارة عن كون القضية محصورة و تسمى مسورة ايضا سواء كانت حملية او شرطية الا ان الحكم في الحملية على افراد الموضوع اما جميعها نحو كل انسان حيوان و تسمى محصورة كلية اوبعضها نحو بعض الحيوان انسان و تسمى محصورة جزئية و يجيئ في لفظ الحملية في فصل اللام من هذا الباب و في الشرطية باعتبار تقادير المقدم اما جميعها او بعضها كما يجيئ في لفظ الشرطية في فصل الطاء المهملة من باب الشين المعجمة ۰ ثم المحصورة تنقسم الى حقيقية وخارجية و ذهنية ويجيئ ذكر كل منها في موضعه ۰

الحصار بالكسر در لغت قلعه و محاصره كردن كسي را در جنگ ۰ و نزد منجمان بودن كوكبست ميان دو كوكب ديگر دريک برج يا دو برج كه پس و پيش او باشد يا ميان شعاع دو كوكب بدان صفت و آن كوكب را محصور خوانند كذا في كفاية التعليم ۰ بدانكه بودن محصور ميان دو سعد دليل غايت سعادت است و بودنش ميان دو نحس دليل غايت نحوست ۰

حصر الكلي في جزئياته هو الذي يصح اطلاق اسم الكلي على كل واحد من جزئياته كحصر المقدمة على ماهية المنطق و بيان الحاجة اليه و موضوعه و كحصر المقسم في الاقسام و حصر الكل في اجزائه هو الذي لايصح اطلاق اسم الكل على اجزائه منها حصر الرسالة على الاشياء الخمسة لانه لايطلق الرسالة على كل واحد من الخمسة و كحصر النوع في الجنس و الفصل كذا في السيد الجرجاني ۰

الاحصار لغة المنع من كل شيئ ومنه المحصر بفتح الصاد و هو الممنوع من كل شيئ كما في الكشاف و غيره ۰ والاحصار في الشرع منع الخوف او المرض من وصول المحرم الى تمام حجه اوعمرته و المحصر في الشرع الممنوع عن الحج او العمرة لخوف او مرض بعد الاحرام كذا في جامع الرموز و الدرر ۰

المحضر بالضاد المعجمة على صيغة اسم الظرف بمعنى السجل كما في الصراح ۰ و في الغرر و شرحه الدرر المحضر ما كتب فيه حضور المتخاصمين عند القاضي و ما جرى بينهما من الاقرار و الانكار

و الحكم بالبينة او النكول على وجه يرفع الاشتباه ، وكذا السجل ، و الصك ما كتب فيه البيع او الرهن او الاقرار ونحوها ، وفي المغرب الصك كتاب الاقرار بالمال و غيره معرب چك والحجة و الوثيقة تتناولان الثلثة يعني السجل و المحضر و الصك لان في كل منها معنى الحجة و الوثاق انتهى ، و ذكر في كفاية الشروط ان احدا اذا ادعى على الآخر فالمكتوب المحضر و اذا اجاب الآخر و اقام البينة فالتوقيع و اذا حكم فالسجل ،

المحاضرة هي عند السالكين الرؤية قبل رفع الحجاب و يجيئ في لفظ الوصال في فصل اللام من باب الواو وحضرت جمع و حضرت وجود حقيقة الحقائق را گويند كما يجيئ و حضور مقام وحدت را گويند كما في كشف اللغات من هذا الباب ،

المحظور هو الحرام كما يجيئ في فصل الميم من هذا الباب ،

المحقّر على صيغة اسم المفعول من التحقير هو مرادف المصغّر و كذا التحقير و يجيئ في فصل الراء المهملة من باب الصاد المهملة ،

الاحتكار هو لغة احتباس الشيئ لغلائه و الحكرة بالضم و سكون الكاف اسم له ، و شرعا اشتراء قوت البشر و البهائم و حبسه الى الغلاء ، و قوت البشر كالارزّ و الذرة و البر و الشعير و نحوها دون العسل و السمن ، و قوت البهائم كالتبن و نحوه ، و مدة الحبس قيل اربعون يوما و قيل شهر و قيل اكثر من سنة و هذه المقادير في حق المعاقبة في الدنيا لكن يا ثم و ان قلّت المدة فان الاحتكار مكروه شرعا بشرائط معروفة ، و شرّط البعض الاشتراءَ وقت الغلاء منتظرا زيادته كما في الاختيار فلو اشترى في الرخص و لا يضر بالناس لم يكره حكره هكذا يفهم من جامع الرموز و الدرر في كتاب الكراهية ،

الحمرة بالضم و سكون الميم في اللغة بمعني سرخي ، و عند الاطباء هي الورم الحار الصفراوي المحض فارسيها سرخ باد كذا في بحر الجواهر ، و عند اهل الرمل اسم شكل من الاشكال الستة عشر و صورته هكذا ☰ ،

الحمراء بالالف الممدودة در لغت سرخ صرف را گويند ، و در اصطلاح محدثين جامة را گويند كه دروي خطهاي سرخ باشند و همچنين خضراء و صفراء نزد شان جامة باشد كه خطهاي سبز و زرد دارد چنانچه الايچه كه در ديارما بود هكذا في ترجمة صحيح البخاري المسمى بتيسير القاري و اين اصطلاح بجهت آنست كه نزد اكثر محدثين پوشيدن پارچة سرخ خالص ممنوع است از جهت تمسك بظاهر حديث اياكم و الحمرة فانها زي الشيطان ، و آنچه در لباس آنحضرت منقول است كه عليه حلة حمراء ايشان آنرا تاويل ميكنند برين نمط كه حلة مذكوره مخطط بود بخطوط سرخ اما ازانجا كه خطوط بهم پيوسة و نزديک تر بود ازدور تمام سرخ نمايان ميشد لهذا راوي در غلط و خطا افتاده بحلة حمراء روايت كرده و پوشيده مباد كه تاويل مذكور خلاف ظاهر و بعيد از قياس است و فقهاي مكه بجواز لبس ثوب احمر قائل اند

وصرف رنگ معصفر را استثناء ميكنند و مي فرمايند كه حديث اياكم والحمرة دررنگ معصفر وارد است والف و لام او براي عهد است و قصهٔ ورود آن باين وجه روايت مي كنند كه آن حضرت عليه الصلوٰة و السلام گذر فرمودند درجائيكه مردمان رنگ معصفر را تيار كرده پارچه ها رنگ مي كردند پس آن حضرت فرمودند كه اياكم والحمرة الحديث زيراچه اصل درلام عهد است اما وقتيكه چيزي معهود نباشد پس بالضرورة براستغراق محمول مي شود اگر ممكن باشد وگرنه برجنس هكذا في كتب الفقه •

المحمر بكسر الميم عند الاطباء دواء يجذب لطيف الدم الى الجلد جذبا قويا يبلغ ظاهره مع تسخين فيحمر لونه كا لخردل كذا في الموجز و بحر الجواهر •

المحمرة اسم السبعية كما يجيئ في فصل العين المهملة من باب السين المهملة •

الحورية بالضم فرقة من المتصوفة المبطلة و مذهب ايشان مثل مذهب حاليّه است الا آنكه ميگويند حوران بهشتي دربيهوشي نزد ما مي آيند و ما را با ايشان صحبت واقع مي شود و چون بهوش مي آيند غسل مي كنند كذا في توضيح المذاهب • حلوليّه

المحور بالكسر ثم السكون ثم الفتح في اللغة بمعني تيرچرخ كه بران گردد و چوبكي كه بآن خميرنان را پهن كنند كما في كنز اللغات • و عند المهندسين هو الخط المستقيم الواصل بين القطبين اي المتوهم وصوله بين القطبين فان الاخراج بالفعل غيرمعتبرعندهم • و محور العالم هو محور الفلك الاعظم كما يجيئ في لفظ القطب ويسمى بخط المحور ايضا كما في كشف اللغات • و محور المخروط المستدير سهمه و كذا محور الاسطوانة المستديرة سهمها • و محور العضلة على ما في بحر الجواهر عند الاطباء هو العصب الذي ينفذ في العضلة من جهة و يخرج من اخرى •

فصل الزاء المعجمة * **الحرز** بكسر الحاء و سكون الراء المهملتين في اللغة الموضع الحصين يقال احرزه اذا جعله في الحرز كذا في المغرب • و في الشرع ما يحفظ فيه المال عادة اي المكان الذي يحرز فيه كالدار و الحانوت و الخيمة و الشخص نفسه • و المحرز على صيغة اسم المفعول من الاحراز ما لا يعدّه صاحبه مضيّعا كذا في البحر الرائق في كتاب السرقة في فصل الحرز • و في فتح القدير الحرز في اللغة الموضع الذي يحرز فيه الشيئ و كذا في الشرع الا انه بقيد المالية اى المكان الذي يحرز فيه المال كالدار و الحانوت و الخيمة و الشخص •

الحز بالفتح والتشديد في اللغة القطع و الفرجة • و عند الاطباء هو تفرق اتصال يكون في وسط العضلة عرضا كذا في بحر الجواهر •

الحمزية بالفتح فرقة من الخوارج العجاردة اصحاب حمزة بن ادرك و افقوا الميمونية الا انهم قالوا اطفال الكفار في النار كذا في شرح المواقف •

الحيز بالفتح و كسر الياء المثناة التحتانية المشددة وقد جاء بتخفيف الياء و سكونها ايضا كما في المنتخب هو في اللغة الفراغ مطلقا سواء كان مساويا لما يشغله او زائدا عليه او ناقصا عنه يقال زيد في حيز وسيع يسعه جمع كثير او في حيز ضيّق لايسعه هو بل بعض اعضائه خارج الحيز كذا قيل ٭ و في اكثر كتب اللغة انه المكان و في اصطلاح الحكماء و المتكلمين لايتصور زيادة الشيئ على حيزه ولا زيادة حيزه عليه ٭ قال المولوي عصام الدين في حاشية شرح العقائد في بيان الصفات السلبية الحيز و المكان واحد عند من جعل المكان السطح او البعد المجرد المحقق وكذا عند المتكلمين الا انه بمعنى البعد المتوهم فما قال الشارح التفتازاني من ان الحيز اعم من المكان لان الحيز هو الفراغ المتوهم الذي يشغله شيئ ممتد او غير ممتد فالجوهر الفرد متحيز و ليس بمتمكن لم نجده الا في كلامه ٭ و اما عباراتهم فتفصح عن اتحاد معنى الحيز والمكان انتهى ٭ و يويده ما وقع في شرح المواقف في مباحث الكون وهو ان المتكلمين اتفقوا في انه اذا تحرك جسم تحرك الجواهر الظاهرة منه و اختلفوا في الجواهر المتوسطة فقيل متحرك و قيل لا و كذلك الحال في المستقر في السفينة وهو نزاع لفظي يعود الى تفسير الحيز فان فسر بالبعد المفروض كان المستقر في السفينة المتحركة متحركا وكذا الجواهر المتوسطة لخروج كل منهما حينئذ من حيز الى حيز آخر لان حيز كل منهما بعض من الحيز للكل و ان فسر الحيز بالجواهر المحيطة لم يكن الجوهر الوسطاني مفارقا لحيزه اصلا ٭ و اما المستقر المذكور فانه يفارق بعضا من الجواهر المحيطة به دون بعض و ان فسر الحيز بما اعتمد عليه ثقل الجوهر كما هو المتعارف عند العامة لم يكن المستقر مفارقا لمكانه اصلا انتهى فان هذا صريح في ان الحيز و المكان مترادفان لغة و اصطلاحا فان المعنى الاخير لغوي للمكان و الاول اصطلاح المتكلمين على ما صرح بذلك شارح المواقف في مبحث المكان ٭ وقال شارح الاشارات ان المكان عند القائلين بالجزء غير الحيز لان المكان عندهم قريب من مفهومه اللغوي و هو ما يعتمد عليه المتمكن كالارض للسرير ٭ و اما الحيز فهو عندهم الفراغ المتوهم المشغول بالمتحيز الذي لو لم يشغله لكان خلاء كداخل الكوز للماء ٭ و اما عند الشيخ و الجمهور فهما واحد وهو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي ٭ وقيل حاصله ان المكان عند المتكلمين قريب من معناه اللغوي و معناه اللغوي مايعتمد عليه المتمكن فان ضميرهو راجع الى المفهوم اللغوي بدليل ان المكان عندهم بعد موهوم لا امر موجود كالارض للسرير و ان الحيز غير المكان عندهم فالحيز هو الفراغ المتوهم مع غير اعتبار حصول الجسم فيه او عدمه كما قال الشارح الخرزباني و المكان هو الفراغ المتوهم مع اعتبار حصول الجسم فيه و الخلاء هو الفراغ المتوهم الذي من شانه ان يكون مشغولا بالمتحيز انتهى يعني ان الخلاء هو الفراغ المتوهم الذي من شانه ان يكون مشغولا و الآن خال عن الشاغل على ما هو راي المتكلمين و الا يصير الخلاء مرادفا للحيز و لذا قيل ان الخلاء

عندهم اخص من الحيز لان الخلاء هو الفراغ الموهوم مع اعتبار ان لا يحصل فيه جسم و الحيز هو الفراغ الموهوم من غير اعتبار حصول الجسم فيه او عدم حصوله و المفهوم من كلام شارح هداية الحكمة و محشيه العلمي ان الحيز عند القائلين بان المكان هو السطح اعم من المكان فان الحيز عندهم ما به يمتاز الاجسام في الاشارة الحسية فهو متناول ايضا للوضع الذي به يمتاز المحدد اعني الفلك الاعظم من غيره في الاشارة الحسية فهو متحيز و ليس في مكان لان المكان هو السطح الباطن المذكور ولا يرد على هذا التفسير الهيولى و الصورة النوعية اذ الاجساد وان كانت تتمايز بهما لكن لاتتمايز بهما في الاشارة الحسية اذ لاوضع لهما ٭ ان قيل يلزم ان يكون لغير المحدد حيزان اذ لهذه الاجسام وضع و مكان ٭ قلت بالوضع و المكان يحصل التمايز بين الاجسام في الاشارة الحسية فالمجموع حيز واحد و المراد بالوضع ههنا هو المقولة او جزؤها ٭ فائدة ٭ قال الحكماء كل جسم فله حيز طبعي ولا يمكن ان يكون له حيزان طبعيان ٭ قال العلمي في حاشية شرح هداية الحكمة المفهوم من كلام السيد السند في حاشية شرح حكمة العين ان الحيز الطبعي هو ما يكون لذات الجسم مدخل فيه سواء كان مستندا الى جزئه او نفس ذاته او لازم ذاته و المفهوم من بعض مولفاته ان المكان الطبعي هوما يكون مستندا الى الصورة النوعية حيث ابطل استناد ذلك المكان الى الجسمية المشتركة لكون نسبتها الى الاحياز كلها على السوية وكذا الى الهيولى لكونها تابعة للجسمية في اقتضاء حيزها على الاطلاق و كذا الى امر خارج لكون الفرض خلوه عن جميع ما يمكن خلوه عنه من الامور الخارجة فهو مستند الى امر داخل فيه مختص به و هو المراد بالطبعية وهذا المعنى اخص من الاول و المراد بالطبعية على المعنى الاول الحقيقة ٭ ثم المفهوم من كلام صاحب هداية الحكمة ههنا هو المعنى الاول ومن كلام شارحه ههنا المعنى الثاني و من كلام شارحه في مبحث الشكل ان المراد من كون المكان طبعيا للجسم ان المكان من العوارض الذاتية له لا من الاعراض الغريبة حيث يقول و ما يعرض لشيئ بواسطة ليست مستندة الى ذاته ولا لازمة له من حيث هو لا يكون عارضا له لذاته انتهى ٭ و يفهم من اشارات الشيخ ان المكان الطبعي للجسم ما يكون ملايما لذاته و لا يخفى انه يمكن تطبيقه على الاول و الثالث بل على الثاني ايضا من تخصيص في الملايمة لكنه خلاف الظاهر و بالجملة كلامهم في هذا الباب لا يخلو عن الاضطراب انتهى ما ذكر العلمي ٭ فائدة ٭ قال الحكماء المكان الطبعي للمركب مكان البسيط الغالب فيه فانه يقهر ماعداه و يجذبه الى حيزه فيكون الكل اذا خُلّي و طبعه طالبا لذلك الحيز ٭ وان تساوت البسائط كلها فمكانه هو الذي اتفق وجوده فيه لعدم اولوية الغير و فيه نظر لانه اذا اخرج ذلك المركب عن ذلك المكان لم يعد اليه طبعا بل يسكن اينما اخرج لعدم المرجح فلا يكون ذلك المكان طبعيا له و البسيطان المتساويان حجما و مقدارا قد يختلفان قوة فانه اذا اخذ مقداران متساويان من الارض و النار فربما كان اقتضاء الارضية للميل السافل اقوى من اقتضاء النارية للميل الصاعد او بالعكس بل ربما كان الناقص مقدارا اقوى قوة فالمعتبر هو التساوي في القوة

دون الحجم والمقدار ، وقد يفصل ويقال انه ان تركب من بسيطين فان كان احدهما غالبا قوة و كان هنالك ما يحفظ الامتزاج فالمركب ينجذب بالطبع الى مكان الغالب و ان تساويا فاما ان يكون كل منهما متمانعا للآخر في حركته اولا فان لم يتمانعا افترقا و لم يجتمعا الا بقاسر و ان تمانعا مثل ان تكون النار من تحت الارض و الارض من فوق فاما ان يكون بعد كل منهما عن حيزه مساويا لبعد الآخر اولا فعلى الاول يتعاوقان فيحتبس المركب في ذلك المكان لاسيما اذا كان في الحد المشترك بين حيزيهما و على الثاني ينجذب المركب الى حيز ما هو اقرب الى حيزه لان الحركات الطبعية تشتد عند القرب من احيازها و تفتر عند البعد و ان تركب من ثلثة فان غلب احدها حصل المركب لطبعه في حيز الغالب كما مر و ان تساوت فان كانت الثلثة متجاورة كالارض و الماء و الهواء حصل المركب في حيز العنصر الوسط كالماء و ان كانت متباينة كالارض و الماء و النار حصل المركب في الوسط ايضا لتساوى الجذب من الجانبين و لان الارض والماء يشتركان في الميل الى اسفل فهما يغلبان النار بهذا الاعتبار و ان تركب من اربعة فان كانت متساوية حصل المركب في الوسط و الافي حيز الغالب ، هذا كله بالنظر الى ما يقتضيه التركيب اذا خلا عن مقتض آخر يمنع العناصر عن افعالها فانه يجوز ان يحصل للمركب صورة نوعية تعين له مكان البسيط المغلوب والله اعلم كذا في شرح المواقف ، و حيز نزد منجمان عبارتست آز انكه كوكب روزي بروز بالاي زمين باشد و كوكبي شبي بشب زير زمين باشد اين در شجره گفته ،

التحيز هو الحصول في المكان على ما في شرح المواقف في مقدمة الموقف الثالث و هذا و انكان في نفسه صحيحا باعتبار ترادف الحيز و المكان لكن اولى ان يفسر بالحصول في الحيز لكونه صحيحا مطلقا سواء اعتبر ترادفهما اولا ،

المتحيز هو الحاصل في الحيز ، وبعبارة اخرى القابل بالذات او بالتبعية للاشارة الحسية ، فعند المتكلمين لاجوهر الا المتحيز بالذات اى القابل للاشارة بالذات و اما العرض فمتحيز بالتبع ، و عند الحكماء قد يكون الجوهر متحيزا بالذات و قد لا يكون متحيزا اصلا كالجواهر المجردة هكذا يستفاد مما ذكر في شرح المواقف في مقدمة الامور العامة و مبحث الجوهر و العرض ، قال صاحب المحاكمات المتحيز ثلثة اقسام اما ان يكون متحيزا بالاستقلال كالصورة و الجسم و اما ان يكون متحيزا بالتبعية اما على سبيل حلوله في الغير كالاعراض او على سبيل حلول الغير فيه كالهيولى فانه متحيز بشرط حلول الصورة فيها ،

فصل السين المهملة * **الاحتباس** بالباء الموحدة عند الاطباء هو احتقان المواد في البدن ويجيئ لازما و متعديا و منه احتباس لطمث كذا في حدود الامراض ،

الحدس بالفتح و سكون الدال المهملة في عرف العلماء هو تمثل المبادى المرتبة في النفس دفعة من غير قصد و اختيار سواء كان بعد طلب اولا فيحصل المطلوب و هو ماخوذ من الحدس بمعنى السرعة

الصيرولذا عرف في المشهور بسرعة الانتقال من المبادي الى المطلوب بحيث كان حصولهما معا • و فيه تسامح اذ لا حركة في الحدس و لذا يقابل الفكر كما يجيئ و السرعة لا توصف الا بالحركة فكانهم شبهوا عدم التدرج بالانتقال بسرعة الحركة و عبروا عنه بها • و قيل هو جودة حركة النفس الى اقتناص الحدود الوسطى من تلقاء نفسها • و قيل هو تمثل الحد الوسط و ما يجري مجراه دفعة في النفس • و قيل هو الظفر للحدود الوسطى و تمثل المطالب معها دفعة من غير حركة سواء كان مع الشوق الى المطالب تدرجا او لم يكن دون الحركة الاولى وهي الانتقال من المطالب الى المبادي و على هذا القول فمرادهم بقولهم لا حركة في الحدس نفي الحركة الثانية او نفي لزوم الحركة مطلقا كذا ذكر في الصادق الحلواني في حاشية الطيبي • و يجيئ تحقيق هذا في لفظ الفكر في فصل الراء المهملة من باب الفاء •

الحدسيات في عرف الحكماء و المتكلمين هي القضايا التي يحكم بها العقل بواسطة الحدس فان كان الحكم بواسطة حدس قوي مزيل للشك مفيد لليقين تعدّ من القطعيات كعلم الصانع لاتقان فعله فانا لما شاهدنا ان افعاله تعالى محكمة متقنة حكمنا بانه عالم حكما حدسيا و كذا لما شاهدنا حال اختلاف القمر في تشكلاته النورية بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس حدسنا منه ان نوره مستفاد من نورها و ان لم يكن الحكم بواسطة حدس قوي تعدّ من الظنيات و لذلك ترى الاختلاف فالبعض جعلها من القطعيات و البعض الآخر من الظنيات هكذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف • و اختلف في اشتراط تكرار المشاهدة في الحدسيات فقيل لابد في الحدسيات من تكرار المشاهدة و مقارنة القياس الخفي فانه لو لم يكن نور القمر مستفادا من نور الشمس بل كان اختلاف تشكلاته النورية اتفاقيا لما استمر هذا الاختلاف على نمط واحد و هكذا في المجربات • و الفرق بينهما من وجوه الاول ان السبب في التجربيات غير معلوم الماهية فلذلك كان القياس المقارن لها قياسا واحدا و هو انه لو لم يكن لعلة لم يكن داعيا ولا اكثريا بخلاف الحدسيات فان السبب فيها معلوم السببية و الماهية معا فلذلك كان القياس المقارن لها اقسية مختلفة بحسب اختلاف العلل و ماهياتها يعني ان السبب في التجربيات معلوم السببية مجهول من حيث خصوصية الماهية و في الحدسيات معلوم بالاعتبارين فان من شاهد ترتب الاسهال على شرب سقمونيا علم ان هناك سببا للاسهال و ان لم يعلمه بخصوصيته و من شاهد في القمر اختلاف الاشكال النورية بحسب اختلاف اوضاعه عن الشمس علم ان نور القمر مستفاد من الشمس كذا ذكره السيد السند في حاشية شرح الطوالع • و الثاني ان التجربة تتوقف على فعل يفعله الانسان حتى يعرف بواسطته المطلوب بخلاف الحدس • و الثالث ان جزم العقل بالمجربات يحتاج الى تكرار المشاهدة مرارا كثيرة و جزم العقل بالحدسيات غير محتاج الى ذلك بل يكتفي فيه المشاهدة مرتين لانضمام القرائن اليها بحيث يزول التردد عن النفس • و قيل الحق ان المشاهدة مرتين ايضا غير لازمة في الحدسيات

عند انضمام القرائن المذكورة اليها بل المشاهدة ايضا ليست بلازمة فان المطالب العقلية قد تكون حدسية • ثم الظاهر ان العاديات داخلة في الحدسيات على ما قيل هكذا ذكر الصادق الحلواني في حاشية الطيبي •

الاحتراس بالراء المهملة عند اهل المعاني نوع من اطناب الزيادة ويسمى التكميل وهو ان يوتى في وسط الكلام او آخره الذي يوهم خلاف المقصود بما يرفع ذلك الوهم • و قولهم الذي صفة الكلام و قولهم بما يرفع متعلق بيوتى كقوله تعالى قالوا نشهد انك لرسول الله و الله يعلم انك لرسوله و الله يعلم ان المنافقين لكاذبون فالجملة الوسطى احتراس لئلا يتوهم ان التكذيب لما في نفس الامر • قال في عروس الافراح فان قيل كل من ذلك افاد معنى جديدا فلا يكون اطنابا قلنا هو اطناب لما قبله من حيث رفع توهم غيره و ان كان له معنى في نفسه و كقوله تعالى لايحطمنكم سليمان و جنوده و هم لايشعرون فقوله و هم لايشعرون احتراس لئلا يتوهم نسبة الظلم الى سليمان • و انما سمي بالاحتراس لان الاحتراس هو التحفظ و فيه تحفظ الكلام عن نقصان الايهام و وجه تسميته بالتكميل ظاهر • ثم النسبة بينه و بين الايغال ان الاحتراس اعم منه من جهة انه يكون في البيت و غيره و يكون في اثناء الكلام و آخره بخلاف الايغال فانه يجب ان يكون في آخر البيت و اخص منه من جهة انه يجب ان يكون لرفع ايهام خلاف المقصود بخلاف الايغال فانه لايجب ان يكون لرفع الايهام المذكور فبينهما عموم و خصوص من وجه • و اما النسبة بينه و بين التذييل فالظاهر انها المباينة لانه يجب ان يكون الاحتراس لرفع ايهام خلاف المقصود و يجب ان يكون التذييل للتاكيد اللهم الا ان يجوز كون الشيء موكدا لشيء و رافعا لايهام خلاف المقصود ايضا فتكون النسبة بينهما حينئذ عموما من وجه هذا كله خلاصة ما في الاتقان و الاطول و المطول و حواشيه و النسبة بينه و بين التتميم قد سبق في فصل الميم من باب التاء المثناة الفوقية •

الحس بالكسر و التشديد هو القوة المدركة النفسانية و ايضا وجع ياخذ النساء بعد الولادة • و الحواس هي المشاعر الخمس وهي البصر و السمع و الذوق و الشم و اللمس كذا في بحر الجواهر • و الحواس جمع الحاسة و هي الخمس المذكورة على ما في المنتخب و الاقتصار على تلك الخمس بناء على ان اهل اللغة لا يعرفون الا هذه الخمس الظاهرة كما ان المتكلمين لايثبتون الاهذه • و اما الحواس الخمس الباطنة و هي الحس المشترك و الخيال و الوهم و الحافظة و المتصرفة فانما هي من مخترعات الفلاسفة • فان قلت تعريف الحس بالقوة المدركة غير جامع على مذهب الفلاسفة لخروج الخيال و الذاكرة و المتصرفة لانها ليست مدركة بل معينة في الادراك قلت المراد بالمدركة على مذهبهم القوة التي بها يمكن الادراك سواء كانت مدركة في نفسها او معينة • اعلم ان الحكماء و المتكلمين قالوا العقل حاكم بالضرورة بوجود الحواس الخمس الظاهرة لا بحصرها في الخمس لجواز ان يتحقق في نفس الامر

حاسة اخرى لبعض الحيوانات و ان لم نعلمها كما ان الاكمه لا يعلم قوة الابصار ، ثم انه لاشك ان الله تعالى خلق كلا من الحواس لادراك اشياء مخصوصة كالسمع للاصوات و الذوق للطعوم و الشم للروائح لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى ، واما انه هل يجوز ذلك ففيه خلاف فالحكماء و المعتزلة قالوا بعدم الجواز و اهل السنة بالجواز لما ان ذلك بمحض خلق الله تعالى من غير تاثير للحواس فيها فلا يمتنع ان يخلق عقيب صرف الباصرة ادراك الاصوات مثلا و لكن اتفقوا على عدم الجواز بالفعل ، فان قيل الذائقة تدرك حلاوة الشيئ وحرارته معا قلنا لابل الحلاوة تدرك بالذوق والحرارة باللمس الموجودين في الفم و اللسان ، و اما الحواس الباطنة فقال الحكماء المفهوم اما كلي او جزئي و الجزئي اما صور وهي المحسوسة باحدي الحواس الظاهرة و اما معان و هي الامور الجزئية المنتزعة من الصور المحسوسة ولكل و احد من الاقسام الثلثة مدرك و حافظ فمدرك الكلي وما في حكمه من الجزئيات المجردة عن العوارض المادية هو العقل و حافظه المبدأ الفياض ومدرك الصور هو الحس المشترك و حافظها الخيال و مدرك المعاني هوالوهم و حافظها الذاكرة ولابد من قوة اخرى متصرفة سميت مفكرة و متخيلة و بهذه الامور السبعة تنتظم احوال الادراكات كلها هذا كلام على الاجمال و تفصيل كل منها يطلب من موضعه ، تنبيه ، الحواس الباطنة اثبتها بعض الفلاسفة و انكرها اهل الاسلام و توضيحه على ما ذكره المولوي عبد الحكيم في حاشية الخيالي في بيان اسباب العلم ان المحققين اتفقوا على ان المدرك للكليات و الجزئيات هو النفس الناطقة و ان نسبة الادراك الى قواها نسبة القطع الى السكين ، و اختلفوا في ان صور الجزئيات المادية ترتسم فيها اوفي آلاتها فذهب جماعة الى ان النفس ترتسم صور الكليات فيها و صور الجزئيات المادية ترتسم في آلاتها بناء على ان النفس بسيطة مجردة و تكيفها بالصور الجزئية ينافي بساطتها فادراك النفس لها ارتسامها في آلاتها و ليس هناك ارتسامان ارتسام بالذات في الآلات و ارتسام بالواسطة في النفس على ما توهم و ذهب جماعة الى ان جميع الصور كلية او جزئية انما ترتسم في النفس لانها المدركة للاشياء الا ان ادراكها للجزئيات المادية بواسطة لا بذاتها و ذلك لاينا في ارتسام الصور فيها غايته ان الحواس طرق لذلك الارتسام مثلا مالم يفتح البصر لم يدرك الجزئي المبصر و لم يرتسم فيها صورته و اذا فتحت ارتسمت و هذا هو الحق فمن ذهب الى الاول اثبت الحواس الباطنة ضرورة انه لابد لارتسام الجزئيات المادية المحسوسة بعد غيبوبتها و غير المحسوسة المنتزعة عنها من محال و من ذهب الى الثاني نفاها انتهى كلامه ، وانما قال ان المحققين اتفقوا لان بعض الحكماء ذهب الى ان المدرك للكليات و ما في حكمها من الجزئيات المجردة هو النفس الناطقة و المدرك للجزئيات المادية هو هذه القوى الجسمانية من الحواس الظاهرة و الباطنة و على هذا المذهب ايضا اثبات الحواس الباطنة ضروري ، فائدة ، ادراكات الحواس الخمس الظاهرة . عند الشيخ الاشعري علم بمتعلقاتها فالسمع اي الادراك بالسامعة علم

بالمسموعات والابصار بي الادراك بالباصرة علم بالمبصرات هكذا • وخالفه فيه جمهور المتكلمين فانا اذا علمنا شيئا كاللون مثلا علما تاما ثم رأيناه فانا نجد بين الحالين فرقا ضروريا و للشيخ ان يجيب بان ذلك الفرق الوجداني لا يمنع كونه علما مخالفا لسائر العلوم المستندة الى غير الحواس مخالفة اما بالنوع او بالهوية وان شئت الزيادة فارجع الى شرح المواقف • فائدة • جميع الحواس مختص بالحيوان لا يوجد في غيره كالنباتات و المعادن و اللمس يعم جميع الحيوانات لان بقائه باعتدال مزاجه فلابد له من الاحتراز عن الكيفيات المفسدة اياه فلذا جعل اللمس منتشرا في جميع الاعضاء و لذا سميت الملموسات باوائل المحسوسات و اما سائر الحواس فليست بهذه المثابة فقد يخلو الحيوان عنه كالخراطين الفاقد للحواس الاربع الظاهرة •

الحس المشترك هو عند الحكماء القوة التي ترتسم فيها صور الجزئيات المحسوسة بالحواس الظاهرة و يسمى باليونانية بنطاسيا اي لوح النفس فالحواس كالجواسيس لها و لهذا تسمى حسا مشتركا فتطالع النفس بواسطة الارتسام فيها تلك الصور عند المحققين او تدرك هذه القوة تلك الصور عند بعض كما مر • و محل هذه القوة التجويف الاول من التجاويف الثلثة التي في الدماغ و ذكروا لاثباتها وجوها منها ان القطرة النازلة نراها خطا مستقيما و الشعلة التي تدار بسرعة شديدة نراها كالدائرة و ليسا في الخارج خطا ودائرة فهما انما يكونان كذلك في الحس و ليس في الباصرة لانها انما تدرك الشيء حيث هو فهو لارتسامها في قوة اخرى سوى الباصرة ترتسم فيها صورة القطرة و الشعلة و تبقى قليلا على وجه تتصل الارتسامات البصرية المتتالية بعضها ببعض فيشاهد خط ودائرة • و منها انه لولا ان فينا قوة مدركة للمحسوسات كلها لما امكننا ان نحكم بان هذا الملموس هو هذا الملون او ليس هذا الملون فان الحاكم لابد ان يحضره الطرفان حتى يمكنه ملاحظة النسبة بينهما و ليس شيء من القوى الظاهرة كذلك و لا العقل لانه لا يدرك الماديات و تفصيل هذا مع الرد عليهم يطلب من شرح المواقف و غيره •

الحسي هو المنسوب الى الحس فهو عند المتكلمين ما يدرك بالحس الظاهر و عند الحكماء ما يدرك بالحس الظاهر او الباطن و الحسي يسمى محسوسا هكذا يستفاد من الاطول و يقابل الحسي العقلي و هو ظاهر • و يؤيده ما وقع في شرح التجريد من ان كلا من الالم و اللذة حسية و عقلية و الحسية اما ظاهرة تتعلق بالحواس الظاهرة و اما باطنة تتعلق بالحواس الباطنة انتهى • فقد اراد بالحسي والعقلي ما هو على مذهب الحكماء ولخفاء في التقابل عند المتكلمين فانهم لما لم يقولوا بالحواس الباطنة انحصر عندهم المدركات في الحسي و العقلي ايضا بلاسترة • و المراد بالحسي في باب التشبيه حيث يقول اهل البيان التشبيه اما طرفاه حسيان او عقليان او مختلفان هو ما يدرك هو او مادته باحدى الحواس الظاهرة كما ان المراد بالعقلي هناك مالا يدرك هو ولا مادته بتمامها باحدى الحواس الظاهرة سواء ادرك بعض مادته اولا فدخل في الحسي الخيالي و هو المعدوم الذي فرض مجتمعا من امور كل واحد

منها يدرك بالحس و دخل في العقلي الوهمي اي ما هو غير مدرك بها اي باحد الحواس الظاهرة و لو ادرك على الوجه الجزئي لكان مدركا بها كانياب الاغوال و كذا دخل في العقلي الوجداني وهو ما يدرك بالقوى الباطنة و ليس من الخيالي و الوهمي السابقين. و هي المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوس بالحس الظاهر و المشهور ان الحسي ما ادرك بالحس الظاهر و العقلي ما لا يكون للحس الباطن فيه مدخل فعلى هذا الوهميات و الخياليات و الوجدانيات واسطة بين الحسي و العقلي • و الاولى بالاختيار في باب التشبيه هو الاول لان المتبادر الى الوهم جعل المحسوس المخترع داخلا في المحسوس و لان فيه تقليل الاقسام و تسهيل الامر على الطلاب هكذا يستفاد من المطول و الاطول في بحث التشبيه • و الحسي عند الاصوليين يطلق على مقابل الشرعي كما يجيء في فصل العين المهملة من باب الشين المعجمة •

الحسيات جمع الحسي و تسمى بالمحسوسات ايضا و الحسيات في القضايا تطلق على معنيين الاول القضايا التي يجزم بها العقل بمجرد تصور طرفيها بواسطة الحس الظاهر او الباطن و تسمى محسوسات و مشاهدات ايضا و هي من المقدمات اليقينية الضرورية كذا في شرح الطوالع • فقوله بمجرد تصور طرفيها بواسطة الحس اي بدون واسطة تكرار الحس فخرج المجربات و بدون الحدس فخرج الحدسيات و انما قال يجزم بها العقل و لم يقل يجزم به الحس كما وقع في الطوالع لان كون الحس مدركا انما هو على مذهب البعض و هو خلاف التحقيق فان الحس آلة لادراك العقل لا مدرك كما عرفت • و يمكن تطبيق عبارة الطوالع على ما هو التحقيق بان يقال معنى كون الحس جازما انه لايتوقف جزم العقل بعد الاحساس على امر آخر فكان الحس هو الجازم • اعلم ان الحس لايفيد الا حكما جزئيا كما في قولك هذه النار حارة اذ لاسبيل له الى ادراك الكلي فالحسيات كلها احكام جزئية حاصلة بمشاهدة نسبة المحمول الى الموضوع كما وقع في شرح اشراق الحكمة و اما الحكم بان كل نار حارة فمستفاد للعقل اذا وقع له الاحساس بثبوت المحمول لجزئيات كثيرة من الموضوع بناء على ان الاحساسات الجزئية تُعِدد النفس بقبول الحكم الكلي من المبدأ الفياض فهو حكم اولي موقوف على تكرر الاحساس مع الوقوف على العلة و بهذا يمتاز عن المجربات فانه لا وقوف فيها على العلة و ان كان يشاركه في الاحتياج الى تكرر المشاهدة و لذا قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات انه يجري مجرى المجربات فظهر ان تعميم الحسيات للجزئيات و الكليات باعتبار البناء المذكور و الا فالتحقيق ان الحسيات هي القضايا الجزئية دون القضايا الكلية المترتبة عليها • ثم الفرق بين الحسيات الكلية و الاستقراء ان الاستقراء يحتاج فيه الى حصر الجزئيات اما حقيقيا او ادعائيا كما يجيء دون الحسيات الكلية • ثم انه لا شك ان تلك الاحساسات انما تودي الى اليقين بالحكم الكلي اذا كانت صائبة فلولا ان العقل يميز بين الحق و الباطل من الاحساسات لم يتميز الصواب

من الخطاء فلاجل هذا التمييز كان للعقل مدخل في الحسيات ولعدم هذ التمييز في الحيوانات العجم كانت الاحكام الحسية منها بمجرد الحس بلا مدخل عقل فيها ولايترتب عليها الاحكام الكلية بخلاف الانسان * فان قيل اذا لم يكن الاحكام الكلية حاصلة للحيوان فكيف يهرب عن كل نار بعد احساسها لنار مخصوصة قلت ذلك لعدم التمييز بين الامثال لا للحكم الكلي هذا خلاصة ما ذكره السيد السند في شرح المواقف والمولوي عبد الحكيم في حاشيته وحاشية شرح الشمسية * اعلم ان كلمات القوم مختلفة في هذا المقام فصاحب شرح الطوالع يجعل المحسوسات مرادفة للمشاهدات كما عرفت و السيد السند يجعلها اخص منها حيث قال في شرح المواقف المشاهدات ما يحكم به بمجرد الحس الظاهر و تسمى هذه محسوسات او الحس الباطن و تسمى هذه وجدانيات و قضايا اعتبارية و هكذا وقع في شرح الشمسية حيث قال انكان الحاكم الحس فهي المشاهدات فانكان من الحواس الظاهرة سميت حسيات وانكان من الحواس الباطنة سميت وجدانيات و هكذا ذكر ابو الفتح في حاشية تهذيب المنطق * و قد صرح في شرح المطالع بانها اعم منها حيث قال المحسوسات هي القضايا التي يحكم العقل بها بواسطة احد الحواس و تسمى مشاهدات انكانت الحواس ظاهرة و وجدانيات ان كانت باطنة * و الثاني ما للحس مدخل فيها فيتناول التجربيات و المتواترات و احكام الوهم في المحسوسات و بعض الحدسيات والمشاهدات و بعض الوجدانيات و هي بهذا المعنى ايضا من العلوم اليقينية الضرورية * فائدة * البديهيات اى الاوليات و ما في حكمها من القضايا الفطرية تقوم حجة على الغير على الاطلاق و اما الحسيات فلا تقوم حجة على الغير الا اذا ثبت الاشتراك في اسبابها اعني فيما يقتضيها من تجربة او تواتر او حدس او مشاهدة فان مشاهداتك ليست حجة على غيرك مالم يكن له ذلك المشعر و الشعور و على هذا القياس البواقي فان للمشاهدة مدخلا في الكل هكذا ذكر السيد السند في شرح المواقف و المولوي عبد الحكيم في حاشيته *

المحسوس هو الحسي اي المدرك بالحس و المحسوسات الجمع و هو قد يكون محسوسا بالاصالة بالذات و قد يكون محسوسا بالعرض * و المحسوس بالذات ما يكون محسوسا لا بالتبعية و المحسوس بالعرض ما يكون محسوسا بالتبعية لا بالاصالة مثلا البصر يحس الضوء و اللون بالذات و العظم و العدد والوضع و الشكل و الحركة و السكون و القرب و البعد بالعرض اي بتوسط الضوء و اللون * و قد يقال المحسوس بالعرض لما لا يحس به اصلا لكن يقارن المحسوس بالحقيقة كابصارنا ابا عمرو فان المحسوس ذلك الشخص و ليس كونه ابا عمرو محسوسا اصلا لا اصالة و لا تبعا * و الفرق بين المعنيين واضح فانك قد سمعت ان البياض مثلا قائم بالسطح اولا و بالذات وبالجسم ثانيا و بالعرض و ليس معناه ان للبياض قيامين احدهما بالسطح وآخرهما بالجسم بل معناه ان له قياما واحدا بالسطح لكن لما قام السطح بالجسم صار ذلك القيام

منسوبا الى السطح اولا وبالذات و الى الجسم ثانيا و بالعرض فقس على ذلك معنى كون الشيئ مثلا مرئيا بالذات و مرئيا بالعرض فاذا قلنا اللون مرئي بالذات كان معناه ان الرؤية متعلقة به بلا توسط تعلق تلك الرؤية بغيره و ذلك لاينافي كون رؤيته مشروطة برؤية اخرى متعلقة بالضوء فيكون كلاهما مرئيين بالذات لكن رؤية احدهما مشروطة برؤية الآخر • و اذا قلنا المقدار مرئي بالعرض بواسطة اللون كان معناه ان هناك رؤية واحدة متعلقة باللون اولا و بالذات و بالمقدار ثانيا و بالعرض واما كون الشخص ابا عمرو فلا تعلق للاحساس به البتة و المنصف اذا رجع الى نفسه وجد تفرقة ضرورية بينهما و علم ان المقدار مثلا له انكشاف في الحس ليس ذلك الانكشاف للابوة فاندفع ما ذكر الامام في المباحث المشرقية من ان الامور المذكورة من العظم و العدد و الشكل و نحوها ليست محسوسة بالعرض لان المحسوس بالعرض مالا يحس به حقيقة لكنه مقارن للمحسوس الحقيقي كذا في شرح المواقف في مبحث النفس الحيوانية • ثم المحسوسات من الكيفيات هي ما يدرك بالحس ايضا و انواعها بحسب الحواس خمسة الملموسات و تسمى باوائل المحسوسات ايضا كما مر و المبصرات و المسموعات و المذوقات و المشمومات و هي ان كانت كيفيات راسخة اي ثابتة في موضوعها بحيث يعسر عنه زوالها سميت انفعاليات كصفرة الذهب و حلاوة العسل و الا سميت انفعالات كصفرة الوجل و حمرة الخجل و المحسوسات من القضايا عرفت قبيل هذا •

الاحساس بكسرة الهمزة هو قسم من الادراك و هو ادراك الشيئ الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك مكنوفة بهيآت مخصوصة من الاين و الكيف و الكم و الوضع و غيرها فلابد من ثلثة اشياء حضور المادة و اكتناف الهيآت و كون المدرك جزئيا كذا في شرح الاشارات • و الحاصل ان الاحساس ادراك الشيئ بالحواس الظاهرة على ما يدل عليه الشروط المذكورة و ان شئت زيادة التوضيح فاسمع ان الحكماء قسموا الادراك على ما اشار اليه شارح التجريد الى اربعة اقسام الاحساس و هو ما عرفت و التخيل و هو ادراك الشيئ مع تلك الهيآت المذكورة في حال غيبته بعد حضوره اي لايشترط فيه حضور المادة بل الاكتناف بالعوارض و كون المدرك جزئيا و التوهم و هو ادراك معان جزئية متعلقة بالمحسوسات و التعقل و هو ادراك المجرد عنها كليا كان او جزئيا انتهى • و لاخفاء في ان الحواس الظاهرة لا تدرك الاشياء حال غيبتها عنها و لا المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات و لا المجرد عن المادة بل انما تدرك الاشياء بتلك الشروط المذكورة و ان المدرك من الحواس الباطنة ليس الا الحس المشترك فانه يدرك الصور المحسوسة بالحواس الظاهرة ولكن لا يشترط في ادراكه حضور المادة فادراكه من قبيل التخيل اذ في التخيل لا يشترط حضور المادة • ولذا قيل في بعض حواشي شرح الاشارات ان التخيل هو ادراك الحس المشترك الصور الخيالية الا الوهم فانه يدرك المعاني لا الصور فادراكه من قبيل التوهم و اما ادراك العقل فلا يكون الا من قبيل التعقل فانه لا يدرك الماديات فثبت ان الاحساس هو ادراك الحواس الظاهرة

والتخييل هو ادراك الحس المشترك و الوهم هو ادراك التوهم و التعقل هو ادراك العقل و الله تعالى اعلم هذا و قد يسمى الكل احساسا لحصولها باستعمال الحواس الظاهرة اوالباطنة صرح بذلك المولوي عبد الحكيم في حاشية القطبي في مبحث الكليات ● و بالجملة فللاحساس معنيان احدهما الادراك بالحواس الظاهرة و الآخربالحواس الظاهرة او الباطنة و اما التعقل فليس احساسا بكلا المعنيين ●

فصل الصاد المهملة * **الحرص** بالكسر و سكون الراء المهملة عند السالكين ضد القناعة و هو طلب زوال نعم الغير و قيل طلب ما لايقسم و قال اهل الرياضة الحرص فغير مذموم عند العقلاء كذا في خلاصة السلوك ● و في اصطلاحات السيد الجرجاني الحرص طلب شيئ باجتهاد في اصابة ●

الحصة بالكسرو التشديد هي عبارة عن المفهوم الكلي باعتبار خصوصية ما فهي فرد اعتباري بخلاف الفرد فان الخصوصية فيه بالذات ● وقال المولوي عصام الدين في حاشية الفوائد الضيائية في بحث التمييز الحصة لاتطلق في المتعارف الاعلى الفرد الاعتباري الذي يحصله العقل من اخذ المفهوم الكلي مع الاضافة الى معين ولا تطلق على الفرد الحقيقي ويجيئ في لفظ المقيد في فصل الدال المهملة من باب القاف و يؤيده ما وقع في حاشية السيد على شرح المطالع في مباحث الفصل من ان الحصة عبارة عن الطبيعة من حيث انها مقيدة بقيد هو خارج عنها و هكذا في شرح الفصوص للمولوي عبد الرحمن الجامي في الفص الاول حيث قال الحصة عبارة عن تمام الحقيقة مكتنفة بالعوارض المشخصة انتهى ● و بالجملة فالقيد في الحصة خارج عن الحقيقة و في الفرد الحقيقي داخل فيها ● و الحصة عند اهل الجفر اسم تسطير التكسير و يسمى ايضا بالبرج و الزمام و الاسم ●

حصة البعد عند الرياضيين عبارة عن قوس عرض الكوكب و الميل الثاني لدرجة مجموعين ان كان العرض و الميل الثاني كلا هما في جهة واحدة بان كانا شماليين او جنوبيين و عن قوس الفضل بين العرض و الميل الثاني انكانا مختلفين في الجهة فجهة حصة البعد اما جهة المجموع او جهة الفضل كذا في الزيج الايلخاني فحصة البعد قوس من دائرة العرض ●

حصة العرض عند اهل الهيئة هي قوس من منطقة الممثل على التوالي مبتدئة من نقطة الرأس الى النقطة التي عليها تقاطع دائرة عرض الكوكب الممثل و هي شاملة لحصة عرض القمر و غيره من المتحيرة ● وقد يقال حصة العرض قوس من منطقة المائل على التوالي بين الرأس و موضع القمر منه اي من المائل و بهذ المعنى يستعمل في الزيجات كذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة ●

حصة الكوكب عندهم عبارة عن مقدار مايستر الكوكب من قطر الشمس كذا ذكر عبد العلي البرجندي ايضا في شرح التذكرة في الفصل الخامس من الباب الرابع ●

الحفصية بالفاء هي فرقة من الاباضية اصحاب ابي حفص بن ابي مقدام وقد سبق في فصل الضاد المعجمة من باب الالف • و في اصطلاحات السيد الجرجاني الحفصية هو ابوحفص بن ابي المقدام زادوا على الاباضية ان بين الايمان و الشرك معرفة الله فانها خصلة متوسطة بينهما •

فصل الضاد المعجمة * الحضيض بالضاد المعجمة كالكريم في اللغة بمعني پستي زمين ودامن كوه كما في المنتخب • و عند اهل الهيئة هو نقطة مقابلة للاوج و هي نقطة مشتركة بين ملتقي السطحين المقعرين من الفلكين احدهما سطح الخارج المركز و الآخر سطح الفلك الذي هو في ثخنه • و الحضيض الممثلي و حضيض المدير هو النقطة المشتركة بين مقعري ممثل العطارد و المدير • و الحضيض المديري و الحضيض الحامل هو النقطة المشتركة بين مقعري المدير و الحامل • و وجه تسميتها مرت الاشارة اليه في لفظ الاوج و اما وجه التسمية بالحضيض مطلقا فظاهر لان هذه النقطة اقرب الينا بالنسبة الى نقطة الاوج فتكون اسفل منها • و يطلق الحضيض ايضا على نقطة مقابلة للذروة المرئية و يسمى الحضيض المرئي و البعد الاقرب المقوم و على نقطة مقابلة للذروة الوسطى و يسمى بالحضيض المستوي و الاوسط و الوسطي و البعد الاقرب الوسط يجيئ في فصل الواو من باب الذال المعجمة •

التحضيض في اللغة البعث و عند اهل العربية طلب الشيئ بحث و ازعاج على ما ذكر في المغني في بحث الا ولولا حيث ذكر هناك ان العرض و التحضيض معناهما طلب الشيئ و لكن العرض طلب بلين و تادب و التحضيض من انواع الانشاء •

التحميض بالميم هو القلي يستعمل في قلي البزور كالشونيز و نحوه و طريقه ان توضع البزور في قدر و توقد النار تحته حتى يخرج لها الرائحة كذا يفهم من بحر الجواهر و الاقسرائي •

الحيض بالفتح و سكون المثناة التحتانية في اللغة خروج الدم وفي الشرع هو دم ينفضه رحم امرأة بالغة لاداء بها و لم تبلغ الاياس • فقولهم دم اي خروج دم حقيقي او حكمي فيشتمل الطهر المتخلل بين الدمين و خرج منه خروج ما ليس بدم كان يكون الخارج ابيض و قولهم ينفضه اي يخرجه الى الفرج الخارج فانه لونزل الدم الى فرج داخل لا يسمى حيضا كما في ظاهر الرواية • و عن محمد رحمه الله تعالى انه حيض و كذا النفاس و بالاول يفتى • و لا يثبت الاستحاضة الا بالنزول الى الخارج بلا خلاف و قولهم رحم مخرج دم خارج من الانف و الجراحات و الحامل فانه ليس من الرحم لانسداد فمه اذا حبلت و كذا غيره من دم الاستحاضة سواء كان من الكبيرة او الصغيرة لانه دم عرق بالاتفاق وما قال الحكيم انه من الرحم فلم يعتبر الشارع و كذا مخرج لدم الدبر و قيد البالغة يخرج الخنثى الذي خرج الدم من رحمه و المني من ذكره فانه في حكم الذكر و قيد لاداء بها يخرج النفاس لانه علة و لذا اعتبر تبرعاتها من الثلث و قيد لم يبلغ الاياس يخرج دم الآيسة وهي المرأة التي بلغت خمسين سنة على المختار في زماننا و قيل خمسا و خمسين

سنة فلورأت تلك المرة دما لا يكون حيضا على المختار كذا في جامع الرموز و فتح القدير • هذا التعريف بناء على ان مسمى الحيض خبث اما انكان مسماه الحدث الكائن عن الدم المحرم للتلاوة و المس و نحو ذلك فتعريفه مانعة شرعية بسبب الدم المذكور عما اشترط فيه الطهارة و عن الصوم و المسجد والقربان •

الاستحاضة لغةً مصدر اُستُحيضت المرأة على لفظ المجهول اي استمر بها الدم و شريعةً دم اوخروج دم من موضع مخصوص غيرحيض ونفاس ومنها دم الآيسة والمريضة و الصغيرة كذا في جامع الرموز • و منها دم تراه المراة اقل من ثلاثة ايام او اكثرمن عشرة ايام في الحيض و من اربعين في النفاس كذا في اصطلاحات السيد الجرجاني •

فصل الطاء المهملة * الحابطية بالباء الموحدة فرقة من المعتزلة اتباع احمد بن حابط و هو من اصحاب النظام قالوا للعالم الهان قديم هو الله تعالى و محدث هو المسيح و المسيح هو الذي يحاسب الناس في الآخرة و هو المراد بقوله تعالى و جاء ربك و الملك صفا صفا و هو الذي ياتي في ظلل من الغمام و هو المعني بقوله عليه السلام خلق الله آدم على صورته و بقوله يضع الجبار قدمه في النار و انما سمي المسيح لانه ذرع الاجسام واحدثها • قال الآمدي و هولاء كفار مشركون كذا في شرح المواقف و لنعم هذا الاسم في حقهم فانه ينبئ عن حبط اعمالهم •

الحطاط بالفتح هو بثرة تخرج في الوجه كذا في بحر الجواهر •

الانحطاط هو عند اهل الهيئة مقابل الارتفاع و يجيئ في فصل العين من باب الراء •

الانحطاط الكلي عند الاطباء استيلاء القوة البدنية على المادة المرضية و قد يراد الانحطاط الغير الحقيقي •

الانحطاط الجزئي هو زمان الراحة و هو من ازمان الصحة كذا في بحر الجواهر •

الاحتياط في اللغة هو الحفظ و في الاصطلاح حفظ النفس عن الوقوع في المآثم كذا في اصطلاحات السيد الجرجاني •

المحيط اسم فاعل من الاحاطة و بهذا المعنى يقال للخط المستدير محيط دايرة و للسطح المستدير محيط كرة و اما قول المهندسين انه يقال له لكل خطين محيطين باحدى زوايا سطح متوازي الاضلاع قائم الزوايا انهما محيطان بذلك السطح فبناء على التجوز فانهما بالحقيقة محيطان بزاوية منه لكن لما كانت الاضلاع المتقابلة في مثل تلك السطوح متساوية اكتفي في التعبير عن تلك السطوح بتعبير ضلعين محيطين بزاوية بينهما كذا ذكر السيد السند في حاشية تحرير اقليدس • اعلم انه اذا احاط شكل بشكل بحيث يماس زوايا المحاط اضلاع المحيط يسند المحاط الى المحيط بانه فيه و المحيط الى المحاط بانه عليه كذا في التحرير • و عند المحدثين هو الذي احاط علمه بمائة الف حديث متنا و اسنادا او احوال

رواته جرحا و تعديلا و تاريخا • و قيل من روى ما يصل اليه و وعى ما يحتاج اليه كمامر في المقدمة •
و عند البلغاء يطلق على نوع من انواع رد العجز على الصدر و اين از مخترعات بعضي متاخرين است
و چنان اختراع نموده شده كه رديف بصدر ابيات برده شود مثاله • شعر• توباشي دلبرو جان هم توباشي •
• بهرغم مونس وهمدم توباشي • توباشي آنكه ميبايد ترا گفت • كه بهر ريش دل مرهم توباشي •
كذا في جامع الصنائع •

فصل الظاء المعجمة * حظوظ النفس عند الصوفية مازاد في الحقوق كما يجيئ في فصل القاف •

حظوظ الكوكب كمايذكر في لفظ الاتصال في فصل اللام من باب الواو و هي بيت الكوكب ثم شرفه ثم المثلة ثم الحدثم الوجه •

الحافظة عند الحكماء قوة تحفظ ما يدركه القوة الوهمية من المعاني و تذكرها و لذلك سميت ذاكرة ايضا ومحلها البطن الاخيرمن الدماغ كذا في بحرالجواهر• و هي قوة محلها التجويف الاخيرمن الدماغ من شانها حفظ ما يدركه الوهم من المعاني الجزئية فهي خزانة للوهم كا لخيال للحس المشترك كذا في اصطلاحات السيد الجرجاني و قد ذكرمفصلا في لفظ الحواس •

حفظ العهد هو الوقوف عند ماحدّه الله تعالى لعباده فلا يفقد حيث ما أُمر و لا يوجد حيث ما نهي كذافي اصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابى الغنائم •

حفظ عهد الربوبية و العبودية هوان لاينسب كمالا الا الى الرب و لانقصانا الا الى العبد كذا في الاصطلاحات الصوفية •

المحفوظ هو عند المحدثين يطلق على مقابل الشاذ و يجيئ في فصل الذال المعجمة • و المحفوظ اسمان لعددين مخصوصين في عمل الخطائين و يجيئ في فصل الالف من باب الخاء المعجمة • و في الاصطلاحات الصوفية المحفوظ هو الذي حفظه الله تعالى عن المخالفات في القول و الفعل و الارادة فلا يقول و لا يفعل الا ما يرضى به الله و لا يريد الا ما يريده الله و لا يقصد الا ما امر الله به •

فصل الفاء * الحذف بالفتح وسكون الذال المعجمة في اللغة هو الاسقاط و في اصطلاحات العلوم العربية يطلق على اسقاط خاص فعند اهل العروض يطلق على اسقاط السبب الخفيف من آخر الجزء فبقي من مفاعيلن مثلا فعولن لان مفاعي لما كان غير مستعمل و ضع موضعه فعولن هكذا في رسالة قطب الدين السرخسي و جامع الصنائع وغيرهما • وعند اهل البديع يطلق على بعض المحسنات الخطية وبهذا المعنى ليس من علم البديع حقيقة وان ذكره البعض فيه اي في علم البديع ولعله جعله من الملحقات و هو اسقاط الكاتب او الشاعر بعض الحروف المعجم من رسالته او خطبته او قصيدته كذا في المطول • و در

مجمع الصنائع آرد که حذف آنست که دبیر یا شاعر تکلف آن نماید که یکحرف یا زیادہ معرب خواہ معجم درکلام نیارد مثاله صنعت صدر مسند دستور مي برد زينت بهشت برين ● درين الف متروك است ● و معتبر درين صنعت حذف دو قسم است تعطيل و منقوط ● و صاحب جامع الصنائع طرح را بمعني حذف نوشته ● و الانسب باصطلاح الصرفيين ان الحذف هو اسقاط حرف او اكثر او حركة من كلمة و سمي اسقاط الحركة بالاسكان كما لا يخفى ● قال الرضي في شرح الشافية قد اشتهر في اصطلاحهم الحذف الاعلالي للحذف الذي يكون لعلة موجبة على سبيل الاطراد كحذف الف عصا وياء قاض و الحذف الترخيمي و الحذف لا لعلة للحذف الغير المطرد كحذف لام يد و دم انتهى ● والانسب باصطلاح النحاة و اهل المعاني و البيان انه اسقاط حركة او كلمة اكثر او اقل و قد يصير به الكلام المساوي موجزا وسماه اي الحذف ابن جني شجاعة العربية وهذا المعنى اعم من معنى الصرفيين ● في الاتقان وهو انواع الاقتطاع و الاكتفاء و الاحتباك و يسميه البعض بالحذف المقابلي ايضا و الرابع الاختزال فالاقتطاع حذف بعض الكلمة و الاكتفاء هو ان يقتضي المقام ذكر شيئين بينهما تلازم و ارتباط فيكتفى باحدهما لنكتة و الاحتباك هو ان يحذف من الاول ما اثبت نظيره في الثاني و من الثاني ما اثبت نظيره في الاول و يجيء تحقيق كل في موضعه و الاختزال هو ما ليس واحدا مما سبق و هو اقسام لان المحذوف اما كلمة اسم او فعل او حرف و اما اكثر من كلمة انتهى ● فمنه اي من الاختزال حذف المضاف سواء اعطي للمضاف اليه اعرابه نحو واسأل القرية اي اهل القرية او ابقي على اعرابه عند مضي اضافة اخرى مثلها نحو تريدون عرض الحيوة الدنيا والله يريد الآخرة بالجر في قرأة ● اي عرض الآخرة و اذا احتاج الكلام الى حذف يمكن تقديره مع اول الجزئين و مع آخره فتقديره مع الثاني اولى لان الحذف من آخر الجملة اولى نحو الحج اشهر اي الحج حج اشهر لا اشهر حج و يجوز حذف مضافين نحو نقبضت قبضة من اثر الرسول اي من حافر فرس الرسول او ثلثة نحو فكان قاب قوسين اي فكان مقدار مسافة قربه مثل قاب ● و منه حذف المضاف اليه و هو يكثر في الغايات نحو قبلُ و بعدُ و في المنادى المضاف الى ياء المتكلم نحو ربِّ اغفرلي و في ايّ و كل و بعض و جاء في غيرها كقراءة فلا خوف عليهم بضم خوف بلا تنوين اي فلا خوف شيئ عليهم ● و منه حذف المبتدأ و يكثر في جواب الاستفهام نحو و ما ادراك ما الحطمة نار الله اي هي نار الله و بعد فاء الجواب نحو من عمل صالحا فلنفسه اي فعمله لنفسه و بعد القول نحو الا قالوا ساحر اي هو ساحر و بعد ما يكون الخبر صفة له في المعنى نحو و التائبون العابدون اي هم العابدون و نحو صم بكم عمي و وجب في النعت المقطوع الى الرفع و وقع في غير ذلك ● و منه حذف الخبر نحو فصبر جميل اي فامري صبره و منه حذف الموصوف نحو و عندهم قاصرات الطرف اي حور قاصرات ● و منه حذف الصفة نحو يأخذ كل سفينة اي صالحة ● و منه حذف المعطوف عليه نحو ان اضرب

بعصاك الحجر فانفلق اي فضرب فانفلق • وحيث دخلت واو العطف على لام التعليل ففي تخريجه وجهان أحدهما ان يكون تعليلا معلله محذوف كقوله تعالى وليبلي المومنين منه بلاء حسنا فالمعنى و للاحسان الى مومنين فعل ذلك و ثانيهما انه معطوف على علة اخرى مضمرة ليظهر صحة العطف اي فعل ذلك ليذيق الكافرين بأسه و ليبلي الخ • ومنه حذف المعطوف مع العاطف نحو لا يستوي منكم من انفق من قبل الفتح اي و من انفق بعده • ومنه حذف حرف العطف وبابه الشعر و قد خُرّج على ذلك قوله تعالى وجوه يومئذ ناعمة اي و وجوه عطفا على وجوه يومئذ خاشعة و قيل اكلت خبزا لحما تمرا من هذا الباب و قيل من باب بدل الاضراب و اما حذف المعطوف بدون حرف العطف فغير جائز فيجب معه حذف العاطف • ومنه حذف المبدل منه خُرّج عليه و لا تقولوا لما تصف السنتكم الكذب اي لما تصفه و الكذب بدل من الهاء • ومنه حذف الموكد وبقاء التوكيد فسيبويه و الخليل اجازاه و ابو الحسن و من تبعه منعوه • ومنه حذف الفاعل و هو لا يجوز الا في فاعل المصدر نحو لا يسأم الانسان من دعاء الخير اي من دعائه الخير • ومنه حذف المفعول و هو كثير في مفعول المشية والارادة و يرد في غيرهما ايضا لكن حذف المقول و بقاء القول غريب نحو قال موسى اتقولون للحق لما جاءكم اي هو سحر بدليل اسحر هذا • ومنه حذف الحال يكثر اذا كان قولا اغني عنه المقول نحو و الملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم اي قائلين • ومنه حذف واو الحال نحو قول الشاعر • ع • نَصِف النهار الماء غامره اي انتصف النهار و الحال ان الماء غامر هذا الغائص • ومنه حذف المنادى نحو الا يا اسجدوا اي الا ياقوم اسجدوا • ومنه حذف حرف النداء نحو رب احكم بالحق • ومنه حذف العائد ويقع في اربعة ابواب الصلة نحو اهذا الذي بعث الله رسولا اي بعثه و الصفة نحو و اتقوا يوما لا تجزي نفس اي فيه و الخبر نحو و كلا وعد الله الحسنى اي وعده و الحال • ومنه حذف المخصوص بالمدح او الذم نحو نعم العبد اي ايوب • ومنه حذف الموصول الاسمي اجازه الكوفيون و الاخفش و تبعهم ابن مالك و شرط في بعض كتبه كونه معطوفا على موصول آخر و من حجتهم آمنا بالذي انزل الينا و انزل اليكم اى والذي انزل اليكم لان الذي انزل الينا ليس هو الذي انزل من قبلنا و لهذا اعيدت ما في قوله قولوا آمنا بالله و ما انزل الينا وما انزل الى ابراهيم و هو الذي انزل من قبلنا • ومنه حذف الموصول الحرفي قال ابن مالك لا يجوز الا في ان نحو و من آياته يريكم البرق اي ان يريكم و نحو تسمع بالمعيدي خير من ان تراه قال في المغني و هو مطرد في مواضع معروفة و شاذ في غيرها • ومنه حذف الصلة و هو جائز قليلا لدلالة صلة اخرى او دلالة غيرها • ومنه حذف الفعل وحده او مع مضمر مرفوع او منصوب او معهما • ومنه حذف التمييز نحو كم صمت اي كم يوما صمت و قال الله تعالى عليها تسعة عشر و قوله ان يكن منكم عشرون صابرون و هو شاذ في باب نعم نحو من توضأ يوم الجمعة فبها و نعمت اي فبالرخصة اخذ

و نعمت رخصة * ومنه حذف الاستثناء اي المستثنى و ذلك بعد الا و غير المسبوقين بليس يقال قبضت عشرة ليس الا و ليس غير اي ليس الا عشرة و اجاز البعض ذلك بعد لم يكن و هو ليس بمسموع و اما حذف اداة الاستثناء فلم يجزه احد الا ان السهيلي قال في قوله تعالى ولا تقولن لشيئ اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله ان التقدير الا قائلا الا ان يشاء الله فتضمن كلامه حذف اداة الاستثناء و المستثنى جميعا و الصواب ان يقال الاستثناء مفرغ و ان المستثنى مصدر او حال اي الا قولا مصحوبا بان يشاء الله او الا ملتبسا بان يشاء الله و قد علم انه لايكون القول مصحوبا بذلك الا مع حرف الاستثناء فطوي ذكره لذلك فالباء محذوفة من ان * ومنه حذف فاء الجواب و هو مختص بالضرورة و قد خرّج عليه الاخفش قوله تعالى ان ترك خيرا الوصية للوالدين اي فالوصية و قال غيره الوصية فاعل ترك * ومنه حذف قد في الحال الماضي نحو او جاؤكم حصرت صدورهم اي قد حصرت * و منه حذف لا التبرية حكى الاخفش لارجل و امرأة بالفتح و اصله ولاامرأة * ومنه حذف لا النافية يطرد ذلك في جواب القسم اذا كان المنفي مضارعا نحو تالله تفتؤ تذكر يوسف اي لا تفتؤ و يقلّ مع الماضي و يسهله تقدم لا على القسم كقول الشاعر * ع * فلا و الله نادى الحي قومي * و سُمع بدون القسم و قد قيل به في قوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا اي لئلا تضلوا و قيل المضاف محذوف اي كراهة ان تضلوا و منه على الذين يطيقونه اي لا يطيقونه * ومنه حذف لام الامر و هو مطرد عند بعضهم في نحو قل له يفعل وجعل منه وقل لعبادي يقولوا وقيل هو جواب شرط محذوف او جواب الطلب و الحق ان حذفها مختص بالشعر * ومنه حذف لام التوطية نحو وان لم ينتهوا عما يقولون ليمسن الذين كفروا اي لان لم ينتهوا * ومنه حذف لام لقد و هو لام جواب القسم و يحسن مع طول الكلام نحو قد افلح من زكّٰها * ومنه حذف الجار و هو يكثر مع اَنْ و اَنّ و قد يحذف مع بقاء الجر نحو اللهِ لا فعلن كذا و ا ما حذفه مع المجرور فكثير * ومنه حذف ما النافية جوزه ابن معط في جواب القسم خلافا لابن خيار * ومنه حذف ما المصدرية قاله ابو الفتح في قوله ياتيه تقدمون الخيل شعثا * ومنه حذف كي المصدرية اجازه السيرافي في نحو جئت لتكرمني و انما يقدر الجمهور هنا اَن لانها ام الباب فهي اولى بالتجوز * ومنه همزة الاستفهام خرّج عليه هذا ربي * ومنه حذف نون التاكيد يجوز في لافعلن للضرورة و يجب في الخفيفة اذا لقيها ساكن نحو اضرب الغلام بفتح الباء و الاصل اضربن و في غيره ضرورة و قيل جاء في النثر ايضا كقراءة الم نشرح بالفتح * ومنه حذف نوني التثنية و الجمع يجب عند الاضافة و شبهها نحو لا غلامي لزيد اذا لم يقدر اللام مقحمة وعند تقصير الصلة نحو الضاربا زيدا و الضاربو عمروا وعند اللام الساكنة قليلا نحو لذائقو العذاب فيمن قرء بالنصب وعند الضرورة * ومنه حذف التنوين يحذف لزوما لدخول ال و للاضافة و شبهها و لمنع الصرف و للوقف في غير النصب و لاتصال الضمير و لكون الاسم علما موصوفا بما اتصل به و اضيف الى علم آخر من ابن او ابنة اتفاقا او بنت عند قوم * و يحذف لالتقاء الساكنين قليلا و عليه

نحو قل هو الله احد الله الصمد بترک تنوين احد * ولا يحذف تنوين مضاف بغير مذكور باطراد الا ان اشبه في اللفظ المضاف نحو قطع الله يد و رجل من قالها * و منه حذف ال التعريف تحذف للاضافة المعنوية و النداء * و سمع سلام عليكم بغير تنوين * و منه حذف لام الجواب و ذلک ثلثة حذف لام جواب لو نحو لو نشاء جعلناه اجاجا و حذف لام لافعلن و هو مختص بالضرورة و حذف لام جواب القسم كما سبق * و منه حذف حركة الاعراب و البناء كقراءة فتوبوا الى بارئكم و يامركم و بعولتهن احق بسكون الثلاثة * و منه حذف الكلام في الجملة و يقع ذلک باطراد في مواضع احدها بعد حرف الجواب يقال اقام زيد فتقول نعم و ثانيها بعد نعم و بئس اذا حذف المخصوص و قيل ان الكلام جملتان و ثالثها بعد حرف النداء في مثل ياليت قومي يعلمون اذا قيل انه على حذف المنادى اي يا هولاء و رابعها بعد ان الشرطية كقوله * شعر * قالت بنات العم يا سلمى و ان * كان عيا معدما قالت و ان * اي و ان كان كذلک رضيته ايضا و خامسها في قولهم افعل هذا اما لا اي ان كنت لاتفعل غيره فافعله * و منه حذف اكثر من جملة نحو فارسلون يوسف اي فارسلون الى يوسف لاستعبره الرويا ففعلوا فاتاه فقال له يا يوسف * و منه حذف جملة القسم و هو كثير جدا و هو لازم مع غير الباء * و حيث قيل لا فعلن اولقد فعل او لئن فعل و لم يقدم جملة قسم يكون القسم مقدرا نحو لاعذبنه عذابا شديدا * واختلف في نحو لزيد قائم و ان زيدا قائم او بقائم هل يجب كونه جوابا للقسم اولا * و منه حذف جواب القسم يجب اذا تقدم عليه او اكتنفه مايغني عن الجواب فالاول نحو زيد قائم و الله و الثاني نحو زيد و الله قائم * فان قلت زيد و الله انه قائم او بقائم احتمل كون المتاخر عنه خبرا عن المتقدم او جوابا و جملة القسم و جوابه الخبر و يجوز في غير ذلک نحو و النازعات غرقا الآية لنبعثن بدليل ما بعده * و منه حذف جملة الشرط وهو مطرد بعد الطلب نحو فاتبعوني يحببكم الله * وحذف جملة الشرط بدون الاداة كثير * و منه حذف جواب الشرط نحو لو لا فضل الله عليكم و رحمته اي لعذبكم و هو واجب في مثل هو ظالم ان فعل ومثل هو ان فعل ظالم اي فعليه لعنة الله * و منه حذف جملة مبينة عن المذكور نحو ليحق الحق و يبطل الباطل اي فعل ما فعل هذا كله خلاصة ما في الاتقان و المطول * فائدة * الحذف الذي يلزم النحوي النظر فيه هو ما اقتضته الصناعة و ذلک كان يجد خبرا بدون مبتدأ او بالعكس او شرطا بدون جزاء او بالعكس او معطوفا بدون معطوف عليه او بالعكس او معمولا بدون عامل * و اما قولهم سرابيل تقيكم الحر على كون التقدير والبرد فضول في علم النحو و انما ذلک للمفسر وكذا قولهم يحذف الفاعل لعظمته او حقارته و نحو ذلک فانه تطفل منهم على صناعة البيان * فائدة * في ذكر شروط الحذف وهي ثمانية * الاول وجود دليل حالي او مقالي اذا كان المحذوف جملة باسرها نحو قالوا سلاما اي سلمنا سلاما و نحو اذا قيل لهم ماذا انزل ربكم قالوا خيرا او احد ركنيها نحو قال سلام قوم منكرون اي سلام عليكم انتم قوم منكرون فحذف خبر الاولى و مبتدأ الثانية او لفظا يفيد معنى فيها هي مبنية عليه نحو تالله تفتوء و اما اذا كان المحذوف فضلة فلا يشترط لحذفه

وجدان الدليل و لكن يشترط ان لا يكون في حذفه ضرر معنوي كما في قولك ما ضربت الا زيدا او صناعي كما في قولك زيدا ضربته وقولك ضربني و ضربت زيد • و لا شتراط الدليل امتنع حذف الموصوف في نحو رايت رجلا ابيض بخلاف رايت رجلا كاتبا و حذف المضاف في نحو غلام زيد بخلاف جاء ربك وحذف المبتدأ اذا كان ضمير الشان • ومن الادلة ما هو صناعي اى تختص بمعرفة النحو فانه انما عرف من جهة الصناعة و اعطاء القواعد و انكان المعنى مفهوما كقولهم في لا اقسم بيوم القيمة ان التقدير لانا اقسم و ذلك لان فعل الحال لا يقسم عليه • و يشترط فى الدليل اللفظي ان يكون طبق المحذوف فلا يجوز زيد ضارب و عمرو اي ضارب و يراد بالمحذوف معنى يخالف المذكور ومن الادلة العقل حيث يستحيل صحة الكلام عقلا الا بتقدير محذوف ثم تارة يدل على اصل الحذف من غير دلالته على تعيينه بل يستفاد التعيين من دليل آخر نحو حرمت عليكم الميتة فانه لما لم تصح اضافته الى الاجرام دل العقل على حذف شيئ و اما تعيينه و هو التناول فمستفاد من قوله عليه السلام والصلوة انما حرم اكلها و تارة يدل على التعيين ايضا نحو و جاء ربك اي امر ربك بمعنى عذابه لان العقل دل على استحالة مجيئ الرب تعالى وعلى ان الجائي امره و تارة يدل على التعيين عادة نحو فذلكن الذي لتنني فيه دل العقل على الحذف لان يوسف لا يصلح ظرفا للوم ثم يحتمل ان يقدر لمتنني في حبه لقوله تعالى قد شغفها حبا و في مراودته لقوله تعالى تراود فيها و العادة دلت على الثاني لان الحب المفرط لايلام صاحبه عليه عادة لانه ليس اختياريا بخلاف المراودة و تارة يدل عليه التصريح به في موضع آخر و هو اقواها نحو رسول من الله اي من عند الله بدليل ولما جاءهم رسول من عند الله ومن الادلة على اصل الحذف العادة بان يكون العقل غير مانع عن اجراء اللفظ على ظاهره من غير حذف نحو و لو نعلم قتالا لاتبعناكم اي مكان قتال و المراد مكانا صالحا للقتال لانهم كانوا اخبروا الناس بالقتال و يتغيرون بان يتفوهوا بانهم لا يعرفونه فالعادة تمنع ارادة حقيقة القتال ومن الادلة الشروع فى الفعل نحو بسم الله الرحمن الرحيم فيقدر ما جعلت التسمية مبدأ له قراءة كان او فعلا • الثاني • ان لا يكون المحذوف كالجزء فلا يحذف الفاعل ولا نائبه و لا شبهه كاسم ان و اخواتها • الثالث ان لا يكون موكدا لان الحذف مناف للتاكيد لانه مبني على الاختصار و التاكيد مبني على الطول و من ثم رد الفارسي على الزجاج في قوله تعالى ان هذان لساحران اي ان هذان لهما ساحران فقال الحذف و التاكيد باللام متنافيان • و اما حذف الشيئ لدليل و تاكيده فلا تنافي بينهما لان المحذوف بالدليل كالثابت ولذا قال ابن مالك لا يجوز حذف عامل المصدر الموكد • الرابع • ان لا يؤدي حذفه الى اختصار المختصر فلا يحذف اسم الفعل دون معموله لانه اختصار الفعل • الخامس • ان لا يكون عاملا ضعيفا كالجار و الناصب للفعل و الجازم الا في مواضع قويت فيها الدلالة و كثر فيها الاستعمال لتلك العوامل و لا يجوز القياس عليها • السادس • ان

لا يكون عوضا عن شيئ فلا يحذف ما في اما انت منطلقا انطلقت و لا كلمة لا في قولهم افعل هذا اما لا ولا التاء من عدة * السابع و الثامن * ان لا يودي حذفه الى تهية العامل للعمل و قطعه عنه ولا الى اعمال العامل الضعيف مع امكان اعمال العامل القوي * و للامر الاول منع البصريون حذف مفعول الفعل الثاني من نحو ضربني و ضربته زيد لئلا يتسلط على زيد ثم يقطع عنه برفعه بالفعل الاول * ولاجتماع الامرين امتنع عندهم ايضا حذف المفعول من زيد ضربته لان في حذفه تسليط ضرب على العمل في زيد مع قطعه عنه و اعمال الابتداء مع التمكن من اعمال الفعل ثم حملوا على ذلك زيدا ضربته اوهل زيدا ضربته فمنعوا الحذف و ان لم يود الى ذلك * فائدة * اعتبر الاخفش في الحذف التدريج حيث امكن و لهذا قال في قوله تعالى و اتقوا يوما لا تجزي نفس ان الاصل لا تجزي فيه فحذف حرف الجر ثم الضمير و هذه ملاطفة في الصناعة و مذهب سيبويه انهما حذفا معا * فائدة * الاصل ان يقدر الشيئ في مكانه الاصلي لئلا يخالف الاصل من وجهين الحذف و وضع الشيئ في غير محله فيجب ان يقدر المفسر في زيدا رأيته مقدما عليه * وجوز البيانيون تقديره موخرا لافادة الاختصاص كما قاله النحاة اذا منع منه مانع نحو و اما ثمود فهديناهم فان النحاة على انه يقدر موخرا ههنا اذ لا يلي اَمّا فعل * فائدة * ينبغي تقليل المقدر مهما امكن لتقل مخالفة الاصل و لذلك كان تقدير الاخفش في ضربي زيدا قائما ضربه قائما اولى من تقدير باقي البصريين و هو حاصل اذا كان قائما قال الشيخ عز الدين ولا يقدر من المحذوفات الا اشدها موافقة للغرض و افصحها * و مهما تردد المحذوف بين الحسن و الاحسن وجب تقدير الاحسن في التنزيل لان الله وصف كتابه بانه احسن الحديث * فائدة * اذا دار الامر بين كون المحذوف فعلا و الباقي فاعلا و بين كونه مبتدأ و الباقي خبرا فالثاني اولى لان المبتدأ عين الخبر فالمحذوف عين الثابت فيكون حذفا كلا حذف فاما الفعل فانه غير الفاعل اللهم الا ان يعتضد الاول برواية اخرى في ذلك الموضع او بموضع آخر يشبهه * و اذا دار بين كونه مبتدأ و خبرا فقال الواسطي كونه مبتدأ اولى لان الخبر محط الفائدة * و قال العبدي الاولى الخبر لان التجوز في آخر الجملة اسهل * و اذا دار الامر بين كونه اولا و ثانيا فالثاني اولى و من ثم رجح ان المحذوف في نحو اتحاجوني نون الوقاية لا نون الرفع * فائدة * في حذف المفعول اختصارا و اقتصارا جرت عادة النحاة ان يقولوا بحذف المفعول اختصارا و اقتصارا و يريدون بالاختصار الحذف بدليل و بالاقتصار الحذف بغير دليل و يمثلونه بنحو كلوا و اشربوا اي اوقعوا هذين الفعلين * و التحقيق ان يقال كما قال اهل البيان تارة يتعلق الغرض با لاعلام بمجرد وقوع الفعل من غير تعيين من اوقعه و من اوقع عليه فيجاء بمصدره مسندا الى فعل كون عام فيقال حصل حريق او نهب و تارة يتعلق بالاعلام بمجرد ايقاع الفاعل للفعل فيقتصر عليه ولا يذكر المفعول ولا ينوى لان المنوي كالثابت ولا يسمى

محذوفا لان الفعل ينزل لهذا القصد منزلة ما لامفعول له و منه هل يستوى الذين يعلمون و الذين لا يعلمون و تارة يقصد اسناد الفعل الى فاعله و تعليقه بمفعوله فيذكران • و هذا النوع اذا لم يذكر مفعوله قيل انه محذوف • و قد يكون في اللفظ ما يستدعيه فيحصل الجزم بوجوب تقديره نحوا هذا الذي بعث الله رسولا • و قد يشتبه الحال في الحذف و عدمه نحو قل ادعو الله او ادعو الرحمن قد يتوهم ان معناه نادوا فلا حذف او سموا فالحذف واقع • فائدة • اختلف في الحذف فالمشهور انه من المجاز و انكره البعض لان المجاز استعمال اللفظ في غير موضعه و الحذف ليس كذلك • و قال ابن عطية حذف المضاف و هو عين المجاز و معظمه و ليس كل حذف مجازا • و قال الفراء في الحذف اربعة اقسام قسم يتوقف عليه صحة اللفظ و معناه من حيث الاسناد نحو و اسأل القرية اي اهلها اذ لا يصح اسناد السؤال اليها و قسم يصح بدونه لكن يتوقف عليه شرعا كقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام أخر اي فافطر فعدة و قسم يتوقف عليه عادة لا شرعا نحو ان اضرب بعصاك الحجر فانفلق فضربه فانفلق و قسم يدل عليه دليل غير شرعي ولا هو عادة نحو فقبضت قبضة من اثر الرسول دل الدليل على انه انما قبض من اثر حافر فرس الرسول و ليس في هذه الاقسام مجاز الا الاول • و قال الزنجاني في المعيار انما يكون مجازا اذا تغير حكم فاما اذا لم يتغير كحذف خبر المبتدأ فليس مجازا اذ لم يتغير حكم ما بقي من الكلام • و قال القزويني في الايضاح متى تغير اعراب الكلمة بحذف او زيادة فمجاز و الا فلا و قد سبق في لفظ المجاز • فائدة • للحذف فوائد كالاختصار و الاحتراز عن العبث بظهوره و كالتنبيه على ضيق الوقت كما في التحذير و الاغراء و كالتفخيم و الاعظام لما فيه من الابهام و كالتخفيف لكثرته في الكلام كما في حذف حرف النداء و غير ذلك مما بين في كتب البيان و ان شئت توضيح تلك المباحث فارجع الى المغني و الاتقان •

الحذف والايصال عند اهل العربية عبارة عن حذف الجار و ايصال الفعل او شبهه الى المجرور هكذا يستفاد من بعض حواشي التلخيص •

المحذوف هو اسم مفعول من الحذف فمعناه يظهر من معنى الحذف لغة و اصطلاحا • و يطلق ايضا عند الشعراء على معنى آخر غير ما سبق چنانكه در مجمع الصنائع واقع شده كه محذوف كلمهٔ را گويند كه چون آنرا از عروض و ضرب بيفكني معني شعر ناقص نگردد و آنچه ماند بحري ديگر شود بلفظ و معني راست مثاله • شعر • گلنار برخ داري شكر بلبان داري • صد نقش درين داري صد نقش دران داري • اين از بحر هزج اخرب است و اگر كلمهٔ داري را از اخير هر دو مصراع دور كني وزن رباعي بود •

الحرف بالفتح و سكون الراء المهملة في العرف اي عرف العرب كما في شرح المواقف يطلق على ما يتركب منه اللفظ نحو ا ب ت لا الف و باء و تاء فانها اسماء الحروف لا انفسها كما في النظامي

شرح الشافية و يسمى حرف التهجي و حرف الهجاء و حرف المبني • و ماهيته واضحة بديهية و جميع ما ذكر في تعريفها المقصود منها التنبيه على خواصها و صفاتها و بهذا الاعتبار عرفه القراء بانه صوت معتمد على مقطع محقق و هو ان يكون اعتماده على جزء معين من اجزاء الحلق و اللسان و الشفة او مقطع مقدر و هو هواء الفم اذ الانف لا معتمد له في شيئ من اجزاء الفم بحيث انه ينقطع في ذلك الجزء و لذا يقبل الزيادة و النقصان و يختص بالانسان وضعا كذا في تيسرالقاري • و عرفه ابن سينا بانه كيفية تعرض للصوت بها اي بتلك الكيفية يمتاز الصوت عن صوت آخر مثله في الحدة و الثقل تمييزا في المسموع • فقوله كيفية اي هيئة وضعية • و قوله تعرض للصوت اراد به ما يتناول عروضها له في طرفه عروض الآن للزمان فلا يرد ما قيل ان التعريف لا يتناول الصوامت كالتاء و الطاء و الدال فانها لا توجد الا في الآن الذي هو بداية زمان الصوت او نهايته فلا تكون عارضة له حقيقة اذ العارض يجب ان يكون موجودا مع المعروض و هذه الحروف الآنية لا توجد مع الصوت الذي هو زماني • و توضيح الدفع انها عارضة للصوت عروض الآن للزمان و النقطة للخط فان عروض الشيئ للشيئ قد يكون بحيث يجتمعان في الزمان و قد لا يكون وحينئذ يجوز ان يكون كل واحد من الحروف الآنية طرفا للصوت عارضا له عروض الآن للزمان • و قوله مثله في الحدة والثقل ليخرج عن التعريف الحدة والثقل فانهما و ان كانتا صفتين مسموعتين عارضتين للصوت يمتاز بهما ذلك الصوت عما يخالفه في تلك الصفة العارضة الا انه لا يمتاز بالحدة صوت عن صوت آخر يماثله في الحدة و لا بالثقل صوت عما يشاركه فيه • و قوله تمييزا في المسموع ليخرج الغنة و هي التي تظهر من تسريب الهواء بعضها الى جانب الانف و بعضها الى الفم مع انطباق الشفتين و البحوحة التي هي غلظ الصوت الخارج من الحلق فان الغنة و البحوحة سواء كانتا ملذتين او غير ملذتين صفتان عارضتان للصوت يمتاز بهما عما يشاركه في الحدة و الثقل لكنهما ليسا مسموعين فلا يكون التمييز الحاصل منهما تمييزا في المسموع من حيث هو مسموع و نحوهما كطول الصوت وقصره وكونه طيبا وغير طيب فان هذه الامور ليست مسموعة ايضا • اما الطول و القصر فلانهما من الكميات المحضة و الماخوذة مع الاضافة و لا شيئ منهما بمسموع و ان كان يتضمن ههنا المسموع فان الطول انما يحصل من اعتبار مجموع صوتين صوت حاصل في ذلك الوقت و هو مسموع و صوت حاصل قبل ذلك الوقت و هو ليس بمسموع • و اما كون الصوت طيبا اي ملائما للطبع او غير طيب فامر يدركه الوجدان دون السمع فهما مطبوعان لا مسموعان اذ قد تختلف هذه الامور اعني الغنة و البحوحة ونحوهما و المسموع واحد و قد تتحد و المسموع مختلف و ذلك لان هذه الامور و ان كانت عارضة للصوت المسموع الا انها في انفسها ليست مسموعة فلا يكون اختلافها مقتضيا لاختلاف المسموع و لا اتحادها مقتضيا لاتحاده بخلاف العوارض المسموعة فان اختلافها يقتضي اختلاف المسموع الذي هو مجموع الصوت و عارضه واتحادها يقتضي اتحاد المسموع لا مطلقا بل باعتبار ذلك العارض المسموع • و الحق ان معنى التمييز

في المسموع ليس ان يكون ما به التمييز مسموعا بل ان يحصل به التمييز في نفس المسموع بان يختلف باختلافه و يتحد باتحاده كالحرف بخلاف الغنة و البحوحة و نحوهما كذا في شرح المواقف في مبحث الاصوات * و يعرّف الحرف عند اهل الجفر بانه بناء مفرد مستقل بالدلالة و تسمى دلالة الحروف دلالة اولية و دلالة الكلمة دلالة ثانية وهو موضوع علم الجفر و بهذا صرح في بعض رسائل الجفر و لذا يسمى علم الجفر بعلم الحروف * تقسيمات حروف الهجاء * الاول الى المعجمة وهي المنقوطة و غير المعجمة و هي غير المنقوطة و تسمى بالمهملة ايضا * الثاني الى نوراني و ظلماني * قال اهل الجفر الحروف النورانية حروف فواتح السور و مجموعها صراط علي حق نمسكه و الباقية ظلمانية * و منهم من يسمى الحروف النورانية بحروف الحق و الظلمانية بحروف الخلق * و منهم من قال نوراني را اعلى خوانند و ظلماني دو قسم اند هفت حروف را ادنى خوانند و آن ب ت د ذ ض و غ است و هفت حرف باقي را ادنى ادنى خوانند كذا في بعض رسائل الجفر * الثالث الى المسروري والملبوبي والملفوظي * و في بعض رسائل الجفر حروف سه قسم اند ملفوظي آنكه از تركيب سه حرف در تلفظ تمام شود چون الف و جيم و دال و اينها سيزده حرف است منحصر در دو قسم قسمي زائد الحركت چون الف كه اوسط او متحرك است و قسمي زائد السكون چون جيم و دال * و مسروري آنكه از تركيب سه حرف بتلفظ آيد ليكن حرف آخر از جنس اول بود و آن سه حرف است ميم و نون و واو * ملبوبي آنكه تلفظ آن بدو حرف است و آنها دوازده حرف است انتهى كلامه * و بايد دانست كه در ملفوظي مشروط است كه حرف اول و آخر از يك جنس نباشند و الا مسروري از اقسام ملفوظي گردد پس تقابل از اقسام برخيزد و اين مبطل تقسيم است بسوي سه قسم ومويد است اينرا آنچه در فرهنگ جهانگيري ذكر نموده و گفته كه علماء عرب حروف را سه قسم ساخته اند اول را مسروري نامند و آن دو حرفي است و اين دوازده حرف اند با تا ثا حا خا را زا طا ظا فا ها يا و قسم دويم را ملفوظي گويند و آن سه حرفي بود كه آخرش از قسم اول نباشد و اين سيزده حرف است الف جيم دال ذال سين شين صاد ضاد عين غين قاف كاف لام و قسم سوم را ملبوبي و مكتوبي گويند و آن سه حرفي باشد كه آخرش از قسم اول باشد و اين سه حرف است ميم نون واو انتهى * و مخفي نيست كه درين كلام ملبوبي را بر مسروري اطلاق نموده بعكس كلام سابق * الرابع الى المنفصلة و غيرها در انواع البسط مي آرد الف و دال و ذال و را و زا و واو و لا اينها حروف سبعة منفصله خوانند چه اينها در كتابت منضم بحرفي ديگر نمي شوند و اينها را خواتيم نيز خوانند و ماوراي اينها را غير منفصله گويند * الخامس الى المفردة و المتزاوجة التي تسمى بالمتشابهة ايضا * در انواع البسط ميگويد حروف يا متشابه اند و متزاوجه نيز نامند و آن حروفيكه در صور آنها تفاوتي نيست مگر بنقطه چون حا و خا و يا مفرده و آن حروفيكه چنين نباشند * السادس الى المصوتة

و الصامتة فالمصوتة حروف المد و اللين اي حروف العلة الساكنة التي حركة ما قبلها مجانسة لها * و الصامتة ما سواها سواء كانت متحركة او ساكنة و لكن ليس حركة ما قبلها من جنسها فالالف ابدا مصوتة لوجوب كونها ساكنة و ما قبلها مفتوحا * و اطلاق اسم الالف على الهمزة بالاشتراك اللفظي و اما الواو و الياء فقد تكونان صامتتين ايضا كذا في شرح المواقف * السابع الى زمانية و آنية وفي شرح المواقف الحروف اما زمانية صرفة كالمصوتة فانها زمانية عارضة للصوت باقية معه زمانا بلا شبهة * و كذا بعض الصوامت كالفاء و القاف و السين و الشين و نحوها مما يمكن تمديدها بلا توهم تكرار فان الغالب على الظن انها زمانية ايضا و اما آنية صرفة كالتاء و الطاء و غيرهما من الصوامت التي لايمكن تمديدها اصلا فانها لاتوجد في آخر زمان حبس النفس كما في لفظ بيت و فرط او في اوله كما في لفظ تراب او في آن يتوسطهما كما اذا وقعت تلك الصوامت في اوساط الكلم فهي بالنسبة الى الصوت كالنقطة و الآن بالنسبة الى الخط و الزمان * و تسميتها بالحروف اولى من تسميتها بغيرها لانها اطراف الصوت و الحرف هو الطرف * و اما آنية تشبه الزمانية و هي ان تتوارد افرادا آنية مرارا فيظن انها فرد زماني كالراء و الحاء و الخاء فان الغالب على الظن ان الراء في آخر الدار مثلا راءات متوالية كلواحد منها آني الوجود الا ان الحس لا يشعر بامتياز أزمنتها فيظنها حرفا و احدا زمانيا و كذا الحال في الحاء و الخاء كذا في شرح المواقف * الثامن الى المتماثلة و المتخالفة فالمتماثلة ما لا اختلاف بينها بذواتها ولا بعوارضها المسماة بالحركة و السكون كاليائين المتحركين بنوع واحد من الحركة * و المتخالفة ما ليس كذلك سواء كانت متخالفة بالذات و الحقيقة كالياء و الميم او بالعرض كالياء الساكنة و المتحركة كذا في شرح المواقف هذا لكن المذكور في فن الصرف ان المتماثلة هي المتفقة في الحقيقة و ان كانت مختلفة بالعوارض * قال في الاتقان في بحث الادغام نعني بالمتماثلين ما اتفقا مخرجا و صفة كاليائين و اللامين وبالمتجانسين ما اتفقا مخرجا و اختلفا صفة كالطاء و التاء و الظاء و التاء و بالمتقاربين ما تقاربا مخرجا او صفة كالدال و السين و الصاد و الشين انتهى * فالحروف على هذا اربعة اقسام المتماثلة و المتجانسة و المتقاربة و ما ليس شيئا منها * التاسع الى المجهورة و المهموسة فالمجهورة ما ينحصر جري النفس مع تحركه * والمهموسة بخلافها اي ما لاينحصر جري النفس مع تحركه و الانحصار الاحتباس و هي السين و الشين و الحاء و الخاء و الثاء المثلثة و التاء المثناة الفوقانية و الصاد المهملة و الفاء و الهاء و الكاف * و المجهورة ما سواها ففي المجهورة يشبع الاعتماد في موضعه فمن اشباع الاعتماد يحصل ارتفاع الصوت و الجهر هو ارتفاع الصوت فسميت بها * وكذا الحال في المهموسة لانه بسبب ضعف الاعتماد يحصل الهمس وهو الاخفاء فاذا اشبعت الاعتماد وجرى الصوت كما في الضاد و الزاء و العين و الغين و الياء فهي مجهورة رخوة واذا اشبعته و لم يجر الصوت كالقاف و الجيم و الطاء و الدال فهي مجهورة شديدة * قيل المجهورة

تخرج اصواتها من الصدر و المهموسة تخرج اصواتها من مخارجها في الفم وذلك مما يرخي الصوت فيخرج الصوت من الفم ضعيفا • ثم ان اردت الجهربها و اسماعها اتبعت صوتها بصوت من الصدر لتفهم • وتمتحن المجهورة بان تكررها مفتوحة او مضمومة او مكسورة رفعت صوتك بها او اخفيته سواء اشبعت الحركات حتى تتولد الحروف نحو قا قا قا او قو قو قو او قي قي قي او لم تشبعها نحو ققق فانك ترى الصوت يجري ولا ينقطع ولا يجرى النفس الا بعد انقضاء الاعتماد و سكون الصوت • و اما مع الصوت فلا يجري وذلك لان النفس الخارج من الصدر و هو مركب الصوت يحتبس اذا اشتد اعتماد الناطق على مخرج الحرف اذ الاعتماد على موضع من الحلق او الفم يحبس النفس و ان لم يكن هناك صوت و انما يجرى النفس اذا ضعف الاعتماد • و انما كُرّرت الحروف في الامتحان لانك لونطقت بواحد منها غير مكرر فعقيب فراغك منه يجرى النفس بلا فصل فيظن ان النفس انما خرج مع المجهورة لا بعده فاذا تكرر و طال زمان الحرف ولم يخرج النفس مع تلك الحروف المكررة عرفت ان النطق بالحروف هو الحابس للنفس • و انما جاز اشباع الحركات لان الواو و الالف و الياء ايضا مجهورة فلا يجري مع صوتها النفس • و اما المهموسة فانك اذا كررتها مع اشباع الحركة او بدونها فان جوهرها لضعف الاعتماد على مخارجها لايحبس النفس فيخرج النفس و يجري كما يجرى الصوت نحو ككك و قس على هذا •

العاشر الى الشديدة و الرخوة و ما بينهما فالشديدة ما ينحصر جري صوته في مخرجه عند اسكانه فلايجرى الصوت و الرخوة بخلافها • و اما ما بينهما فحروف لايتم لها الانحصار ولا الجري • و انما اعتبر اسكان الحروف لانك لو حركتها و الحركات ابعاض الحروف من الواو و الياء و الالف وفيها رخاوة ما لجرت الحركات لشدة اتصالها بالحروف الشديدة الى شيئ من الرخاوة فلم يتبين شدتها • فقيد الاسكان لامتحان الشديدة من الرخوة • فالحروف الشديدة الهمزة و الجيم و الدال و الطاء المهملتان و الباء الموحدة و التاء المثناة الفوقانية و الكاف و القاف • و الرخوة ما عدا هذه الحروف المذكورة و ما عدا حروف لم يروعنا فانها ليست شديدة ولا رخوة فهي مما بينهما • و انما جعل هذه الاحرف الثمانية اي اللام و الميم و الياء المثناة التحتانية و الراء المهملة و الواو و العين المهملة و النون و الالف مما بينهما اي بين الشديدة و الرخوة لان الشديدة هي التي ينحصر الصوت في مواضعها عند الوقف و هذه الاحرف الثمانية ينحصر الصوت في مواضعها عند الوقف ايضا لكن يعرض لها اعراض توجب حصر الصوت من غير مواضعها • اما العين فينحصر الصوت عند مخرجه لكن لقربه من الحاء التي هي من المهموسة ينسل صوته قليلا فكانك وقفت على الحاء • و اما اللام فمخرجها اعني طرف اللسان لايتجافى عن موضعه من الحنك عند النطق به فلا يجري منه صوت لكن لما لم يسد طريق الصوت بالكلية كالدال بل انحرف طرف اللسان عند النطق به خرج الصوت عند النطق به من متشدق اللسان فويق مخرجه • و اما الميم و النون فان الصوت لايخرج عن موضعهما

من الفم لكن لما كان لهما مخرجان في الفم و الخيشوم جرى الصوت من الانف دون الفم لانك لو امسكت انفك لم يجر الصوت بهما و اما الراء فلم يجر الصوت في ابتداء النطق به لكنه جرى شيأ لانحرافه و ميله الى اللام كما قلنا في العين المائل الى الحاء و ايضا و الراء مكرر فاذا تكرر جرى الصوت معه في اثناء التكرير • وكذلك حروف العلة لا يجرى الصوت معها كثيرا لكن لما كان مخارجها تتسع لهواء الصوت اشد من اتساع غيرها من المجهورة كان الصوت معها يكثر فيجري منه شيئ • و اتساع مخرج الالف لهواء صوته اكثر من اتساع مخرجي الواو و الياء لهواء صوتهما فلذلك سمي الهاوي اي ذا الهواء كالناشب و النابل • و انما كان الاتساع للالف اكثر لانك تضم شفتيك للواو فتضيق المخرج و ترفع لسانك قبل الحنك للياء و اما الالف فلا يعمل له شيئ من هذا فاوسعهن مخرجاً الالف ثم الياء ثم الواو فهذه الحروف اخفى الحروف لاتساع مخارجها و اخفاهن الالف لسعة مخرجها اكثر • اعلم ان الفرق بين الشديدة و المجهورة ان الشديدة لا يجرى الصوت بها بل انك تسمع به في آن ثم ينقطع • و المجهورة لا اعتبار فيها لعدم جري الصوت بل الاعتبار فيها لعدم جري النفس عند التصويت بها هذا كله ما ذهب اليه ابن الحاجب و اختاره الرضي • و بعضهم اخرج من المجهورة الاحرف السبعة التي هي من الرخوة اي الضاد و الطاء و الذال و الزاء و العين و الغين و الياء فيبقى فيها الحروف الشديدة و اربعة احرف مما بينهما و هي اللام و الميم و الواو و النون فيكون مجموع المجهورة عنده اثنى عشرحرفا و هي حروف ولمن اجدك قطبت وهذا القائل ظن ان الرخاوة تنافي الجهر و ليس بشيئ لان الرخاوة ان يجرى الصوت بالحرف و الجهر رفع الصوت بالحرف سواء جرى الصوت اولم يجر • الحاوي عشر الى المطبقة و المنفتحة فالمطبقة ما ينطبق معه الحنك على اللسان لانك ترفع اللسان اليه فيصير الحنك كالطبق على اللسان فتكون الحروف التي يخرج بينهما مطبقا عليهما و هي الصاد و الضاد و الطاء و الظاء • و اما قال ابن الحاجب من انها ما ينطبق على مخرجه الحنك فليس بمطرد لان مخرج الضاد حافة اللسان وحافته ينطبق عليها الاضراس وباقي اللسان ينطبق عليه الحنك قال سيبويه لولا الاطباق في الصاد لكان سينا و في الظاء لكان ذالا و في الطاء لكان دالا ولخرجت الضاد من الكلام لانه ليس شيئ من الحروف في موضعها غيرها و المنفتحة بخلافها لانه ينفتح ما بين اللسان و الحنك عند النطق بها و هي ما سوى الحروف الاربعة المطبقة • الثاني عشر • الى المستعلية و المنخفضة فالمستعلية ما يرتفع بسببها اللسان و هي الحروف الاربعة المطبقة و الخاء و الغين المعجمتان و القاف لانه يرتفع بهذه الثلثة ايضا اللسان لكن لا الى حد انطباق الحنك عليها • و المنخفضة ما ينخفض معه اللسان ولا يرتفع و هي ماعدا المستعلية و بالجملة فالمستعلية اعم من المطبقة اذ لايلزم من الاستعلاء الاطباق و يلزم من الاطباق الاستعلاء و لذا يسمى الاحرف الاربعة المطبقة مستعلية مطبقة • الثالث عشر الى حروف الذلاقة و المصمتة فحروف الذلاقة ما لاينفك عنه رباعي او خماسي الا شاذا

كالعسجد و الدهدقة و الزهزقة و العسطوس و هي الميم و الراء المهملة و الباء الموحدة و النون و الفاء و اللام * و المصمتة بخلافها و هي حروف ينفك عنها رباعي و خماسي و هي ما سوى حروف الذلاقة * و الذلاقة الفصاحة و الخفة في الكلام و هذه الحروف اخف الحروف و لذا لاينفك عنها رباعي و خماسي فسميت بها * و الشيئ المصمت هو الذي لا جوف له فيكون ثقيلا فسميت بذلك لثقلها على اللسان * الرابع عشر الى حروف القلقلة و غيرها فحروف القلقلة ما ينضم الى الشدة فيها ضغط في الوقف و ذلك لاتفاق كونها شديدة مجهورة معا فالجهر يمنع النفس ان يجري معها و الشدة تمنع الصوت ان يجري معها فلذلك يحصل ما يحصل من الضغط للمتكلم عند النطق بها ساكنة فيحتاج الى قلقلة اللسان و تحريكه عن موضع حتى يجري صوتها فيسمع و هي القاف و الدال المهملة و الطاء المهملة و الباء الموحدة و الجيم * وقال المبرد ليس القاف منها بل الكاف و غيرها ما سواها * الخامس عشر الى حروف الصفيرة و غيرها فحروف الصفيرة ما يصفر بها اي يصوت بها و هي الزاء المعجمة و الصاد و السين المهملتان سميت بهالوجود الصفير عند النطق بها وغيرها غيرها * السادس عشر الى حروف العلة و غيرها فحروف العلة الالف و الواو و الياء سميت بها لكثرة دورانها على لسان العليل فانه يقول واي و غيرها غيرها و حروف العلة تسمى بالحروف الجوفية ايضا لخروجها من الجوف * ثم ان حروف العلة اذا سكنت تسمى حروف لين ثم اذا جانسها حركة ما قبلها فتسمى حروف مد فكل حرف مد حرف لين و لا ينعكس و الالف حرف مد ابدا و الواو و الياء تارة حرفا مد و تارة حرفا لين هكذا ذكر في بعض شروح المفصل * و كثيرا ما يطلقون على هذه الحروف حروف المد و اللين مطلقا فهو اما محمول على هذا التفصيل او تسمية الشيئ باسم ما يؤل اليه هكذا في جاربردي شرح الشافية في بحث التقاء الساكنين * و قيل بتباين المد و اللين و عدم صدق احدهما على الآخر لكن من المحققين من جعل بينهما عموما و خصوصا مطلقا كذا في تيسير القاري * السابع عشر الى حروف اللين و المد و غيرها و قد عرفت قبيل هذا * الثامن عشر الى الاصلية و الزائدة فالاصلية ما ثبت في تصاريف اللفظ كبقاء حروف الضرب في متصرفاته * و الزائدة ما سقط في بعضها كواو قعود في قعد * ثم اذا اريد تعليم المتعلمين فالطريق ان يقال اذا وزن اللفظ فما كان من حروفه في مقابلة الفاء و العين و اللام الاولى و الثانية و الثالثة فهو اصلي و ما ليس كذلك فهو زائد و ليس المراد من الزائد ههنا ما لو حذف لدل الكلمة على ما دلت عليه و هو فيها فان الف ضارب زائدة لو حذفت لم يدل الباقي على اسم الفاعل كذا في جاربردي حاشية الشافية * و حروف الزيادة حروف اليوم تنساه اعني انه اذا وجد في الكلمة زائد لا يكون الا من تلك الحروف لا من غيرها * و لمعرفة الزائد من الاصلي طرق كالاشتقاق و عدم النظير و غيرهما يطلب من الشافية و شروحه في بحث ذي الزيادة * و الحروف في اصطلاح الصوفية الصورة المعلومية في عرصة العلم الالهي قبل انصباغها بالوجود العيني كذا قال الشيخ الكبير

صدر الدين في النفحات و يجيئ في لفظ الكلمة في فصل الميم من باب الكاف * و في الانسان الكامل في باب ام الكتاب اما الحروف فالمنقوطة منها عبارة عن الاعيان الثابتة في العلم الالهي و المهملة منها نوعان مهملة تتعلق بها الحروف و لا تتعلق هي بها و هي خمسة الالف و الدال و الراء و الواو و اللام فالالف اشارة الى مقتضيات كمالاته و هي خمسة الذات و الحيوة و العلم و القدرة و الارادة اذ لا سبيل الى وجود هذه الاربعة الا للذات فلا سبيل الى كمالات الذات الا بها و مهملة تتعلق بها الحروف و تتعلق هي بها و هي تسعة فالاشارة بها الى الانسان الكامل لجمعه بين الخمسة الالهية و الاربعة الخلقية وهي العناصر الاربع مع ما تولد منها فكانت احرف الانسان الكامل غير منقوطة لانه خلقها على صورته و لكن تميزت الحقائق المطلقة الالهية عن الحقائق المقيدة الانسانية لاستفاد الانسان الى موجد يوجده و لو كان هو الموجد فان حكمه ان يستند الى غيره و لذا كانت حروفه متعلقة بالحروف و نتعلق الحروف بها * و لما كان حكم واجب الوجود انه قائم بذاته غير محتاج في وجوده الى غيره مع احتياج الكل اليه كانت الحروف المشيرة الى هذا المعنى من الكتاب مهملة تتعلق بها الحروف و لاتتعلق هي بحرف منها و لايقال ان لام الف حرفان فان الحديث النبوي قد صرح بان لام الف حرف واحد فافهم * و اعلم ان الحروف ليست كلمات لان الاعيان الثابتة لا تدخل تحت كلمة كن الا عند الايجاد العيني واما هي ففي اوجهها و تعيينها العلمي فلا يدخل عليها اسم التكوين فهي حق لا خلق لان الخلق عبارة عما دخل تحت كلمة كن و ليست الاعيان في العلم بهذا الوصف لكنها ملحقة بالحدوث الحاقا حكميا لما تقتضيه ذواتها من استناد وجود الحادث في نفسه الى قديم فالاعيان الموجودة المعبر عنها بالحروف ملحقة في العالم العلمي بالعلم الذي هو ملحق بالعالم فهي بهذا الاعتبار الثاني قديمة انتهى كلامه * و شيخ عبد الرزاق كاشي گفته حروف حقائق بسيطه اند از اعيان و حروف عاليات شئون ذاتيه اند كامنه در غيب الغيوب چون شجر در نواة * بدانكه اهل جفر از حروف زمام بعضي را حروف اوتاد گويند و آن اول و چهارم و مثل اين دو حرف از ميان بگذارند و حرف سيوم بگيرند چنانچه در لفظ و تد هم خواهد آمد و بعضي را حروف ادوار گويند و آن هميشه چهار باشند يكي حرف اول زمام اول دويم حرف آخر آن سوم حرف اول زمام آخرين چهارم حرف آخر آن و بعضي را حروف قلوب نامند و آن حروف وسط زمام اند پس اگر حروف و سطور هردو زوج باشند حروف قلوب چهار باشند كه وسط جميع حروف باشند و اگر هر دو فرد باشند يک باشد و در غير اين دو صورت حروف قلوب دو باشند مثلا اگر عدد حروف و سطور نه نه باشند پس حرف قلب پنجمي حرف سطر پنجم باشد و اگر عدد حروف هشت باشند و عدد سطور چهار چهارم و پنجم از هريك از سطر دويم و سيوم حروف قلوب باشند يعني هر چهار و اگر حروف هفت و سطور چهار باشند چهارم حروف از هر يک از سطر دويم و سويم قلوب باشند و اگر

حروف ده وسطور پنج باشند پنجم وششم از سطرسیوم قلوب باشند همبرین قیاس کذا في انواع البسط •

الحرف في اصطلاح النحاة كلمة دلت على معنًى في غيره ويسمى بحرف المعنى ايضا وبالاداة ايضا ويسميه المنطقيون بالاداة • ومعنى قولهم على معنى في غيره على معنى ثابت في لفظ غيره فان اللام في قولنا الرجل مثلا يدل بنفسه على التعريف الذي هو في الرجل وهل في قولنا هل قام زيد يدل بنفسه على الاستفهام الذي هو في جملة قام زيد • وقيل المعنى على معنًى حاصل في غيره اي باعتبار متعلقه لا باعتباره في نفسه وهذا هو التحقيق وستعرف ذلك مستوفًى في لفظ الاسم في فصل الواو من باب السين المهملة • ثم الحروف بعضها عاملة جارة كانت او جازمة او ناصبة صرفة كأن واخواته او مع الرفع كالحروف المشبهة بالفعل وهي ان وان وكان وليت ولعل ولكن فانها تنصب الاسم وترفع الخبر على عكس ما ولا المشبهتين بليس وبعضها غير عاملة كحروف العطف كالواو واو وبل ونحوها مما يحصل به العطف وحروف الزيادة التي لا يختل بتركها اصل المعنى كان المكسورة المخففة وتسمى بحروف الصلة كما يجيء في لفظ الصلة في فصل اللام من باب الواو وحروف النفي الغير العاملة وحروف النداء التي يحصل بها النداء كيا وحروف الاستثناء وحروف الاستفهام وحروف الايجاب كنعم وبلى وحروف التنبيه كها وألا وحروف التحضيض كهلّا والّا وحروف التفسير كاي وحروف التنفيس كالسين وسوف وحرف التوقع كقد وحرف الردع اى الزجر والمنع وهو كلّا وغير ذلك وان شئت تفاصيل هذه فارجع الى كتب النحو •

الحروف العاليات هي الشؤون الذاتية الكامنة في غيب الغيوب كالشجرة في النواة واليها اشار الشيخ بقوله • شعر • كنا حروفا عاليات لم تُقل • متعلقات في ذُرى اعلى القُلل • انما انت فيه ونحن انت وانت هو • والكل في هو هو فسل عمن وصل • هكذا في الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابى الغنائم •

التحريف في اللغة هو تغيير عن موضعه وفي اصطلاح المحدثين هو التصحيف اي تغيير الحديث وقيل بالفرق بينهما ويجيء في فصل الفاء من باب الصاد المهملة • وفي اصطلاح القراء تغير الفاظ القرآن لمراعاة الصوت • وفي الاتقان ومن البدعة نوع احدثه هولاء الذين يجتمعون فيقرؤن كلهم بصوت واحد فيقولون في قوله افلا تعقلون بحذف الالف ويمدون ما لايمد ليستقيم لهم الطريق الذي سلكوه ينبغي ان يسمى التحريف انتهى • وفي الدقائق المحكمة بعد بيان مخارج الحروف هو ان يجتمعوا فيقرؤن كلهم بصوت واحد وياتي بعضهم ببعض الكلمة والآخر ببعضها ويحافظون على مراعاة الاصوات خاصة • وفي اصطلاح اهل الجفر هو تكسير الزمام ودر رسالهٔ مسمّى بانواع البسط ميگويد تكسير زمام يعني تحريف حروف زمام بدينطريق بود كه چون تكسير نمايند حرف آخر زمام را در اول سطر بنويسند وحرف

اول زمام را بجاي حرف دوم و حرف ما قبل آخر زمام را بجاي حرف سويم اول سطر بنويسند وحرف دويم اول زمام را بجاي حرف چهارم و بهمين قاعده تمام كنند و اين تحريف را درهر سطر نمايند تا آنكه زمام باترتيب زمام اول بازآيد و علامت او آنست كه چون حرف اول زمام اول درآخرزمام آيد وحرف دويم زمام اول دراول زمام آيد تكسير تمام شده باشد و اگر سطر ديگر خواسته باشند همان سطرزمام اول خواهد آمد ٭ و درجميع انواع بسط ما دامي تحريف كنند كه بزمام اول بازگردد الا دربسط تمازج كه دران عمل نظر ميكنند كه حروف مطلوب چند است و بتعداد حروف مطلوب تحريف نمايند اگرحروف مطلوب پنج حروف باشند تا پنج سطر تحريف و اگر هفت باشند تا هفت سطر و برين قياس و دربعضي صور در تحريف ابتدا از حرف اولين كنند يعني حرف اول زمام را دو اول سطر دوم نويسند و حرف آخرين را دردوم سطردوم و همچنين عمل بپايان رسانند ٭

المحرف على صيغة اسم المفعول من التحريف نزد محدثين مرادف مصحف است و قيل هر دو متباين اند ٭ و در اصطلاح شعراء آنست كه لفظي را حروف تهجي خوانده شود و غرض لفظ باشد مثاله ٭ شعر٭ شاه شهاني و بشاهان دهر ٭ لطف توتاء و الف و جيم داد ٭ و زره احسان برعايا همه ٭ بذل توجيم و الف و ميم داد ٭ كذا في جامع الصنائع ٭

الانحراف في اللغة الميل الى الحرف اى الطرف ٭ و عند اهل الهيئة هو ميل القطر المار بالبعدين الاوسطين من التدوير عن سطح المائل و يسمى بعرض الوراب و الالتواء ايضا و هو مختص بالسفليين و يجيء في لفظ العرض في فصل الضاد المعجمة من باب العين ٭ وانحراف سمت القبلة عندهم قوس من دائرة الافق ما بين خط سمت القبلة و خط نصف النهار بشرط ان لايكون ازيد من ربع الدور هكذا ذكر العلي البرجندي في شرح بيست باب ٭

المنحرف هو اسم فاعل من الانحراف عند الصرفيين اسم حرف من حروف الهجاء و هي اللام لان اللسان ينحرف بها عند النطق بها هكذا في الشافية و شروحه في بيان حروف الهجاء ٭ و عند المهندسين اسم شكل مسطح ذي اربعة اضلاع و لا يكون مربعا و لا مستطيلا و لا معينا و لا شبيها بالمعين هذا هو الموافق لما ذكره اقليدس ٭ وقد يقال ما عدا هذه الاشكال الاربعة المذكورة من المربعات ان كان ضلعان من اضلاعه الاربعة متوازيين يسمى بالمنحرف و هو ثلثة اقسام احدها ان تكون زاويتان من زوايا الاربع قائمتين و الباقيتان مختلفتين هكذا |__/ و ثانيها ما يكون زاويتاه حادتين متساويتين و الباقيتان منفرجتين متساويتين سواء كانت حادتاه على احد المتوازيين و منفرجتاه على الآخر هكذا |__| او كانت احدى حادتيه مع احدى منفرجتيه على احدهما و الباقيتان على الآخر هكذا /__/ و الاول من هذين القسمين يسمى بذي الذلقة و القسم الثاني يسمى بذي الذلقتين و ثالثها ما تكون زاويتاه حادتين

مختلفتين و الباقيتان منفرجتين مختلفتين هكذا و الا اي و ان لم يكن ضلعان من اضلاعه الاربعة متوازيين يسمى بالشبيه بالمنحرف و وجه التسمية ظاهر هكذا يستفاد من شرح اشكال التاسيس و شرح خلاصة الحساب • والمنحرفة عند المنطقيين هي القضية التي اقترن فيها السور بالمحمول او بالموضوع الجزئي و تحقيقه يطلب من شرح المطالع سميت بها لان من حق السور ان يقترن بالموضوع الكلي فلما لم يقترن به فقد انحرف عن اصله فانحرفت القضية ايضا •

الحصف بفتح الحاء و الصاد المهملة هو الجرب اليابس وهو بثور صغار شوكية كالزبرة ينفرش في ظاهر الجلد كما في شرح القانونچه • ومثله في الوافية حيث قال حصف بثرها بود بغايت خرد و سرخ و سوزاننده اندر تابستان پديد آيد خاصة و قتيكه مردم عرق كنند •

الحلف بالفتح وسكون اللام او كسرها يمين يوخذ بها العهد ثم سمي به كل يمين كما في المضمرات فهو مرادف لليمين كذا في جامع الرموز • و فيه في فصل الايلاء الحلف الموقت ما يصرح فيه بتعيين الوقت و الحلف المؤبد ما يصرح فيه بالتابيد و الحلف المجهول مالم يعين فيه الوقت بالتابيد و غيره •

فصل القاف * الحرق بالفتح و بالراء المهملة الساكنة سوختن • و در اصطلاح صوفيه عبارتست ار واسطهٔ تجليات كه جاذب است سالك را سوي فنا كذا في لطائف اللغات •

الحرقة بالضم و سكون الراء المهملة سوزش وما يجده الانسان في العين من الرمد او في القلب من الالم او في طعم شيئ محرق • و حرقة البول وجع احتراقي عند خروج البول كذا في بحرالجواهر • و حرقت نزد بلغاء آنست كه كلام بطوري گوىد كه رقّت آرد و موجب بكاء شود اگرچه تركيب عالي و معاني بديع ندارد و مصنوع نباشد و اين وجداني است و ليكن اجماع بدان شرط نيست چنانچه در ذوق شرط است و تلذذ بدان جز اهل دل نگيرد و موثر در طبائع سليم بود بسبب ذكر عظمت و قدرت و هيبت و بي نيازي باريتعالى و اين چنين كلام را حقيقي خوانند و يا بسبب ذكر ثناي اشخاص و محبوبات و وقوع مفارقت احباء و اصحاب بود و يا ببيان بي وفائي دوران بود و غلبات اشتياق و شدائد فراق و مانند آن باشد و اينچنين كلام را مجازي خوانند كذا في جامع الصنائع •

الاحتراق مصدر من باب الافتعال و عند المنجمين هو جمع الشمس مع احدى الخمسة المتحيرة في درجة واحدة من فلك البروج و هو من انواع النظر كما يجئ •

الاحراق هو ان تميز الحرارةُ الجوهرَ الرطب عن الجوهر اليابس بتصعيد الرطب و ترسيب اليابس • و المحرق بكسر الراء عند الاطباء دواء يحرق اي يفني بحرارته لطيف الاخلاط بتصعيدها و تبخيرها و يبقي رماديتها كالفرفيون كذا في بحر الجواهر و الموجز •

الحقة بالكسرلغةً ما اتى عليه اربع سنين من الابل و شريعةً ثلث سنين كذا في بعض كتب الفقهٔ لكن

في عامة كتب اللغة و الفقه ان الحقة هي فصيلة ثلث سنين الى تمام اربع لانها استحقت الركوب و الحمل • ثم الحقة مونث الحق بالكسر و الجمع حقاق كذا في جامع الرموز في كتاب الزكوة •

الحق بالفتح في اللغة ثابت و سزاوار و درست و راست و واجب و كاري كه البته واقع شود و راستي و ناميست از نامهاي خدايتعالى و راست كردن سخن و درست كردن وعده كذا في المنتخب • و نزد صوفيه عبارت ازوجود مطلق است يعني غير مقيد بهيچ قيد كما في كشف اللغات پس حق نزد شان عبارتست از ذات الله و يجيء في لفظ الحقيقة • و في البرجندي شرح مختصر الوقاية في الخطبة الحق في اللغة مصدر حق الشيء يحق بالكسر اي ثبت و قد جاء بمعنى الثابت ايضا • و في العرف هو مطابقة الواقع للاعتقاد كما ان الصدق مطابقة الاعتقاد للواقع انتهى • و يطلق ايضا على المطابق بالفتح كما ان الصدق يطلق على المطابق بالكسر و كذا قال المحقق التفتازاني في شرح العقائد الحق هو الحكم المطابق للواقع يطلق على العقائد و الاديان و المذاهب باعتبار اشتمالها على ذلك و يقابله الباطل و اما الصدق فقد شاع في الاقوال خاصة و يقابله الكذب انتهى • و تحقيقه ما ذكر السيد السند في حاشية شرح المطالع من ان الحق و الصدق متشاركان في المورد اذ يوصف بكل منهما القول المطابق للواقع و العقد المطابق للواقع و الفرق بينهما ان المطابقة بين شيئين تقتضي نسبة كل منهما الى الآخر بالمطابقة كما في باب المفاعلة فاذا طابق الاعتقاد الواقع فان نسب الواقع الى الاعتقاد كان الواقع مطابقا بكسر الباء و الاعتقاد مطابقا بفتحها فهذه المطابقية القائمة بالاعتقاد تسمى حقا بالمعنى المصدري و يقال هذا اعتقاد حق على انه صفة مشبهة و انما سميت بذلك لان المنظور اليه اولا في هذا الاعتبار هو الواقع الموصوف بكونه حقا اي ثابتا متحققا و ان نسب الاعتقاد الى الواقع كان الاعتقاد مطابقا بكسر الباء و الواقع مطابقا بفتحها فهذه المطابقية القائمة بالاعتقاد تسمى صدقا و يقال هذا اعتقادٌ صدقٌ اي صادق و انما سميت بذلك تمييزا لها عن اختها انتهى • و قيل في توضيحه ان الصدق كون الخبر مطابقا للواقع بالكسر و الحق بالمعنى المصدري كونه مطابقا له بالفتح و الصادق هو الخبر المطابق بالكسر و الحق على انه صفة الناطق صفة مشبهة هو الخبر المطابق له بالفتح و يقابل الصدقَ الكذبُ و الحقَّ بالمعنى المصدري البطلانُ و يقابل الصادقُ الكاذبَ و الحقُّ على انه صفة الناطق فالكذب هو عدم كون الخبر مطابقا للواقع بالكسر و البطلان عدم كونه مطابقا له بالفتح و الكاذب هو الخبر الغير المطابق بالكسر و الباطل هو الخبر الغير المطابق بالفتح كذا قال ابو القاسم في حاشية المطول • فائدة • اعلم ان الخطاء و الصواب يستعملان في المجتهدات و الحق و الباطل يستعملان في المعتقدات حتى اذا سئلنا عن مذهبنا و مذهب مخالفينا في الفروع يجب علينا ان نجيب بان مذهبنا صواب يحتمل الخطاء و مذهب مخالفينا خطاء يحتمل الصواب و اذا سئلنا عن معتقدنا و معتقد خصومنا في المعتقدات يجب علينا ان نقول الحق ما نحن عليه

والباطل ما هو خصومنا عليه هكذا نقل عن المشايخ كذا في الحمادية في كتاب الكراهة * اعلم ان الحق على مذهب النظام بمعنى مطابقة الحكم للاعتقاد و الباطل عدم مطابقته للاعتقاد هكذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية الخيالي في بيان الفرق بين مذهب العنادية والعندية * و اعلم ان الاصوليين قد يقولون هذا حق الله و هذا حق العبد فحق العبد عبارة عما يسقط باسقاط العبد كالقصاص و حق الله ما لا يسقط باسقاط العبد كالصلوٰة و الصوم و الجهاد و الحج وحرمة القتال في الاشهر الحرم و الانفاق في سبيل الله و حرمة الجماع بالحيض وحرمة القربان بالايلاء وعدة الطلاق و نحو ذلك و لهذا دونوا مسائل الطلاق و الايمان و الايلاء في العبادات دون المعاملات كذا في بحر المعاني في تفسير قوله تعالى حافظوا على الصلوات و الصلوٰة الوسطى * وقال الفاضل الچلپي في حاشية التلويح في باب المحكوم به المراد بحق الله في قولهم ما يتعلق به النفع العام للعباد ولا يختص به احد كحرمة الزنا فانه يتعلق به عموم النفع من سلامة الانساب عن الاشتباه و صيانة الاولاد عن الضياع وانما نسب الى الله تعالى تعظيما لانه يتعالى عن التضرر و الانتفاع فلا يكون حقا له بهذا الوجه و المراد بحق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير و لذا يباح باباحة المالك و لايباح الزنا باباحة الزوج الا ماروي عن عطاء ابن ابي رباح انه قال يباح وطي الامة باذن سيدها * و فيه ان حرمة مال الغير ايضا مما يتعلق به النفع العام و هو صيانة اموال الناس و اعترض على الاول ايضا بان الصلوٰة و الصوم و الحج حقوق الله تعالى و ليس منفعتها عامة * و اجيب بانها انما شرعت لتحصيل الثواب و رفع الكفران و هذا منفعة عامة لكل من له اهلية التكليف بخلاف حرمة مال الغير *

حقوق النفس عند الصوفية ما يتوقف عليه حيواتها و بقاؤها و ما زاد فهو حظوظ كما يذكر في لفظ الخطرة في فصل الراء من باب الخاء المعجمة *

حق اليقين عبارة عن فناء العبد في الحق و البقاء به علما و شهودا و حالا لا علما فقط فعلم كل عاقل الموت علم اليقين * و قيل علم اليقين ظاهر الشريعة و عين اليقين الاخلاص فيها و حق اليقين المشاهدة فيها هكذا في تعريفات السيد الجرجاني * اعلم ان اليقين عبارة عن الاعتقاد الجازم الراسخ الثابت وذلك على ثلث مراتب الاولى ما يحصل من الدلائل القطعية من البرهان او الخبر المتواتر و نحو هما و هو علم اليقين و الثانية ما يحصل من المشاهدة و هو عين اليقين و الثالثة ما يحصل بالشيئ بعد اتصاف العالم بذلك الشيئ و هو حق اليقين هكذا في حواشي كتب المنطق *

الحقيقة بالفتح تطلق بالاشتراك في عرف العلماء على معان * منها قسم من الاستعارة و يقابلها المجاز وهذا اصطلاح اهل الفرس و يجيئ في فصل الراء المهملة من باب العين المهملة * ومنها ما هو مصطلح اهل الشرع و البيانيين من اهل العرب قالوا كل من الحقيقة و المجاز تطلق بالاشتراك على نوعين* لان

كلا منهما اما في المفرد ويسميان بالحقيقة و المجاز اللغويين و اما في الجملة و يسميان بالحقيقة و المجاز العقليين وقد سبقا في لفظ المجازفي فصل الزاء المعجمة من باب الجيم • قال الاصوليون الحقيقة الشرعية واقعة خلافا للقاضي ابي بكر وهي اللفظ المستعمل فيما وضع له في عرف الشرع اي وضعه الشارع لمعنى بحيث يدل عليه بلاقرينة سواء كان ذلك لمناسبة بينه وبين المعنى اللغوي فيكون منقولا اولا فيكون موضوعا مبتدأ • و اثبت المعتزلة الحقيقة الدينية ايضا وقالوا بوقوعها وهي اسم لنوع خاص من الحقيقة الشرعية وهو ما وضعه الشارع لمعناه ابتداء بان لايعرف اهل اللغة لفظه او معناه او كليهما و زعموا ان اسماء الذوات اي ماهي من اصول الدين اوما يتعلق بالقلب كالمومن و الكافر و الايمان و الكفر من قبيل الدينية دون اسماء الافعال اي ما هي من فروع الدين او ما يتعلق بالجوارح كالمصلي و المزكي والصلوة و الزكوة و الظاهر ان الواقع هو القسم الثاني من الحقيقة الدينية فقط اعني ما لم يعرف اهل اللغة معناه ولانزاع في ان الالفاظ المتداولة على لسان اهل الشرع المستعملة في غير معانيها اللغوية قد صارت حقائق فيها بل النزاع في ان ذلك بوضع الشارع و تعيينه اياها بحيث تدل على تلك المعاني بلا قرينة لتكون حقائق شرعية كما هو مذهبنا اوبغلبتها في تلك المعاني في لسان اهل الشرع والشارع انما استعملها فيها مجازا بمعونة القرائن فتكون حقائق عرفية خاصة لاشرعية كما هو مذهب القاضي فاذا وقعت مجردة عن القرائن في كلام اهل الكلام والفقه و الاصول و من يخاطب باصطلاحهم تحمل على المعاني الشرعية وفاقا • و اما في كلام الشارع فعندنا تحمل عليها اذ الظاهر ان يتكلم باصطلاحه و هذه المعاني هي الحقائق بالقياس اليه • و عند القاضي تحمل على معانيها اللغوية لانها غير موضوعة من جهة الشارع فهو يتكلم على قانون اللغة فان القاضي ينفي كونها حقائق شرعية زاعما انها مجازات لغوية و الحق انه لا ثالث لهما فانه ليس النزاع في انها هل هي بوضع من الشارع على احد الوجهين و هو مذهب المعتزلة و الفقهاء اولا فيكون مجازات لغوية وهومذهب القاضي فلا ثالث لها حينئذ ومنهم من زعم ان مذهب القاضي انها مبقاة على حقائقها اللغوية فتصير المذاهب ثلثة كونها حقائق لغوية وكونها مجازات لغوية و كونها حقائق شرعية و ان شئت الزيادة على هذا القدر فارجع الى العضدي و حواشيه • و منها المفهوم المستقل الملحوظ بالذات كمفهوم الاسم و هذا المعنى من اصطلاحات اهل العربية ايضا • قال السيد السند قد تستعمل الحقيقة بهذا المعنى في بعض استعمالاتهم كذا في الاطول في بحث الاستعارة التبعية • و منها الماهية بمعنى ما به الشيئ هوهو وتسمى بالذات ايضا • و الحقيقة بهذا المعنى اعم من الكلية و الجزئية و الموجودة و المعدومة • و ايضا ان الباء في به للسببية و الضميران للشيئ فالمعنى الامر الذي بسببه الشيئ ذلك الشيئ و لو قيل ما به الشيئ هو لكان اخصر • ان قلت هذا صادق على العلة الفاعلية فان الانسان مثلا انما يصير انسانا متمايزا عما عداه بسبب الفاعل و ايجاده ضرورة ان المعدوم

لا يكون انسانا بل لايكون ممتازا عن غيره • قلت الفاعل مابسببه الشيئ موجود في الخارج لا ما به الشيئ ذلك الشيئ فان اثر الفاعل اما نفس ما هية ذلك الشيئ مستتبعا له استتباع الضوء للشمس و العقل ينتزع عنها الوجود و يصفها به على ما قال الاشراقيون و غيرهم القائلون بان الماهية مجعولة فانهم ذهبوا الى ان الماهية هي الاثر المترتب على تاثير الفاعل و معنى التاثير الاستتباع ثم العقل ينتزع منها الوجود و يصفها به مثلا ما هية زيد يستتبعها الفاعل في الخارج ثم يصفها العقل بالوجود و الوجود ليس الا اعتباريا عقليا انتزاعيا كما انه يحصل من الشمس اثر في مقابلتها من الضوء المخصوص و ليس ههنا ضوء منفرد في نفسه يجعل متصفا بالوجود لكن العقل يعتبر الوجود و يصفه به فيقال وجد الضوء بسبب الشمس • و اما الماهية باعتبار الوجود لا من حيث نفسها و لا من حيث كونها تلك الماهية على ما ذهب اليه المشائيون و غيرهم القائلون بان الماهية ليست مجعولة فانهم قالوا اثر الفاعل ثبوت الماهية في الخارج و وجودها فيه بمعنى انه يجعل الماهية متصفة به في الخارج و اما الماهية فهي اثر له باعتبار الوجود لا من حيث هي بان يكون نفس الماهية صادرة عنه و لا من حيث كونها تلك الماهية ماهية فعلى كلا التقديرين اثر الفاعل الشيئ الموجود في الخارج اما بنفسه و اما باعتبار الوجود لاكون الشيئ ذلك الشيئ ضرورة انه لا مغايرة بين الشيئ و نفسه• فان قلت الشيئ بمعنى الموجود فيرد الاشكال المذكور• قلت لانسلم ذلك بل هو بالمعنى اللغوي اعني ما يصح ان يعلم و يخبر عنه و لو مجازا و ان سلمنا بناء على ان الاصل في التعريفات الحقيقة و الاحتراز عن المجاز و ان كان مشهورا ففرق بين مابه الموجود موجود فانه فاعل وبين ما به الموجود ذلك الموجود فانه الماهية اذ لا مدخل للفاعل في كون هذا الموجود الممتاز بهذا الموجود الممتاز بل تاثيره اما في نفسه او في اتصافه بالوجود على ماعرفت • فان قلت لا مغايرة بين الشيئ و ماهيته حتى يتصور بينهما سببية • قلت هذا من ضيق العبارة و المقصود انه لايحتاج الشيئ في كونه ذلك الشيئ الى غيرها و هذا كما قالوا الجوهر ما يقوم بنفسه اذ لا مغايرة بين الشيئ و نفسه حتى يتصور القيام بينهما• و قد يجعل الضمير الثاني للموصول فالمعنى الامر الذي بسببه الشيئ هو ذلك الامر بمعنى انه لا يحتاج في ثبوت ذلك الامر له الى غير ذلك الامر فلا يرد الاشكال بالفاعل لكن ينتقض ظاهر التعريف بالعرضي اذ الضاحك مابه الانسان ضاحك لكن لما كان مآل التعريف على ما قلنا هو ان لا يحتاج في كونه ذلك الامر الى غير ذلك الامر فلا نقض بالحقيقة لكن بقي الانتقاض بالذاتي بمعنى الجزء ظاهرا و باطنا لان الانسان في كونه ناطقا لا يحتاج الى امر غير الناطق لان ثبوته له غير معلل بشيئ و يمكن ان يقال المقصود تعريف الماهية بحيث يمتاز عن العرضي ولذا ذكر بعض الفضلاء من انه جرت عادة القوم في ابتداء مبحث الامور العامة ببيان الفرق بين الماهية و عوارضها دون ذاتياتها لانه قد تشتبه الماهية بالعوارض فيما اذا عرض الشيئ لنفسه كالكلي للكلي بخلاف الذاتيات فانه لا اشتباه بين الكل و الجزء فتدبر

هذا كله خلاصة ما حققه المولوي عبد الحكيم في حاشية الخيالي * وقال المولوي عصام الدين في حاشية شرح العقائد ان الضمير الاول ضمير فصل لافادة ان ما به الشيئ ليس الا الشيئ وليس راجعا الى الشيئ فالمعنى ما به الشيئ هو الشيئ اعني امر باعتباره مع الشيئ يكون الشيئ هو الشيئ و لا يثبت باثباته للشيئ الا نفسه بخلاف الجزء و العارض فانه باعتباره مع الشيئ و اثباته للشيئ يكون الشيئ غيره فانك اذا اعتبرت مع الانسان الانسان لايكون الانسان الا انسانا ولو اعتبرت معه الناطق يكون الانسان الناطق و لو اعتبرت معه الضاحك يكون الانسان الضاحك * وبهذا التحقيق سهل عليك ما صعب على كل ناظر فيه من التمييز بين ماهية الشيئ و علته بهذا التعريف ونجوت عن تكلفات * و اندفع ايضا ان احد الضميرين زائد و يكفي ما به الشيئ هو وانه يرد بالذاتي و ان كلمة الباء الدالة على السببية تقتضي الاثنينية انتهى وهذا حسن جدا * اعلم ان الحقيقة بهذا المعنى يستعملها الحكماء و المتكلمون و الصوفية * التقسيم * قال المولوي عبد الرحمن الجامي في شرح الفصوص في الفص الاول ان الحقائق عند الصوفية ثلث الاولى حقيقة مطلقة فعالة واحدة عالية واجبة وجودها بذاتها و هي حقيقة الله سبحانه * و الثانية حقيقة مقيدة منفعلة سافلة قابلة للوجود من الحقيقة الواجبة بالفيض و التجلي و هي حقيقة العالم * و الثالثة حقيقة احدية جامعة بين الاطلاق و التقييد و الفعل و الانفعال والتاثير و التاثر فهي مطلقلة من وجه مقيدة من آخر فعالة من جهة منفعلة من اخرى و هذه الحقيقة احدية جمع الحقيقتين و لها مرتبة الاولية و الآخرية و ذلك لان الحقيقة الفعالة المطلقة في مقابلة الحقيقة المنفعلة المقيدة و كل متفرقتين فلابد لهما من اصل هما فيه واحد و هو فيهما متعدد مفصل و ظاهرية هذه الحقيقة هي المسماة بالطبيعة الكلية الفعالة من وجه و المنفعلة من آخر فانها تتاثر من الاسماء الألهية و توثر في موادها و كلواحد من هذه الحقائق الثلث حقيقة الحقائق التي تحتها انتهى * وللحقيقة بهذا المعنى تقسيمات أخر تجيئ في لفظ الماهية في فصل الالف من باب الميم * و بعض ما يتعلق بهذا المقام يجيئ في لفظ الذات ايضا في فصل الواو من باب الذال المعجمة * و منها الماهية باعتبار الوجود فعلى هذا لا تتناول المعدوم و اطلاق الحقيقة بهذا المعنى اكثر من اطلاقها بمعنى الماهية مطلقا قال شارح الطوالع و شارح التجريد ان الحقيقة و الذات تطلقان غالبا على الماهية مع اعتبار الوجود الخارجي كلية كانت او جزئية انتهى * فعلى هذا لا يقال ذات العنقاء و حقيقتها كذا بل ماهيتها كذا * و منها ما هو مصطلح الصوفية في كشف اللغات حقيقت نزد صوفيه ظهور ذات حق است بي حجاب تعينات و محو كثرات موهومه در نور ذات انتهى كلامه * وفي مجمع السلوك اما الحق و الحقيقة في اصطلاح مشايخ الصوفية فالحق هو الذات و الحقيقة هي الصفات فالحق اسم الذات و الحقيقة اسم الصفات * ثم انهم اذا اطلقوا ذلك ارادوا به ذات الله تعالى و صفاته خاصة و ذلك لان المريد اذا ترك الدنيا وتجاوز عن حدود النفس و الهوى و دخل في

عالم الاحسان يقولون دخل في عالم الحقيقة و وصل الى مقام الحقائق و انكان بُعد عن عالم الصفات و الاسماء فاذا وصل الى نور الذات يقولون وصل الى الحق و صار شيخا لائقا للاقتداء به و قلما يستعملون ذلك في ذوات آخر و في صفاتهم لان مقصودهم الكلي هو التوحيد * و قال الديلمي الحقيقة عند مشايخ الصوفية عبارة عن صفات الله تعالى والحق ذات الله تعالى * وقد يريدون بالحقيقة كل ماعدا عالم الملكوت وهو عالم الجبروت * والملكوت عندهم عبارة من فوق العرش الى تحت الثرى و ما بين ذلك من الاجسام و المعاني و الاعراض * و الجبروت ما عدا الملكوت * و قال بعضهم الكبار و اما عالم الملكوت فالعبد له اختيار فيه مادام في هذا العالم فاذا دخل في عالم الجبروت صار مجبورا على ان يختار ما يختار الحق و ان يريد ما يريده لا يمكنه مخالفته اصلا انتهى * و قيل الحقيقة هي التوحيد و قيل هي مشاهدة الربوبية و يجيئ في لفظ الطريقة في فصل القاف من باب الطاء المهملة ما يزيد على هذا *

حقيقة الحقائق عند الصوفية هي العمي و يجيئ في فصل الياء من باب العين المهملة * و از شيخ عبد الرزاق كاشي منقول است كه حقيقة الحقائق ذات احديت است كه جامع جميع حقائق است و آن را حضرت جمع و حضرت وجود ميخوانند *

الحقيقة القاصرة هي عند اهل العربية استعمال اللفظ في جزء معناه كما في التجريد و الاكثرون على انها مجاز كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حواشي الخيالي في شرح قول الشارح المتوحد بجلال الذات في شرح الخطبة كما ان الامر حقيقة في الوجوب و الوجوب عبارة عن جواز الفعل مع حرمة الترك فاذا استعمل في معنى الندب و هو عبارة عن جواز الفعل مع رجحانه او استعمل في معنى الاباحة و هو جواز الفعل مع جواز الترك فهو عند البعض حقيقة قاصرة لان كلا منهما مستعمل في بعض معنى الوجوب * و الاكثرون على انه مجاز لانه جاوز اصله و هو الوجوب لان الوجوب جواز الفعل مع حرمة الترك و الاباحة جواز الفعل و الترك و الندب رجحان الفعل مع جواز الترك فكان لكلواحد منها معان متباينة هكذا في كتب الاصول *

الحقيقي يطلق على معان * منها الصفة الثابتة للشيئ مع قطع النظر عن غيره موجودة كانت او معدومة و يقابله الاضافي بمعنى الامر النسبي للشيئ بالقياس الى غيره * و منها الصفة الموجودة و يقابله الاعتباري الذي لا تحقق له سواء كان معقولا بالقياس الى غيره او مع قطع النظر عن الاغيار * و اما ما ذكره السكاكي حيث جعل الحقيقي مقابلا لما هو اعتباري و نسبي فضعيف لان الحقيقي ليس له معنى يقابل الاعتباري و النسبي بمعنى ما لا يكون اعتباريا ولانسبيا كذا في الاطول في بحث التشبيه في تقسيم وجه التشبيه الى الحقيقي و الاضافي * و منها ما هو قسم من القضية الشرطية المنفصلة قال المنطقيون الشرطية المنفصلة التي اعتبر فيها التنافي في الصدق و الكذب اي في التحقق و الانتفاء

معا تسمى حقيقية كقولنا اما ان يكون هذا العدد زوجا و اما ان يكون فردا • و منها قضية يكون الحكم فيها على الافراد الخارجية المحققة و المقدرة موجبة كانت اوسالبة كلية كانت او جزئية وانما سميت حقيقية لانها حقيقة القضية اي وهي المتبادر عن مفهوم القضية عند الاطلاق فكانها هي حقيقة القضية قال المنطقيون فالحكم في الحقيقية ليس على الافراد الموجودة في الخارج فقط بل على كلما قدر وجوده من الافراد الممكنة سواء كانت موجودة في الخارج او معدومة فيه فخرج الافراد الممتنعة فمعنى قولنا كل ج ب كل ما لو وجد كان ج من الافراد الممكنة فهو بحيث لو وجد كان ب هكذا ذكر المتاخرون • ولما اعتبر في هذا التفسير في عقد الوضع الاتصال و كذا في عقد الحمل فسره صاحب الكشف و من تبعه فقالوا معنى قولنا كلما لو وجد كان ج فهو بحيث لو وجد كان ب ان كل ما هو ملزوم لج فهو ملزوم لب • و قال الشيخ معناه كل ما يمكن ان يصدق ج عليه بحسب نفس الامر بالفعل فهو ب بحسب نفس الامر • ثم تعميم الخارجية بالمحققة والمقدرة للاحتراز عن الخارجية و هي قضية يكون الحكم فيها على الافراد الخارجية المحققة فقط فيكون معنى قولنا كل ج ب على هذا التقدير كل ج موجود في الخارج ب في الخارج • وصدقها يستلزم وجود الموضوع في الخارج محققا بخلاف الحقيقية فانها تستلزم وجوده في الخارج محققا او مقدرا فان قولنا كل عنقاء طائر ليس الحكم فيها مقصورا على افراده الموجودة في الخارج محققا بل عليها وعلى افراده المقدرة الوجود ايضا • و اعتبار امكان الافراد للاحتراز عن الذهنية و هي قضية يحكم فيها على الافراد الموجودة في الذهن فقط فمعنى كل ج ب على هذا التقدير كل ج في الذهن فهو ب في الذهن فقد انقسمت القضايا الى ثلثة اقسام • و المشهور تقسيمها الى الحقيقية و الخارجية باعتبار انهما اكثر استعمالا في مباحث العلوم لا باعتبار الحصر فيهما • قيل الاولى ان تجعل الحقيقية شاملة للافراد الذهنية و الخارجية المحققة و المقدرة و لا تختص بالافراد الخارجية المحققة و المقدرة لتشتمل القضايا الهندسية و الحسابية فان الحكم فيها شامل للافراد الذهنية ايضا • فنقول احوال الاشياء على ثلثة اقسام قسم يتناول الافراد الذهنية و الخارجية المحققة و المقدرة و هذا القسم يسمى بلوازم الماهيات كالزوجية للاربعة و الفردية للثلثة و تساوي الزوايا الثلث في المثلث للقائمتين • و قسم يختص بالموجود في الذهن كالكلية والجزئية و الذاتية و العرضية و نحوها • و قسم يختص بالموجود الخارجي كالحركة و السكون فينبغي ان تعتبر ثلث قضايا احدها ما يكون الحكم فيها على جميع افراد الموضوع ذهنيا كان او خارجيا محققا اومقدرا كالقضايا الهندسية و الحسابية و تسمى هذه حقيقية و ثانيتها ما يكون الحكم فيها مخصوصا بالافراد الخارجية مطلقا محققا او مقدرا كقضايا الحكمة الطبيعية و تسمى هذه القضية قضية خارجية و ثالثتها ان يكون الحكم فيها مخصوصا بالا فراد الذهنية و تسمى هذه قضية ذهنية كالقضايا المستعملة في المنطق و ههنا ابحاث تركناها حذرا من الاطناب فمن اراد الاطلاع عليها فليرجع الى شرح الشمسية و حواشيه و شرح المطالع • و اما

القضية التي يحكم فيها مخصوصا بالافراد الخارجية الموجودة المحققة فقط دون المقدرة فليست معتبرة في العلوم ولا يبحث عنها فيها لان البحث عنها يرجع الى البحث عن الجزئيات و الجزئيات لا يبحث عنها في العلوم لوجهين الاول انها غير متناهية بمعنى انها لا يمكن ضبطها و احاطتها و لايتصور حصرها لانها توجد و احدة بعد واحدة و كذا تعدم • و الثاني انها متغيرة متجددة لتوالي اسباب التغير عليها فلا يمكن ضبط احوالها هكذا في حواشي السلم • و منها مقابل المجازي يقال هذا المعنى حقيقي و ذاك مجازي • ومنها ما هو غير ذلك كما يقال كل من المذكر والمونث حقيقي و لفظي و التعريف اما حقيقي او لفظي و كل من الشهر و السنة حقيقي و وسطي و اصطلاحي و نحو ذلك •

التحقق هو عند الاشاعرة مرادف للثبوت و الكون و الوجود • و عند المعتزلة مرادف للثبوت و اعم من الكون و الوجود ويجيئ في لفظ المعلوم في فصل الميم من باب العين • ثم التحقق قسمان اصلي وهو ان يكون التحقق حاصلا لشيئ في نفسه قائما به واما تبعي وهو ان لا يكون حاصلا له بل لما تعلق به على قياس الحركة الذاتية و التبعية كذا في شرح المواقف في مقدمة الامور العامة •

التحقيق هو في عرف اهل العلم اثبات المسئلة بالدليل كما ان التدقيق اثبات الدليل بالدليل كذا ذكر الصادق الحلواني في حاشية بديع الميزان • و عند الصوفية هو ظهور الحق في صور الاسماء الالهية كذا في كشف اللغات • وعند القراء هو اعطاء كل حرف حقه و قد سبق في لفظ التجويد في فصل الدال المهملة من باب الجيم •

المتحقق بالحق نزد صوفيه محققي كه مشاهدهٔ حق فرمايد در هر متعيني بي تعين آن متعين زيراكه الله تعالى اگرچه مشهود است در هر مقيدي باسمي ياصفتي يا اعتباري يا تعيني ياحيثيتي منحصرو مقيد نيست دربنها لاجرم مطلق مقيد باشد و مقيد مطلق و منزه بود از تقييد و لا تقييد و اطلاق ولا اطلاق كذا نُقل عن الشيخ عبد الرزاق الكاشي •

المتحقق بالحق والخلق من يرى ان كل مطلق في الوجود له وجه الى التقييد وكل مقيد له وجه الى الاطلاق بل يرى كل الوجود حقيقة واحدة له وجه مطلق و وجه مقيد بكل قيد و من شاهد هذا المشهد ذوقا كان متحققا بالحق و الخلق و الفناء و البقاء هكذا في الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين •

الحلقة هي في عرف الرياضيين سطح يحيط به دائرتان غير متلاقيتين فان اتحد مركزاهما يسمى سطحا مطوقا كذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة في مباحث الكسوف •

الحمق بالضم و سكون الميم او ضمها في الاصل من لاعقل له • و في اصطلاح الاطباء هو نقصان في الفكر في الاشياء العملية التي تتعلق بحسن التدبير في المنزل و المدينة وجودة المعاش و مخالطة

الناس و المعاملة معهم لافي العلوم النظرية و لافي العلوم العملية مثل علمي الطب و الهندسة فان ضعف الفكر فيها لا يسمى حمقا بل بلادة فانكان هذا ذاتيا في اصل الخلقة و الجبلة فلا علاج له * و الرعونة مرادفة للحمق كذا في بحر الجواهر * و في الاقسرائي الرعونة هي نقصان الفكر و الحمق بطلانه *

فصل الكاف * الاحتباك بالباء الموحدة و هو عند اهل البيان من الطف انواع الحذف و ابدعها و قلّ من تنبه له او نبه عليه من اهل فن البلاغة و ذكره الزركشي في البرهان و لم يسمه هذا الاسم بل سماه الحذف المقابلي و افرده بالتصنيف من اهل العصر العلامة برهان الدين البقاعي * و قال الاندلسي في شرح البديعة و من انواع البديع الاحتباك و هو نوع عزيز و هو ان يحذف من الاول ما اثبت نظيره في الثاني و من الثاني ما اثبت نظيره في الاول كقوله تعالى و مثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق الآية التقدير و مثل الانبياء و الكفار كمثل الذي ينعق و الذي ينعق به فحذف من الاول الانبياء لدلالة الذي ينعق عليه و من الثاني الذي ينعق به لدلالة الذين كفروا عليه و قوله ادخل يدك في جيبك تخرج بيضاء التقدير تدخل غير بيضاء و اخرجها تخرج بيضاء فحذف من الاول تدخل غير بيضاء و من الثاني واخرجها * و قال الزركشي هو ان يجتمع في الكلام متقابلان فيحذف من كل واحد منهما مقابله لدلالة الآخر عليه نحو ام يقولون افتريه قل ان افتريته فعليّ اجرامي و انا بريء مما تجرمون التقدير ان افتريته فعلي اجرامي و انتم براء منه و عليكم اجرامكم و انا بريء مما تجرمون و نحو يعذب المنافقين ان شاء او يتوب عليهم اي يعذب المنافقين ان شاء فلايتوب عليهم او يتوب عليهم فلا يعذبهم و نحو و لاتقربوهن حتى يطهرن فاذا تطهرن فأتوهن اي حتى يطهرهن من الدم و يتطهرن بالماء فاذا تطهرن و يتطهرن فأتوهن و نحو خلطوا عملا صالحا و آخر سيئا اي عملا صالحا بسيئ و آخر سيئا بصالح * و ماخذ هذه التسمية من الحبك الذي معناه الشد و الاحكام و تحسين اثر الصبغة في الثوب فحبك الثوب سد مابين خيوطه من الفرج و شده و احكامه بحيث يمنع عنه الخلل مع الحسن و الرونق * وبيان اخذه منه ان مواضع الحذف من الكلام شبهت بالفرج من الخيوط فلما ادركها الناقد البصير بصوغه الماهر في نظمه و حوكه فوضع المحذوف مواضعه كان حائكا له مانعا من خلل يطرقه فسدّ بتقديره ما يحصل به الخلل مع ما اكسي من الحسن و الرونق كذا في الاتقان في نوع الايجاز و الاطناب *

الحركة بفتح الحاء و الراء المهملة في العرف العام النقل من مكان الى مكان هكذا ذكر العلمي في حاشية شرح هداية الحكمة و هذا هو الحركة الاينية المسماة بالنقلة * قال صاحب الاطول لاتطلق الحركة عند المتكلمين الا على هذه الحركة الاينية وهي المتبادرة في استعمالات اهل اللغة * وقد تطلق عند اهل اللغة على الوضعية دون الكمية و الكيفية انتهى و هكذا في شرح المواقف * و يويد الاطلاقين ما وقع في شرح الصحائف من ان الحركة في العرف العام انتقال الجسم من مكان الى مكان آخر او انتقال اجزائه كما

في حركة الرحى انتهى • و عند الصوفية الحركة السلوك في سبيل الله تعالى كذا في لطائف اللغات • ثم المتكلمون عرفوا الحركة بحصول جوهر في مكان بعد حصوله في مكان آخر اي مجموع الحصولين لا الحصول في الحيز الثاني المقيد بكونه بعد الحصول في الحيز الاول و انكان متبادرا من ظاهر التعريف و لذا قيل الحركة كونان في آنين في مكانين و السكون كونان في آنين في مكان واحد و يرد عليه ان ما احدث في مكان و استقر فيه آنين و انتقل منه في الآن الثالث الى مكان آخر لزم ان يكون كون ذلك الحادث في الآن الثاني جزأ من الحركة والسكون فان هذا الكون مع الكون الاول يكون سكونا و مع الثالث يكون حركة فلاتمتاز الحركة عن السكون بالذات بمعنى انه يكون الساكن في آن سكونه اعني الآن الثاني شارعا في الحركة فالحق هو المعنى المتبادر من التعريف و لذا قيل الحركة كونٌ اولٌ في مكان ثان و السكون كون ثان في مكان اول و يرد عليه و على القول الاول ايضا ان الكون في اول زمان الحدوث لايكون حركة و لا سكونا • اعلم ان الاشاعرة على ان الاكوان وسائر الاعراض متجددة في كل آن • و المعتزلة قد اتفقوا على ان السكون كون باق غير متجدد و اختلفوا في الحركة هل هي باقية املا فعلى القول ببقاء الاكوان يرد على كلا الفريقين انه لا معنى للكونين و لا لكون الكون اولا و ثانيا لعدم تعدده اللهم الا ان يفرض التجدد فرضا و على القول بعدم بقائها يرد ان لايكون الحركة و السكون موجودين لعدم اجتماع الكونين في الوجود اللهم الا ان يقال يكفي في وجود الكل وجود اجزائه و لو على سبيل التعاقب • و قيل الحق ان السكون مجموع الكونين في مكان واحد و الحركة كون اول في مكان ثان • و مما يجب ان يعلم ان المراد بكونين في مكان ان اقل السكون ذلك و بالكون الثاني في مكان اول ما يعم الكون الثالث و على هذا قس سائر التعاريف • و اعلم ايضا ان جميع التعاريف لا يشتمل الحركة الوضعية لانه لا كون للمتحرك بها الا في المكان الاول هكذا يستفاد مما ذكره المولوي عصام الدين و المولوي عبد الحكيم في حواشيهما على شرح العقائد النسفية و يجيئ ما يدفع بعض الشكوك في لفظ الكون في فصل النون من باب الكاف • و اما الحكماء فقد اختلفوا في تعريف الحركة فقال بعض القدماء هي خروجٌ ما بالقوة الى الفعل على التدريج بيانه ان الشيئ الموجود لا يجوز ان يكون بالقوة من جميع الوجوه و الا لكان وجوده ايضا بالقوة فيلزم ان لا يكون موجودا فهو اما بالفعل من جميع الوجوه و هو البارئ تعالى و العقول على رائهم اوبالفعل من بعضها و بالقوة من بعض فمن حيث انه موجود بالقوة لو خرج ذلك البعض من القوة الى الفعل فهو اما دفعة و هو الكون و الفساد فتبدل الصورة المائية بالهوائية انتقال دفعي و لا يسمونه حركة بل كونا و فسادا و اما على التدريج و هو الحركة فحقيقة الحركة هو الحدوث او الحصول او الخروج من القوة الى الفعل اما يسيرا يسيرا اولا دفعة اوبالتدريج • و كل من هذه العبارات صالحة لافادة تصور الحركة لكن المتاخرين عدلوا عن ذلك لان التدريج هو وقوع الشيئ في زمان بعد زمان فيقع الزمان في تعريفه

و الزمان مفسر بانه مقدار الحركة فيلزم الدور و كذا الحال في اللادفعة و كذا معنى يسيرا يسيرا فقالوا الحركة كمال اول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة و هكذا قال ارسطو و توضيحه ان الجسم اذا كان في مكان مثلا و امكن حصوله في مكان آخر فله امكانان امكان الحصول في المكان الثاني و امكان التوجه اليه و كلما هو ممكن الحصول له فانه اذا حصل كان كمالا له فكل من التوجه الى المكان الثاني و الحصول فيه كمال الا ان التوجه متقدم على الحصول لامحالة فوجب ان يكون الحصول بالقوة مادام التوجه بالفعل فالتوجه كمال اول للجسم الذي يجب ان يكون بالقوة في كماله الثاني الذي هو الحصول • ثم ان التوجه مادام موجودا فقد بقي منه شيئ بالقوة فالحركة تفارق سائر الكمالات بخاصتين احدهما انها من حيث ان حقيقتها هي التادي الى الغير و السلوك اليه تسلتزم ان يكون هناك مطلوب ممكن الحصول غير حاصل معها بالفعل ليكون التادي تاديا اليه و ليس شيئ من سائر الكمالات بهذه الصفة اذ ليست ماهيتها التادي الى الغير ولا يحصل فيها و احد من هذين الوصفين فان الشيئ مثلا اذا كان مربعا بالقوة ثم صار مربعا بالفعل فحصول المربعية من حيث هو هو لايستعقب شيئا ولا يبقى عند حصولها شيئ منها بالقوة • و اما الامكان الاستعدادي و انكان يستلزم ان لا يكون المقبول غير حاصل معه بالفعل فان التحقيق ان الاستعداد يبطل مع الفعل لكن حقيقتها ليس التادي و ثانيتهما انها تقتضي ان يكون شيئ منها بالقوة فان المتحرك انما يكون متحركا اذا لم يصل الى المقصد فانه اذا وصل اليه فقد انقطع حركته و مادام لم يصل فقد بقي من الحركة شيئ بالقوة فهوية الحركة مستلزمة لان يكون محلها حال اتصافه بها يكون مشتملا على قوتين قوة بالقياس اليها و قوة اخرى بالقياس الى ما هو المقصود بها • اما القوة التي بالنسبة الى المقصد فمشتركة بلاتفاوت بين الحركة بمعنى القطع و الحركة بمعنى التوسط فان الجسم ما دام في المسافة لم يكن و اصلا الى المنتهى و اذا وصل اليه لم تبق الحركة اصلا • و اما القوة الاخرى ففيها تفاوت بينهما فان الحركة بمعنى القطع حال اتصاف المتحرك بها يكون بعض اجزائها بالقوة وبعضها بالفعل فالقوة و الفعل في ذات شيئ و احد • و الحركة بمعنى التوسط اذا حصلت كانت بالفعل و لم تكن هناك قوة متعلقة بذاتها بل بنسبتها الى حدود المسافة و تلك النسبة خارجة عن ذاتها عارضة لها كما ستعرف فقد ظهر ان الحركة كمال بالمعنى المذكور للجسم الذي هو بالقوة في ذلك الكمال و فيما يتادى اليه ذلك الكمال • وبقيد الاول تخرج الكمالات الثانية و بقيد الحيثية المتعلقة بالاول تخرج الكمالات الاولى على الاطلاق اعني الصورة النوعية لانواع الاجسام و الصور الجسمية للجسم المطلق فانها كمالات اولى لما بالقوة لكن لا من هذه الحيثية بل مطلقا لان تحصيل هذه الانواع و الجسم المطلق في نفسه انما هو بهذه الصور و ما عداها من احوالها تابعة لها بخلاف الحركة فانها كمال اول من هذه الحيثية فقط و ذلك لان الحركة في الحقيقة من الكمالات الثانية بالقياس الى الصور النوعية • و انما اتصفت بالاولية

لاستلزامها ترتب كمال آخر عليها بحيث يجب كونه بالقوة معها فهي اول بالقياس الى ذلك الكمال و كونه بالقوة معها لا مطلقا فالحاصل ان الحركة كمال اول للجسم الذي هو بالقوة في كماله الثاني بحيث يكون اوليته من جهة الامر الذي هو له بالقوة بان تكون اولية هذا الكمال بالنسبة اليه * و ههنا توجيهان آخران الاول ان يكون قولهم من جهة ما هو بالقوة متعلقا بما يتعلق به قولهم لما هو بالقوة كالثابت و الحاصل فيكون المعنى كمال اول حاصل للجسم الذي يجب كونه معه بالقوة في كماله الثاني و متعلق به من جهة كونه بالقوة و ذلك لان الحركة كمال بالنسبة الى الوصول او بقية الحركة للجسم الذي يجب كونه معه بالقوة في كماله الثاني و حصوله له من جهة كونه بالقوة اذ على تقدير الوصول او بقية الحركة بالفعل تكون الحركة منقطعة غير حاصلة للجسم * و بيان فائدة القيود مثل ما مر لكن بقي انتقاض تعريف الحركة بالامكان الاستعدادي اذ يصدق انه كمال بالنسبة الى مايترتب عليه سواء كان قريبا او بعيدا للجسم الذي يجب كونه معه بالقوة في الكمال الثاني من جهة كونه بالقوة فانه اذا حصل ما يترتب عليه بطل استعداده و كذلك اولية الاستعداد بالنسبة الى ما يترتب و الثاني ان يكون متعلقا بلفظ الكمال و يكون المعنى ان الحركة كمال اول للجسم الذي هو بالقوة في كماله الثاني من جهة المعنى الذي هو به بالقوة بان يكون ذلك المعنى سببا لكماليته و ذلك فان الحركة ليست كمالا له من جهة كونه جسما او حيوانا بل انما هي كمال من الجهة التي باعتبارها كان بالقوة اعني حصوله في اين مخصوص او وضع مخصوص او غير ذلك و فيه نظر و هو ان الحركة ليست كمالا من جهة حصوله في اين او وضع او غير ذلك فان كماليتها انما هو باعتبار حصولها بعد ما كان بالقوة * و يرد على التوجيهات الثلثة انه يخرج من التعريف الحركة المستديرة الازلية الابدية الفلكية على زعمهم اذ لا منتهى لها الا بالوهم فليس هناك كمالان اول هو الحركة و ثان هو الوصول الى المنتهى الا اذا اعتبر وضع معين و اعتبر ما قبله دون ما بعده الا ان هذا منتهى بحسب الوهم دون الواقع المتبادر من التعريف * و في الملخص ان تصور الحركة اسهل مما ذكر فان كل عاقل يدرك التفرقة بين كون الجسم متحركا و بين كونه ساكنا و اما الامور المذكورة فمما لا يتصورها الا الاذكياء من الناس * و قد اجيب عنه بان ما اورده يدل على تصورها بوجه و التصديق بحصولها للاجسام لا على تصور حقيقتها * اعلم انهم اختلفوا في وجود الحركة فقيل بوجوده و قيل بعدم وجوده و حاكم بينهم ارسطو فقال الحركة يقال بالاشتراك اللفظي لمعنيين الاول التوجه نحو المقصد و هو كيفية بها يكون الجسم ابدا متوسطا بين المبدأ و المنتهى اي مبدأ المسافة و منتهاها و لا يكون في حيز آنين بل يكون في كل آن في حيز آخر و تسمى الحركة بمعنى التوسط * و قد يعبر عنها بانها كون الجسم بحيث اي حد من حدود المسافة يفرض لا يكون هو قبل الوصول اليه و لا بعده حاصلا فيه و بانها كون الجسم فيما بين المبدأ و المنتهى بحيث اي آن يفرض يكون حاله في ذلك الآن مخالفا لحاله في آنين يحيطان به

و الحركة بهذا المعنى امر موجود في الخارج فانا نعلم بمعاونة الحس ان للمتحرك حالة مخصوصة ليست ثابتة له في المبدأ ولا في المنتهى بل فيما بينهما و تستمر تلك الحالة الى المنتهى وتوجد دفعة و يستلزم اختلاف نسب المتحرك الى حدود المسافة فهي باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبتها الى تلك الحدود سيالة و بواسطة استمرارها و سيلانها تفعل في الخيال امرا ممتدا غيرقار هو الحركة بمعنى القطع فالحركة بمعنى التوسط تنافي استقرار المتحرك في حيز واحد سواء كان منتقلا عنه او منتقلا اليه فتكون ضدا للسكون في الحيز المنتقل عنه و اليه بخلاف من جعل الحركة الكون في الحيز الثاني كما يجيئ في لفظ الكون * الثاني الامر الممتد من اول المسافة الى آخرها و يسمى الحركة بمعنى القطع ولا وجود لها الا في التوهم اذ عند الحصول في الجزء الثاني بطل نسبته الى الجزء الاول منها ضرورة فلا يوجد هناك امر ممتد من مبدأها الى منتهاها نعم لما ارتسم نسبة المتحرك الى الجزء الثاني الذي ادركه في الخيال قبل ان يزول نسبته الى الجزء الاول الذي تركه عنه اي عن الخيال يخيل امر ممتد كما يحصل من القطرة النازلة و الشعلة المدارة امر ممتد في الحس المشترك فيرى لذلك خطا ودائرة * التقسيم * الحركة اما سريعة او بطيئة فالسريعة هي التي تقطع مسافة مساوية لمسافة اخرى في زمان اقل من زمانها و يلزمها ان تقطع الاكثر من المسافة في الزمان المساوي اعني اذا فرض تساوي الحركتين في المسافة كان زمان السريعة اقل واذا فرض تساويهما في الزمان كانت مسافة السريعة اكثر فهذان الوصفان لازمان للسريعة مساويان لها و لذلك عرفت بكلو احد منهما و اما قطعها لمسافة اطول في زمان اقصر فخاصة قاصرة * و البطيئة عكسها فتقطع المساوي من المسافة في الزمان الاكثر او تقطع الاقل من المسافة في الزمان المساوي و ربما قطعت مسافة اقل في زمان اكثر لكنه غير شامل لها * و الاختلاف بالسرعة و البطوء ليس اختلافا بالنوع اذ الحركة الواحدة سريعة بالنسبة الى حركة و البطيئة بالنسبة الى اخرى و لانهما قابلان للاشتداد و النقص * فائدة * قالوا علة البطوء في الطبيعة ممانعة المخروق الذي في المسافة فكلما كان قوامه اغلظ كان اشد ممانعة للطبيعة و اقوى في اقتضاء بطوء الحركة كالماء مع الهواء فنزول الحجر الى الارض في الماء ابطأ من نزوله اليها في الهواء * واما في الحركات القسرية و الارادية فممانعة الطبيعة اما وحدها لانه كلما كان الجسم اكبر او كانت الطبيعة السارية فيه اكبر كان ذلك الجسم بطبيعته اشد ممانعة للقاسر والمحرك بالارادة واقوى في اقتضاء البطوء و ان اتحد المخروق و القاسر والمحرك الارادي و من ثم كان حركة الحجر الكبير ابطأ من حركة الصغير في مسافة واحدة من قاسر واحد او ممانعة الطبيعة مع ممانعة المخروق كالسهم المرمي بقوة واحدة تارة في الماء و تارة في الهواء وكالشخص السائر فيهما بالارادة و ربما عاوق احدهما اكثر و الآخر اقل فتعادلا مثل ان يحرك قاسر واحد الجسم الكبير في الهواء و الصغير في الماء الذي يزيد معاوقة الهواء بمقدار الزيادة التي في طبيعته * وايضا الحركة اما اينية و هي الانتقال من مكان الى مكان تدريجا و تسمى النقلة

وأما كمية وهي الانتقال من كم الى كم آخر تدريجا وهو اولى مما ذكره الشارح القديم من انها انتقال الجسم من كم الى كم على التدريج اذ قد ينتقل الهيولى والصورة ايضا من كم الى كم وهذه الحركة تقع على وجوه التخلخل والتكاثف والنموء والذبول والسمن والهزال واما كيفية وهي الانتقال من كيفية الى اخرى تدريجا وتسمى بالاستحالة ايضا ويجيئ في فصل اللام واما وضعية وهي ان يكون للشيئ حركة على الاستدارة فان كلواحد من اجزاء المتحرك يفارق كلواحد من اجزاء مكانه لوكان له مكان ويلازم كله مكانه فقد اختلفت نسبة اجزائه الى اجزاء مكانه على التدريج * وقولهم لوكان له مكان ليشمل التعريف فلك الافلاك * والمراد بالحركة المستديرة ما هو المصطلح وهو ما لا يخرج المتحرك بها عن مكانه لا اللغوي فان معناها اللغوي اعم من ذلك فان الجسم اذا تحرك على محيط دائرة يقال انه متحرك بحركة مستديرة فعلى هذا حركة الرحى وضعية وكذا حركة الجسم الآخر الذي يدور حول نفسه من غير ان تخرج عن مكانه حركة وضعية * وقيل الحركة الوضعية منحصرة في حركة الكرة في مكانها وليس بشيئ اذ الحركة في الوضع هي الانتقال من وضع الى وضع آخر تدريجا* وقيل حصر الوضعية في الحركة المستديرة ايضا ليس بشيئ على ما عرفت من معنى الحركة في الوضع كيف والقائم اذا قعد فقد انتقل من وضع الى وضع آخر مع انه لايتحرك على الاستدارة وثبوت الحركة الاينية لا ينافي ذلك نعم لا توجد الوضعية هناك على الانفراد * وبالجملة فالحق ان الحركة الوضعية هي الانتقال من وضع الى وضع كما عرفت فكان الحصر المذكور بناء على ارادة الحركة الوضيعة على الانفراد ولذا قيل الحركة الوضعية تبدل وضع المتحرك دون مكانه على سبيل التدريج وتسمى حركة دورية ايضا انتهى * وهذا التقسيم بناء على ان الحركة عند الحكماء لا تقع الا في هذه المقولات الاربع واما باقي المقولات فلا تقع فيها حركة لا في الجوهر لان حصوله دفعي ويسمى بالكون والفساد ولا في باقي مقولات العرض لانها تابعة لمعروضاتها فان كانت معروضاتها مما تقع فيه الحركة تقع في تلك المقولة الحركة ايضا والا فلا * ومعنى وقوع الحركة في مقولة عند جماعة هو ان تلك المقولة مع بقائها بعينها تتغير من حال الى حال على سبيل التدريج فتكون تلك المقولة هي الموضوع الحقيقي لتلك الحركة سواء قلنا ان الجوهر الذي هو موضوع لتلك المقولة موصوف بتلك الحركة بالعرض وعلى سبيل التبع اولم نقل وهو باطل لان التسود مثلا ليس هو ان ذات السواد يشتد لان ذلك السواد ان عدم عند الاشتداد فليس فيه اشتداد قطعا وان بقي ولم تحدث فيه صفة زائدة فلا اشتداد فيه ايضا وان حدثت فيه صفة زائدة فلا تبدل ولا اشتداد قطعا ولاحركة في ذات السواد بل في صفة والمفروض خلافه * وعند جماعة معناه ان تلك المقولة جنس لتلك الحركة قالوا ان من الاين ما هو قار ومنه ماهو سيال وكذا الحال في الكم والكيف والوضع فالسيال من كل جنس من هذه الاجناس هو الحركة فتكون الحركة نوعا من ذلك الجنس وهو باطل ايضا اذ لا معنى للحركة الا

تغير الموضوع في صفاته على سبيل التدريج و لا شك ان التغير ليس من جنس المتغير و المتبدل لان التبدل حالة نسبية اضافية و المتبدل ليس كذلك فاذا كان المتبدل في الحركة هذه المقولات لم يكن شيئ منها جنسا للتبدل الواقع فيها * و الصواب ان معنى ذلك هو انه الموضوع يتحرك من نوع لتلك المقولة الى نوع آخر او من صنف الى صنف آخر او من فرد الى فرد آخر * و ايضا الحركة اما ذاتية او عرضية قالوا ما يوصف بالحركة اما ان تكون الحركة حاصلة فيه بالحقيقة بان تكون الحركة عارضة له بلا توسط عروضها لشيئ آخر او لا تكون بان تكون الحركة حاصلة في شيئ آخر يقارنه فيوصف بالحركة تبعا لذلك و الثاني يقال له انه متحرك بالعرض و بالتبع و تسمى حركته حركة عرضية و تبعية كراكب السفينة و الاول يقال له انه متحرك بالذات و تسمى حركته حركة ذاتية * و الحركة الذاتية ثلثة اقسام لانه اما ان يكون مبدأ الحركة في غيره و هي الحركة القسرية او يكون الحركة فيه اما مع الشعور اي شعور مبدأ الحركة بتلك الحركة وهي الحركة الارادية اولا مع الشعور وهي الحركة الطبعية فالحركة النباتية طبعية و كذلك حركة النبض لان مبدأ هاتين الحركتين موجود في المتحرك ولا شعور له بالحركة الصادرة عنه * و قد اخطأ من جعل الحركة الطبعية هي الصاعدة و الهابطة و حصرها فيهما اذ تخرج عنها حينئذ هاتان الحركتان و كذا اخطأ من جعل الحركة الطبعية هي التي على وتيرة و احدة من غير شعور بخروج هاتين الحركتين * و منهم من قسم الحركة الى ذاتية و عرضية و الذاتية الى ستة اقسام لان القوة المحركة انكانت خارجة عن المتحرك فالحركة قسرية و ان لم تكن خارجة عنه فاما ان تكون الحركة بسيطة اي على نهج و احد و اما ان تكون مركبة اي لاعلى نهج و احد * و البسيطة اما ان تكون بارادة و هي الحركة الفلكية اولا بارادة وهي الحركة الطبعية * و المركبة اما ان يكون مصدرها القوة الحيوانية اولا الثانية الحركة النباتية و الاولى اما ان تكون مع شعور بها و هي الحركة الارادية الحيوانية او مع عدم شعور وهي الحركة التسخيرية كحركة النبض * فائدة * الحركة تقتضي امورا ستة الاول ما به الحركة اي السبب الفاعلي الثاني ما له الحركة اي محلها الثالث ما فيه الحركة اي احدى المقولات الاربع الرابع ما منه الحركة اي المبدأ و الخامس ما اليه الحركة اي المنتهى و هما اي المبدأ و المنتهى بالفعل في الحركة المستقيمة و بالفرض في الحركة المستديرة السادس المقدار اي الزمان فان كل حركة في زمان بالضرورة فوحدتها متعلقة بوحدة هذه الامور فوحدتها الشخصية بوحدة موضوعها و زمانها و ما هي فيه و يتبع هذا وحدة ما منه وما اليه ولايعتبر وحدة المحرك و تعدده و وحدتها النوعية بوحدة ما فيه وما منه وما اليه و وحدتها الجنسية بوحدة ما فيه فقط * فالحركة الواقعة في كل جنس جنس من الحركة فالحركات الاينية كلها متحدة في الجنس العالي و كذ الحركات الكمية و الكيفية * و يترتب اجناس الحركات بترتب الاجناس التي تقع تلك الحركة فيها فالحركة في الكيف جنس هي فوق الحركة في الكيفيات المحسوسة و هي فوق الحركة

في المبصرات و هي فوق الحركة في الالوان و هكذا الى ان ينتهي الى الحركات النوعية المنتهية الى الحركات الشخصية ٭ و تضاد الحركتين ليس لتضاد المحرك و الزمان وما فيه بل لتضاد ما منه و ما اليه اما بالذات كالتسود و التبيض او بالعرض كالصعود و الهبوط فان مبدأهما و منتهاهما نقطتان متماثلتان عرض لهما تضاد من حيث ان احدهما صارت مبدأ و الاخرى منتهى فالتضاد انما هو بين الحركات المتجانسة المتشاركة في الجنس الاخير ففي الاستحالة كالتسود و التبيض و في الكم كالنمو و الذبول و في النقلة كالصاعدة و الهابطة واما الحركات الوضعية فلا تضاد فيها ٭ فائدة ٭ انقسام الحركة ليس بالذات بل بانقسام الزمان و المسافة و المتحرك فان الجسم اذا تحرك تحركت اجزاءه المفروضة فيه و الحركة القائمة بكل جزء غير القائمة بالجزء الآخر فقد انقسمت الحركة بانقسام محلها ٭ فائدة ٭ ذهب بعض الحكماء كارسطو و اتباعه و الجبائي من المعتزلة الى ان بين كل حركتين مستقيمتين كصاعدة و هابطة سكونا فالحجر اذا صعد قسرا ثم رجع فلابد ان يسكن فيما بينهما فان كل حركة مستقيمة لابد ان تنتهي الى سكون لانها لاتذهب على الاستقامة الى غير النهاية و منعه غيرهم كافلاطون و اكثر المتكلمين من المعتزلة و ان شئت تحقيق المباحث فارجع الى شرح المواقف و شرح الطوالع و العلمي و غيرها ٭ تذنيب ٭ الحركة كما تطلق على ما مر كذلك تطلق على كيفية عارضية للصوت و هي الضم و الفتح و الكسر و يقابلها السكون قال الامام الرازي الحركات ابعاض المصوتات اما اولا فلان الحروف المصوتة قابلة للزيادة و النقصان و كلما كان كذلك فله طرفان ولا طرف في النقصان للمصوتة الا بهذه الحركات بشهادة الاستقراء و اما ثانيا فلان الحركات لو لم تكن ابعاض المصوتات لما حصلت المصوتات بتمديدها فان الحركة اذا كانت مخالفة لها و مددتها لم يمكنك ان تذكر المصوت الا باستيناف صامت آخر يجعل المصوت تبعا له لكن الحس شاهد بحصول المصوتة بمجرد تمديد الحركات كذا في شرح المواقف في بحث المسموعات ٭ حركات الافلاك و ما في اجرامها لها اسماء ٭ الحركة البسيطة و تسمى متشابهة و بالحركة حول المركز ايضا و بالحركة حول النقطة ايضا و هي حركة تحدث بها عند مركز الفلك في ازمنة متساوية زوايا متساوية ٭ و بعبارة اخرى تحدث بها عند المركز في ازمنة متساوية قسي متساوية و الحركة المختلفة وهي ما لا تكون كذلك ٭ و الحركة المفردة و هي الحركة الصادرة عن فلك واحد و قد تسمى بسيطة لكن المشهور ان البسيطة هي المتشابهة ٭ و الحركة المركبة وهي الصادرة عن اكثر من فلك واحد ٭ وكل حركة مفردة بسيطة وكل مختلفة مركبة و ليس كل بسيطة مفردة وليس كل مركبة مختلفة ٭ و الحركة الشرقية وهي الحركة من المشرق الى المغرب سميت بها بظهور الكوكب بها من الشرق وتسمى ايضا حركة الى خلاف التوالي لانها على خلاف توالي البروج و البعض يسميها بالغربية لكونها الى جهة الغرب ٭ و الحركات الشرقية اربع الاولى الحركة الاولى و هي حركة الفلك الاعظم

حول مركز العالم سميت بها لانها اول ما يعرف من الحركات السماوية بلا اقامة دليل و تسمى بحركة الكل ايضا اذ الفلك الاعظم يسمى ايضا بفلك الكل لان باقي الاجرام في جوفه و تسمى ايضا بالحركة اليومية لان دورة الفلك الاعظم تتم في قريب من يوم بليلته على اصطلاح الحساب و تسمى ايضا بالحركة السريعة لان هذه الحركة اسرع الحركات * الثانية حركة مدير عطارد حول مركزه و تسمى حركة الاوج اذ في المدير الاوج الثاني لعطارد فيتحرك هذا الاوج بحركة المدير ضرورة * الثالثة حركة جوزهر القمر حول مركزه و تسمى بحركة الرأس و الذنب لتحركهما بهذه الحركة * الرابعة حركة مائل القمر حول مركزه و تسمى حركة اوج القمر لتحركه بحركته و لما كان الاوج كما يتحرك بهذه الحركة كذلك يتحرك بحركة الجوزهر ايضا و يسمى البعض مجموع حركتي الجوزهر و المائل بحركة الاوج صرح به العلامة في النهاية * و الحركة الغربية كحركة فلك الثوابت و هي الحركة من المغرب الى المشرق و تسمى ايضا بالحركة الى التوالي لانها على توالى البروج و البعض يسميها شرقية ايضا لكونها الى جهة الشرق و تسمى ايضا بالحركة البطيئة لانها ابطأ من الحركة الاولى و بالحركة الثانية لانها لاتعرف اولا بلا اقامة دليل * وحركات السبعة السيارة ايضا تسمى بالحركة الثانية و البطيئة و الى التوالي و الغربية او الشرقية فمن الحركات الغربية حركة فلك الثوابت و منها حركات الممثلات سوى ممثل القمر حول مراكزها و تسمى حركات الاوجات و الجوزهرات و حركات العقدة و منها حركات الافلاك الخارجة المراكز حول مراكزها * و حركة خارج مركز كل كوكب يسمى بحركة مركز ذلك الكوكب اصطلاحا ولا تسمى حركة مركز التدوير كما زعم البعض و انكانت يطلق عليها بحسب اللغة * و حركة مركز القمر تسمى بالبعد المضعف ايضا * اعلم ان خارج مركز ما سوى الشمس يسمى حاملا فحركة حامل كل كوكب كما تسمى بحركة المركز كذلك تسمى بحركة العرض لان عرض مركز التداوير انما حصل بها فلهذه الحركة دخل في عرض الكوكب وهي اي حركة العرض هي حركة الطول بعينها اذا اضيفت و قيست الى فلك البروج * اعلم ان مركز التدوير اذا سار قوسا من منطقة الحامل في زمان مثلا تحدث زاوية عند مركز معدل المسير و يعتبر مقدارها من منطقة معدل المسير و بهذا الاعتبار يقال لهذه الحركة حركة المركز المعدل الوسطى و تحدث ايضا زاوية عند مركز العالم و يعتبر مقدارها من منطقة البروج و بهذا الاعتبار يقال لهذه الحركة حركة المركز المعدل * و اذا اضيفت الى حركة المركز المعدل حركة الاوج حصل الوسط المعدل فاذا زيد التعديل الثاني على الوسط المعدل او نقص منه يحصل التقويم المسمى بالطول و هذا في المتحيرة ويعلم من ذلك الحال في النيرين فلهذا سميت بهذه الحركة المضافة الى فلك البروج بحركة الطول * و معنى الاضافة الى فلك البروج ان تعتبر هذه الحركة بالنسبة الى مركز فلك البروج الذي هو مركز العالم * اعلم ان مجموع حركة الخارج و الممثل في الشمس و المتحيرة تسمى حركة الوسط وقد تسمى حركة المركز فقط بحركة الوسط

و اهل العمل يسمون مجموع حركة الممثل و فضل حركة الحامل على المدير في عطارد بالوسط فانهم لما سموا فضل حركة الحامل على حركة المدير في عطارد بحركة المركز سموا مجموع حركة الممثل و الفضل المذكور بحركة الوسط • واما الوسط في القمر فهو فضل حركة المركز على مجموع حركتي الجوزهر و المائل و تسمى حركة مركز القمر في الطول ايضا و قد يسمى جميع الحركات المستوية وسطا • و حركة الاختلاف و هي حركة تدوير كل كوكب سميت بها لان تقويم الكوكب يختلف بها فتارة تزاد تلك الحركة على الوسط و تارة تنقص منه ليحصل التقويم و تسمى ايضا حركة خاصة الكوكب لان مركزه يتحرك بها بلا واسطة و هذه الحركة ليست من الشرقية و الغربية لان حركات اعالي التداوير لا محالة مخالفة في الجهة لحركات اسافلها لكونها غير شاملة للارض فان كانت حركة اعلى التدوير الى التوالي اي من المغرب الى المشرق كانت حركة الاسفل الى خلافه و انكانت بالعكس فبالعكس هذا كله مما يستفاد مما ذكره الفاضل عبد العلي البرجندي في تصانيفه في علم الهيئة و السيد السند في شرح الملخص •

الحكة بالكسر كل ما يحك كالجرب و نحوه • و حكة الانف هو ان يجد الانسان في انفه عند استنشاق الهواء البارد حرقة لذاعة تبلغ الى دماغه و تدمع منها عيناه و ربما وجدها من غير استنشاق الهواء البارد كذا في بحر الجواهر • و في الاقسرائي و شرح القانونچة الفرق بين الحكة و الجرب ان الجرب بثور صغار بعضها و كبار بعضها مختلفة في الرطوبة و اليبوسة و التقيح و غيره مع حكة شديدة و الحكة لا بثر معها •

المحكك هو دواء يجذب خلطا لذاعا حارا كذا في الموجز • و في بحر الجواهر المحكك هو الذي يبلغ من حدته و تسخينه الى ان يجذب الى المسام اخلاطا لذاعة ولا يبلغ التقريح كالكيكج •

فصل اللام * الحاصل اسم فاعل من الحصول و في اصطلاح المحاسبين يطلق على ما يحصل بعمل من الاعمال الحسابية من التنصيف و التضعيف و الجمع و التفريق و الضرب • و حاصل الضرب يسمى بالمضروب ايضا و ما حصل من القسمة يسمى بالخارج من القسمة •

التحصيل في اللغة الجمع و في العرف العام جمع العلم مطلقا كذا في جامع الرموز و يؤيده ما في البرجندي من ان التحصيل عام في تحصيل كل شيء لكنه غلب استعماله في تحصيل العلوم • و عند اهل التعمية عبارة عن تحصيل حروف الاسم و يجيء في لفظ المعمى في فصل الياء من باب العين المهملة • وعند المنطقيين عبارة عن جعل القضية محصلة بفتح الصاد المشددة و هي عندهم قضية حملية يكون كل من موضوعها و محمولها و جوديا بان يكون السلب خارجا من مفهومي الموضوع و المحمول جميعا سواء كانت موجبة كقولنا زيد كاتب او سالبة كقولنا زيد ليس بكاتب سميت بها لكون كل واحد من الطرفين فيها و جوديا محصلا • و ربما يخصص اسم المحصلة بالموجبة و تسمى السالبة بسيطة لان البسيط ما لاجزء له

و حرف السلب و انكان موجودا فيها الا انه ليس جزأ من طرفيها و يجيئ ما يتعلق بهذا في لفظ السلب و لفظ المعدولة •

الحل بالفتح و التشديد ضد العقد فلذلك يكون ترقيق القوام حلا • و الاطباء خصوا ذلك بالترقيق الذي يلزمه فناء المادة كالسمسم و دهنه كذا في بحر الجواهر • وفي اصطلاح البلغاء عبارة عن ان ينثر نظم و عكسه العقد اي ان ينظم نثر مثال الحل قول بعض المغاربة فانه لما قبحت فعلاته و حنظلت نخلاته لم يزل سوء الظن يقتاده و يصدّق توهمه الذي يعتاده اي قول بعض اهل المغرب لما قبحت اعماله و صارت ثمار نخلاته كالحنظل في المرارة ما زال سوء ظنه يقوده الى تخيلات فاسدة و توهمات باطلة و يصدق اوهامه التي صارت عادة له فهذا النثر حل شعر ابى الطيب • شعر • اذا ساء فعل المرء ساءت ظنونه • و صدق ما يعتاده من توهم • و مثال العقد شعر العتاهية • شعر • ما بال من اوله نطفة • وجيفة آخره يفخر • فهذا الشعر عقد قول علي رضي الله تعالى عنه ما لا بن آدم و الفخر و انما اوله نطفة و آخره جيفة • كذا في المطول في الخاتمة •

الحلال بالفتح هو في الشرع ما اباحه الكتاب و السنة بسبب جائز مباح • و في الطريقة ما لابد فيه من العلم و لا يكون فيه شبهة كاكل هدايا الملوك و السلاطين تا آنكه بيقين نداند كه حرام است بعضي علماي شريعت جائز و حلال دارند و علماي طريقت ممنوع پندارند تا آنكه بيقين داند كه حلال است كذا في مجمع السلوك • و في خلاصة السلوك الحلال هو الذي قد انقطع عنه حق الغير و قال سهل ما لا تعصى الله فيه قال النبي صلى الله عليه و آله و سلم من اكل الحلال اربعين يوما نور الله قلبه و تجري ينابيع الحكمة من قلبه انتهى • قال ابن الحجر في شرح الاربعين للنووي في شرح الحديث السادس الحلال ضد الحرام لغة و شرعا و الحلال البين اي الظاهر هو ما نص الله تعالى و رسوله او اجمع المسلمون على تحليله بعينه او جنسه و منه ايضا ما لم يعلم فيه منع على اسهل القولين و الحرام البين ما نص او اجمع على تحريمه بعينه او جنسه او على ان فيه حدا او تعزيرا او وعيدا و المشتبه ما ليس بواضح • الحل و الحرمة مما تنازعته الادلة و تجاذبته المعاني و الاسباب فبعضها يعضده دليل الحرام و بعضها يعضده دليل الحلال • و من ثم فسر احمد و اسحق و غيرهما المشتبه بما اختلف في حل اكله كالخيل او شربه كالنبيذ او لبسه كجلود السباع او كسبه كبيع العينة • وفسره احمد مرة باختلاط الحلال و الحرام وحكم هذا انه يخرج قدر الحرام و يأكل الحلال عند كثيرين من العلماء سواء قل الحرام ام كثر • و من المشتبه معاملة من في ماله حرام فالورع تركه مطلقا و ان جازت و قيل و اعتمده الغزالي ان كان اكثر ماله الحرام حرمت معاملته • ثم الحصر في الثلثة صحيح لانه ان نص او اجمع على الفعل فالحلال او على المنع جازما فالحرام او سكت عنه او تعارض فيه نصان و لم يعلم المتاخر منهما فالمشبتة • و ليس المراد بتعارضها

تقابلها على جهة واحدة في الترجيح فان هذا كلام متناقض بل المراد التعارض بحيث يتخيل الناظر في ابتداء نظرة فاذا حقق فكره رجح * و المشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس لتعارض الادلة و اما العلماء فيعرفون حكمها بنص اواجماع او قياس او استصحاب و نحوها فاذا تردد شيئ بين الحل و الحرمة و لم يكن فيه نص و لا اجماع اجتهد المجتهد فيه و اخذ باحدهما بالدليل الشرعي فيصير حلالا او حراما و قد يكون دليله غير خال عن الاحتمال فيكون الورع تركه و ما لم يظهر لمجتهد فيه شيئ فهو باق على اشتباهه بالنسبة الى العلماء و غيرهم كشيئ وجده في بيته و لم يدر هل هو له او لغيره وحينئذ اختلفوا فيما يأخذ به فقيل بحله و الورع تركه و قيل بحرمته لانه يوقع في الحرام و قيل لا يقال فيه واحد منهما قال القرطبي و الصواب الاول * قال المصنف اي النووي الظاهر ان هذا الخلاف مخرج على الخلاف في الاشياء قبل ورود الشرع و فيه اربعة مذاهب الاول و هو الاصح انه لا يحكم بتحليل و لا تحريم و لا اباحة و لا غيرها لان التكليف عند اهل الحق لا يثبت الا بالشرع * و الثاني ان الحكم الحل و الاباحة * قال القرطبي دليل الحل ان الشرع اخرجها من قسم الحرام و اشار الى ان الورع تركها بقوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك * و من عبر بانها حلال يتورع عنها اراد بالحلال مطلق الجائز الشامل للمكروه بدليل قوله يتورع عنها لا المباح المستوى الطرفين لانه لا يتصور فيه ورع مادا اما مستويين بخلاف ما اذا ترجح احدهما فان كان الراجح الترك كره او الفعل ندب * و الثالث المنع * و الرابع التوقف و لقد اطنب ابن الحجر ههنا الكلام و ذكر اقسام المشتبهات مفصلا فمن اراد فليرجع الى شرحه المذكور * و قال العيني في شرح البخاري في كتاب العلم في شرح هذا الحديث بعد ذكر اكثر الاقوال المذكورة فحصل لنا مما تقدم ذكره ان في المتشابهات المذكورة في الحديث التي ينبغي اجتنابها اقوالا احدها انها التي تعارضت فيها الادلة فاشتبهت فمثل هذا يجب فيه الوقف الى الترجيح لان الاقدام على احد الامرين من غير رجحان الحكم بغير دليل محرم * و ثانيها انها المكروهات و هو قول الخطابي و المازري و غيرهما و يدخل فيه مواضع اختلاف العلماء * و ثالثها انها المباحات و قال بعضهم هي حلال يتورع عنها و قدرده القرطبي و اختار القول الثاني * فان قيل هذا يودي الى رفع معلوم من الشرع و هو ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم و الخلفاء بعد و اكثر اصحابه عليهم السلام كانوا يزهدون في التنعم في المآكل وغيره * قلت ذلك محمول على موجب شرعي اقتضى ترجيح الترك على الفعل فلم يزهدوا في مباح لان حقيقته التساوي بل في امر مكروه و لكن المكروه تارة يكرهه الشرع من حيث هو و تارة يكرهه لانه يودي اليه كالقبلة للصائم فانها مكروهة لما يخاف منها من افساد الصوم * و قد اختلف اصحاب الشافعي رحمه الله في ترك الطيب و ترك لبس الناعم فقيل ليس بطاعة و قيل انه طاعة و قال ابن الصباغ يختلف ذلك باختلاف احوال الناس و تفرغهم للعبادة و اشتغالهم بالضيق و السعة * و قال الرافعي من اصحابنا هو الصواب و اما ما يخرج الى باب الوسوسة من تجويز الامر البعيد فهذا ليس من الشبهات المطلوب اجتنابها

كترك النكاح من نساء بلدكم خوفا عن ان يكون له فيها محرم بنسب اورضاع اومصاهرة و ترك استعمال ماء لجواز عروض النجاسة الى غير ذلك مما يشتبه بهذا بان يكون سبب التحريم فيه مجرد توهم ليس من الورع * قال القرطبي الورع في مثل هذا وسوسة شيطانية اذ ليس فيه من معنى الشبهة شيئ و سبب الوقوع في ذلك عدم العلم بالمقاصد الشرعية انتهى * و يجيئ ما يتعلق بهذا في لفظ الشبهة و الورع *

الحلول بضمتين اختلف العلماء في تعريفه فقيل هو اختصاص شيئ بشيئ بحيث تكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر * و اعترض عليه بانه ان اريد بالاشارة العقلية فلا اتحاد اصلا فان العقل يميز بين الاشارتين و ان اريد بها الحسية فلا يصدق التعريف على حلول الاعراض في المجردات لعدم الاشارة الحسية اليها و لا على حلول الاطراف في محالها كحلول النقطة في الخط و الخط في السطح و السطح في الجسم لان الاشارة الى الطرف غير الاشارة الى ذى الطرف و لو سلم فيلزم منه ان يكون الاطراف المتداخلة حالا بعضها في بعض و ليس كذلك و ايضا يصدق التعريف على حصول الجسم في المكان و نحوه كحصول الشخص في اللباس مع انه ليس بحلول اصطلاحا * و اجيب بان بناء التعريف على راي المتقدمين المجوزين للتعريف بالاعم و الاخص و بان المراد بكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر ان لا يتحقق الاشارة الى احدهما الا و ان يتحقق الاشارة الى الآخر بالذات او بالتبع اي لا يمكن عند العقل تباينهما في الاشارة و بان يراد بالاشارة اعم من العقلية و الحسية و لا شك ان الاشارة العقلية الى المجردات قصدا و بالذات هي الاشارة الى ما قام بها بالتبع و بالعكس * و الاشارة الحسية الى ذوى الاطراف قصدا و بالذات هي الاشارة الى الاطراف بالتبع و بالعكس * و الاطراف المتداخلة خارجة عن التعريف اذا التداخل يقتضي الاتحاد و الحلول يقتضي المغايرة اذا المختص غير المختص به و ان كانا متحدين اشارة و كذا الحال في حصول الجسم في المكان و الشخص في اللباس لانه يجوز تحقق الاشارة الى الجسم و الشخص بدون الاشارة الى المكان و اللباس لابا لذات و لا بالتبع كذا ذكر العلمي * ان قلت الحال عند الحكماء منحصر في الصورة و العرض مع ان التعريف يصدق على حصول الماء في الورد و النار في الجمرة اقول المراد باتحاد الاشارة هو الاتحاد الدائمي لانه الفرد الكامل فلابد من ان يكون الحال و المحل بحيث لا يكون لكل منهما وجود منفرد اصلا و مثل هذا لا يتصور الا في الصورة و الهيولى و العرض و الموضوع فرجع حاصل التعريف الى ما اختاره صاحب الصدري حيث قال معنى حلول شيئ في شيئ على ما ادى اليه نظري و هو ان يكون وجوده في نفسه هو بعينه وجوده لذلك الشيئ و هذا اجود ما قيل في تعريفه حيث لا يرد شيئ مما يرد على غيره انتهى * و قد ذكر العلمي ههنا اعتراضات آخر لا يرد شيئ منها على هذا التحقيق * و قيل معنى حلول شيئ في شيئ هو ان يكون حاصلا فيه بحيث تتحد الاشارة اليهما تحقيقا كما في

حلول الاعراض في الاجسام او تقديرا كحلول العلوم في المجردات * و المراد بالحصول ما لا يكون بطريق الاتحاد بل بطريق الانتقار فلا يصدق على الاطراف المتداخلة و لا على حصول الجسم في المكان اذلا يفتقر الجسم الى المكان و الا يلزم تقدم المكان عليه هذا خلف كذا ذكر العلمي * فعلى هذا ايضا رجع معنى التعريف الى التحقيق المذكور * قيل لا يبعد ان يكون مقصود هذا القائل تحقيق التعريف الاول بان المراد بالاختصاص الحصول و من الاشارة ما يعم التحقيقية و التقديرية و على هذا لا يكون تعريفا آخر للحلول بل تفسيرا لقيود التعريف الاول على وجه تندفع عنه الانظار * قيل هذا في غاية البعد فان هذا التعريف ذكره و لد السيد السند و لم يذكر تعريفا آخر حتى يكون المقصود من هذا تفسيره و ايضا تعدد التعريف يتحقق بتفاوت القيود و اختلافها فلا وجه لاثبات التفاوت و نفي التعدد و كونه تعريفا آخر * و قيل حلول شيئ في شيئ ان يكون مختصابه ساريا فيه * و المراد بالاختصاص كون الاشارة الى احد هما عين الاشارة الى الآخر تحقيقا اوتقديرا دائما و المراد بالسراية الذاتية لا بالواسطة لانها المتبادر فلا يرد ان التعريف يصدق على حلول الماء في الورد و النارفي الجمرة لان الماء و النار لانسلم اتحاد هما في الاشارة بالمعنى المذكور بالنسبة الى الورد و الجمرة و كذا لا يرد انه يصدق على كلواحد من الاعراض الحالة في محل واحد بالنسبة الى العرض الآخر و على العرض الحال في عرض آخر بالنسبة الى محل ذلك العرض اذ لانسلم سراية احدهما في الآخر بالذات بل بواسطة المحل * و يمكن ان يقال ايضا انا نلتزم ذلك و نقول انه حلول ايضا و لا استحالة فيه لكون احدهما بالواسطة * ثم انه بقي ههنا انه يخرج من التعريف حلول العراض الغير السارية كحلول الاطراف في محالها و حصول الباصرة في العين و الشامة في الخيشوم و السامعة في الصماخ ونحو ذلك و اجيب بان هذا التعريف للحلول السرياني لالمطلق الحلول * و قيل الحلول هو الاختصاص الناعت اي التعلق الخاص الذي به يصير احد المتعلقين نعتا للآخر و الآخر منعوتا به و الاول اعني الناعت يسمى حالا و الثاني اعني المنعوت يسمى محلا كالتعلق بين البياض و الجسم المقتضي لكون البياض نعتا و كون الجسم منعوتا به بان يقال جسم ابيض و هذا هو المرضي عند المتاخرين و منهم الشارح الجديد للتجريد * و اورد عليه من وجوه الاول انه ان اريد بالاختصاص الناعت ما يصحح حمل النعت على المنعوت بالمواطأة فلا يصدق على حلول اصلا اذ لا تحمل الصورة على الهيولى و لا العرض كالبياض على الجسم و ان اريد به ما يصح حمله عليه بالاشتقاق او الاعم فيلزم ان يكون المال حالا في المالك و بالعكس و كذا حال الجسم مع المكان و الكوكب مع الفلك بل يكون الموضوع و الهيولى حالا في العرض و الصورة اذ يصح ان يقال المالك ذو مال و بالعكس و الجسم و الكوكب ذو مكان و ذو فلك و بالعكس و العرض و الهيولى ذو موضوع و ذو صورة و اجاب عنه السيد السند بما حاصله اختيار الثاني و الثالث من الترديد و المراد ان يكون النعت بذاته نعتا

للمنعوت كالبياض فانه بذاته وصف للجسم بخلاف المال فانه ليس بذاته صفة للمالك بل الصفة انما هو التملك الذي هو اضافة بين المال و المالك و المال بواسطه تلك الاضافة نعت له و كذا حال الجسم و الكوكب مع المكان و الفلك و كذ الموضوع و الهيولى مع العرض و الصورة * و محصوله ان هذا الاختصاص امربديهي لا يتحقق الا فيما له حصول في الآخرعلى وجه لا يكون للنعت جزء يتميز عن المنعوت في الوضع اذا كان من المحسوسات * و اجيب ايضا باختيار الشق الثاني او الثالث و المراد من التعلق الخاص ما هو على وجه الافتقار بان يكون احدهما مفتقرا الى الآخر * و فيه ان الهيولى بالنسبة الى الصورة و العلة بالنسبة الى المعلول يصدق عليه الاختصاص بالاشتقاق على وجه الافتقار * و يمكن الجواب ايضا باختيار الثاني او الثالث وبجعل التمثيل و هو قوله كالتعلق بين البياض والجسم الخ من تتمة التعريف و لا يخفى ان تعلق المال بالمالك و الجسم بالمكان و الكوكب بالفلك و الهيولى بالنسبة الى الصور و غيرها و امثالها مما لم يذكر ليس كتعلق البياض بالجسم * والثاني ان تفسير الاختصاص الناعت بالتعلق الخاص تعريف للاختصاص بالخاص فيلزم تعريف الشيء بنفسه * و الثالث ان تفسيره بقوله بحيث يصير احد المتعلقين نعتا الخ تعريف للنعت بالنعت و الجواب عنهما ان هذا التفسير تنبيه لاتعريف و يظهرمن هذا التنبيه الجواب عن جميع ماويه * و الرابع انه يصدق على اختصاص الصفات الاعتبارية كالوجوب و الامكان و الحدوث و غير ذلك و يلزم منه ان يكون هذه الصفات حالة و ليس كذلك لانهم حصروا الحال في الصورة و العرض و الجواب ان المراد الاختصاص الناعت بالنعوت الحقيقية او نقول ان هذا ليس بتفسير بل تنبيه كما عرفت كذا ذكر العلمي * و قال بعض المتكلمين الحلول هو الحصول على سبيل التبعية * قال جمهور المتكلمين ان الله تعالى لا يحل في غيره لان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية و انه ينفي الوجوب الذاتي * ان قيل يجوز ان يكون الحلول بمعنى الاختصاص الناعت كما في الصفات و كونه منافيا للوجوب ممنوع و الا لم يقع الترديد في الصفات قيل لا يراد بالتبعية في التحيز حتى يرد ان الحلول بمعنى الاختصاص الناعت بل اريد ان الحال تابع للمحل في الجملة و ذلك ضروري و مناف للوجوب الذاتي الذي هو منشأ الاستغناء المطلق و الاستدلال على انتفاء الوجوب الذاتي في الصفات بغير هذا لا يقدح فيما ذكرنا اذ تعدد العلل لا ينفيه و كما لا تحل ذاته في غيره لا تحل صفته في غيره لان الانتقال لا يتصور على الصفات و انما هو من خواص الاجسام و الجواهر * اعلم ان المخالف في هذا الاصل طوائف ثلث الاولى النصارى قالوا حل الباري تعالى في عيسى عليه السلام قالوا لايمتنع ان يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين فاكملهم العترة الطاهرة و لم يتحاشوا عن اطلاق الآلهة على ائمتهم و هذه ضلالة بينة و الثانية النصرية و الاسحاقية من غلاة الشيعة و الثالثة قال بعض المتصوفة يحل الله تعالى في العارفين فان اراد

بالحلول ما ذكرنا فقد كفر و ان اراد شيئا آخر فلابد من تصويره اولا حتى نتكلم عليه بالنفي و الاثبات هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف و حاشيته للچلپي و غيرهما •

الحال بتشد اللام قد علم تعريفه مما سبق و هو عند الحكماء منحصر في الصورة و العرض في شرح حكمة العين ان كان المحل غنيا عن الحال فيه مطلقا اي من جميع الوجوه يسمى موضوعا و الحال فيه يسمى عرضا و ان كان له اي للمحل حاجة الى الحال بوجه يسمى هيولى و الحال فيه يسمى صورة • فالموضوع و الهيولى يشتركان اشتراك اخص تحت اعم و هو المحل و يفترقان بان الموضوع محل مستغن في قوامه عما يحل فيه و الهيولى محل لا يستغني في قوامه عما يحل فيه و العرض و الصورة تشتركان اشتراك اخص تحت اعم ايضا و هو الحال و يفترقان بان العرض حال يستغني عنه المحل و يقوم دونه و الصورة حال لا يستغني عنه المحل و لا يقوم دونه انتهى •

المحل هو ظرف من الحلول وقد عرفت معناه و هو عند الحكماء منحصر في الهيولى و الموضوع • و المحل عند الكوفيين من النحاة اسم للمفعول فيه كما يجيئ في محله • محل الخبر عند الاصوليين هو الحادثة التي ورد فيها ذلك الخبر كذا في التوضيح في ركن السنة •

الحلولية فرقة من المتصوفة المبطلة گويند نظر بر روي امردان و زنان مباح است و در انحال رقص و سماع كنند و گويند كه اين صفتي است از صفات خداي تعالى كه بما فرود آمده و مباح وحلال است و اين كفر محض است • و جمعي از ايشان مجلسها سازند و در نظر خلق بلباس درويشانه آراسته آه واوه و ناله و فرياد و گريه و اظهار سوز و شق گريبان و آستين و زدن دستار بر زمين و مانند آن خود را بخلق نمايند و اين همه بدعت و ضلالت است كذا في توضيح المذاهب •

التحلل عند الاطباء هو استفراغ غير محسوس و يقال له التحليل ايضا كذا في بحر الجواهر • و يطلق التحلل ايضا على البحران الذي يكون في مدة طويلة الى الصحة كما مر في الباء الموحدة من باب الراء المهملة •

التحليل عند الاطباء هو التحلل • و عند المحاسبين هو العكس و يجيئ في فصل السين من باب العين المهملتين • و عند المنطقيين ويسمى بالانحلال ايضا عبارة عن حذف ما يدل على العلاقة بين طرفي القضية من النسبة الحكمية اي حذف اداة تدل على الربط بين الطرفين سواء كان ربطا حمليا او شرطيا و يجيئ في لفظ القضية في فصل الياء من باب القاف • و قد يطلق التحليل عندهم على معنيين آخرين سبق ذكرهما في المقدمة في بيان الرؤس الثمانية في الانحاء التعليمة • و عند اهل التعمية اسم لعمل من الاعمال التسهيلية مولوي جامي در رسالهٔ مولفهٔ خود ميفرمايد تحليل عبارتست ازانكه باعتبار معني شعري مفرد باشد وباعتبار معني معمائي مركب از دو چيز يا بيشتر مثاله • شعر • ز روي عربده تاما جدال

ميكردم • ز جهل سر زنش اهل حال ميكردم • ازين بيت اسم عماد بر ميخيزد يعني چون از روي لفظ عربده عين گرفته بالفظ ما و با حرف دال كه از لفظ جدال بعد انداختن سر او كه حرف جيم است تركيب كنند عماد حاصل شود •

المحلل على صيغة اسم الفاعل من التحليل عند الاطباء دواء يهيئ المادة للتبخير فتتبخر كالجند بيدستر • و المحلل للرياح دواء يرقق الريح لتندفع كذا في الموجز في فن الادوية •

الانحلال عند المنطقيين هو التحليل كما عرفت • وانحلال الفرد عند الاطباء تفرق اتصال يحدث الاعضاء المتشابهة و يظهر من القانون انه مرادف لتفرق الاتصال سواء كان في الاعضاء المتشابهة او الآلية كذا في حدود الامراض •

الحمل بفتح الحاء و الميم في اللغة برة نرتا يكسال و فيل تا كمتر از نه ماه كذا في بحر الجواهر • وعند اهل الهيئة اسم برج من البروج الربيعية و اول الحمل نقطة في اوله مسماة بنقطة الاعتدال الربيعي • ومعنى اول الحمل من المائل و اول الحمل من معدل المسير مذكور في لفظ الوسط في فصل الطاء من باب الواو •

الحمل بالفتح والسكون في عرف العلماء هو اتحاد المتغايرين ذهنا في الخارج فقولهم ذهنا تمييز من النسبة في المتغايرين و قولهم في الخارج ظرف الاتحاد ومعناه ان الحمل اتحاد المتغايرين ذهنا اي في الوجود الظلي الذي هو العلم في الخارج اي في الخارج عن الوجود الذهني الذي يتغايران فيه سواء كان ذلك الخارج و جودا خارجيا محققا او مقدرا او كان وجودا ذهنيا اصليا محققا او مقدرا فالاول كالحيوان و الناطق المتحدين في ضمن وجود زيد و الثاني كجنس العنقاء و فصله المتحدين في ضمن وجود فرده المقدر و الثالث كوجود جنس العلم و فصله في ضمن فرد منه كالعلم بالانسان والرابع كشريك الباري ممتنع فانهما متحدان بالوجود الذهني المقدر ثم ذلك الاتحاد اعم من ان يكون بالذات كما في الذاتيات او بالعرض كما في العرضيات و العدميات • فالحاصل ان الحمل اتحاد المتغايرين مفهوما اي وجود اظليا في الوجود المتأصل المحقق او المفروض و لا شك ان المتأصل في الوجود هو الاشخاص فتعين للموضوعية والمفهومات للحملية و هذا امر خارج عن مفهوم الحمل • و بعبارة اخرى الحمل اتحاد المتغايرين في نحو من التعقل بحسب نحو آخر من الوجود اتحادا بالذات او بالعرض و هو اما يعنى به ان الموضو بعينه المحمول فيسمى الحمل الاولي وقد يكون نظريا ايضا او يقتصر فيه على مجرد الاتحاد في الوجود فيسمى الحمل الشائع المتعارف و هو المعتبر في العلوم • وقد يقسم بان نسبة المحمول الى الموضوع اما بواسطة ذو اوله او في فهو الحمل بالاشتقاق او بلا واسطة و هو الحمل بالمواطاة • بالجملة حمل المواطاة ان يكون الشيئ محمولا على الموضوع بالحقيقة اي بلا واسطة كقولنا الانسان حيوان • و فسّر الشيخ الموضوع بالحقيقة بما يعطي موضوعه اسمه وحده كالحيوان فانه يعطي للانسان اسمه فيقال الانسان حيوان و يعطيه حده

فيقال الانسان جسم نام حساس متحرك بالارادة و حمل الاشتقاق ان لا يكون محمولا عليه بالحقيقة بل ينسب اليه كالبياض بالنسبة الى الانسان فلا يقال الانسان بياض بل ذو بياض او ابيض وحينئذ يكون محمولا عليه بالمواطاة * و منهم من يسمي الاول حمل تركيب و الثاني حمل اشتقاق و الواسطة على الاول كلمة ذو و على الثاني الاشتقاق لاشتماله على معنى كلمة ذو و زيد يمشي او مشى بمعنى زيد ذو مشي في الحال او الاستقبال او الماضي و كذا مشى زيد و يمشي زيد فان الحمل انما يظهر بذلك التاويل * و ربما يفسر حمل المواطاة بحمل هو هو و الاشتقاق بحمل هو ذو * و هو و قال الامام في الملخص حمل الموصوف على الصفة كقولنا المتحرك جسم يسمى حمل المواطاة و حمل الصفة على الموصوف كقولنا الجسم متحرك يسمى حمل الاشتقاق و لا فائدة في هذا الاصطلاح و لذا كان المتعارف هو الاصطلاح على المعنى الاول السابق على كلام الامام فان مرجع التفاسير الثلثة الى شيء واحد عند التحقيق هذا كله خلاصة ما حققه المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح الشمسية و صاحب السلم في المحصورات و صاحب شرح المطالع و السيد السند في حاشية شرح المطالع في مبحث الكليات * اعلم ان اطلاق الحمل على حمل المواطاة و حمل الاشتقاق على هذا بالاشتراك المعنوي و الاشبه ان اطلاقه عليهما بالاشتراك اللفظي هكذا ذكر صاحب السلم و ظاهر كلام مرزا زاهد في حاشية شرح المواقف يدل على الاشتراك اللفظي حيث قال في المقصد العاشر من مرصد الماهية ان الحمل يطلق على ثلثة معان الاول الحمل اللغوي و هو الحكم بثبوت الشيء للشيء و انتفائه عنه و حقيقته الاذعان و القبول و الثاني الحمل الاشتقاقي و يقال له الحمل بوجود في و توسط ذو و حقيقته الحلول بمعنى الاختصاص الناعت و هو ليس مختصا بمبادى المشتقات بل يجري في المشتقات ايضا فان العرض اعم من العرضي كما تقرر * فان قلت المال محمول على صاحبه بتوسط ذو مع انه ليس حالا فيه قلت المحمول في الحقيقة هو اضافة بين المال و المالك و الثالث حمل المواطاة و يقال له الحمل بقول على و حقيقته الهو هو فلا محالة يستدعي وحدة باعتبار و كثرة باعتبار آخر سواء كانت الوحدة بالذات او بالعرض و سواء كانت جهة الوحدة الوجود او غيره فانه يجري في الهو هو جميع اقسام الوحدة المفارقة للكثرة و جميع جهاتها لكن المتعارف خصص جهة الوحدة بالوجود سواء كان وجودا بالذات كما في حمل الحيوان على الانسان و حمل الضاحك عليه او وجودا بالعرض كما في حمل الضاحك على الكاتب و حمل اللاكاتب على الاعمى و سواء كان وجودا خارجيا كما في القضايا الخارجية او وجودا ذهنيا كما في القضايا الذهنية او مطلق الوجود كما في القضايا الحقيقية فحمل المواطاة يرجع الى اتحاد المتغايرين في نحو من انحاء الوجود بحسب نحو آخر به سواء كان اتحادا بالذات كما في حمل الذاتيات او بالعرض كما في حمل العرضيات فان الذات و الذاتي متحدان بحسب الحقيقة و الوجود و المعروض

و العرضي متغايران بحسبهما • و ربما يطلق حمل المواطاة على مصداقه من حيث انه مصداق • فان قيل حمل الطبيعة على الفرد حمل بالذات لكونها ذاتية له و حمل الفرد عليها حمل بالعرض لكونه خارجا عنها مع ان كلا منهما يوجد بوجود واحد قلنا الاحكام تختلف باختلاف الجهات فذلك الوجود من حيث انه للفرد ينسب الى الطبيعة التي هي من ذاتياته فيقع حمل بالذات و من حيث انه للطبيعة ينسب الى الفرد الذي هو من خواصها بالعرض فيقع حمل بالعرض • ثم حمل المواطاة ينقسم الى قسمين الاول الحمل الاولي و هو يفيد ان المحمول هو نفس عنوان حقيقة الموضوع و انما سمي حملا اوليا لكونه اولي الصدق او الكذب و من هذا القبيل حمل الشيء على نفسه وهو اما مع تغاير الطرفين بان يؤخذ احدهما مع حيثية و الآخر مع حيثية اخرى و اما بدون التغاير بينهما بان يتكرر الا لتفات الى شيء واحد ذاتا و اعتبارا و الاول صحيح غير مفيد و الثاني غير صحيح غير مفيد ضرورة انه لا تعقل النسبة الا بين الشيئين و لا يمكن ان يتعلق بشيء واحد التفاتان من نفس واحدة في زمان واحد • لا يقال فحينئذ حمل الشيء على نفسه لا يكون حملا بالذات لان مصداق الحمل على ذلك التقدير فيه ليس نفس الموضوع فقط بل مع ان حمل الانسان على نفسه حمل بالذات لانا نقول طبيعة الحمل تستدعي تغايرا بين الموضوع و المحمول وما ذكروا ان نفس الموضوع ان كان كافيا في تحقق الحمل فحمل بالذات و الا فحمل بالعرض فهو بعد ذلك التغاير فحمل الشيء على نفسه حمل بالذات لان بعد ذلك التغاير لا يحتاج الى غيره و الحق ان التغاير في مفهوم الحمل و هو هو و الثاني الحمل الشائع المتعارف و هو يفيد ان يكون الموضوع من افراد المحمول او ما هو فرد لاحد هما فرد لآخر و انما يسمى بالمتعارف لتعارفه و شيوعه استعمالا و هو ينقسم الى حمل بالذات و هو حمل الذاتيات و الى حمل بالعرض و هو حمل العرضيات • و ربما يطلق الحمل المتعارف في المنطق على الحمل المتحقق في المحصورات انتهي • ثم انه ذكر في تلك الحاشية في مبحث عينية الوجود و غيريته ان الحمل بالذات ان يكون مصداق الحمل نفس ذات الموضوع من حيث هي و الحمل بالعرض ان يكون مصداق الحمل خارجا عنها و هو اما ان تكون ذات الموضوع مع حيثية مأخوذة فيها كما في حمل الوجود على تقدير كونه زائدا و اما ان تكون ذات الموضوع مع ملاحظة مبدأ المحمول كما في حمل الاوصاف العينية و اما ان تكون ذات الموضوع مع ملاحظة امر آخر مباين لها و مقابلة بينهما كما في حمل الاضافيات و اما ان تكون ذات الموضوع مع ملاحظة امر زائد بعدم مصاحبته لها كما في حمل العدميات فمصداق حمل الوجود على تقدير العينية ذات الموضوع من حيث هي و على تقدير الغيرية ذات الموضوع مع حيثية زائدة عليه عقلية كحيثية استناده الى الجاعل انتهي • اعلم ان الحمل فسره البعض بالتغاير في المفهوم و الاتحاد في الهوية و هذا انما يصح في الذاتيات دون العرضيات مثل الانسان ابيض لان الهوية الماهية الجزئية و لاشك ان الابيض معتبر في هوية البياض

دون الانسان و دون الامور العدمية نحو الانسان اعمى اذ ليس لمفهوم الاعمى هوية خارجية متحدة بهوية الانسان و الا لكان مفهومه موجودا متأصلا ● قيل اذا اريد مفهومه بحيث يعم الكل قيل معنى الحمل ان المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا بمعنى ان ما صدق عليه ذات واحدة ● و فيه انه لا يشتمل الحمل في القضايا الشخصية و الطبعية الا ان يحمل الصدق بحيث يشتمل صدق الشيئ لنفسه و ايضا الصدق هو الحمل فيلزم تعريف الشيئ بنفسه الا ان يقال التعريف لفظي ● وقيل الحمل اتحاد المفهومين المتغايرين بحسب الوجود تحقيقا او تقديرا و هو لا يشتمل الحمل في القضايا الذهنية ● و قيل الحمل اتصاف الموضوع بالمحمول وهو لايشتمل حمل الذاتيات و الحق في معنى الحمل مامر سابقا ●

الحامل عند اهل الهيئة هو الخارج لغير الشمس و يجيئ في فصل الجيم من باب الخاء المعجمة ●

الحامل الموقوف نزد شعراء عبارتست ازانكه در تركيب معني انگيزد كه دريك بيت تمام نشود بضرورت دربيت دوم تمام كند پس سياق تركيب چنان آرد كه بيت اول موقوف ماند و بيت دوم حامل گردد مثاله ● شعر● هيچ داني چرا است چرخ بگشت ● هيچ داني چرا زمين است بجا ● اوبقدر تو ديد كشت سرش ● قدرتت اين بديد ماند بجا ●

الحامل الموقوف المتولد نزد شان آنست كه حامل ناخوانده و نا نوشته معلوم گردد مثاله ● شعر● در حسن ترا كسي نماند الا ● خورشيد كه صبح بيرون آيد تا ● خدمت كند و پاي تو بوسد اما ● بيني تو بسوي او چو ما بندة ما ● همه مصراعها موقوف اند و حامل مصراع اخيرنا نوشته معلوم ميگردد و ان بيني است كذا في جامع الصنائع ●

المحمول عند المنطقيين هو المحكوم به في القضية الحملية دون الشرطية و في الشرطية يسمى مقدما ●

الحملي عند المنطقيين يطلق على قسم من القياس الاقتراني كما يجيئ في فصل السين من باب القاف و على قسم من القضية مقابل للشرطية ● و لكون الشرطية تنتهي بالتحليل الى الحمليتين سميت الحملية بسيطة ايضا و ابسط القضايا الحملية الموجبة كذا في شرح المطالع وتعريفها يذكر في لفظ القضية في فصل الياء من باب القاف ● و لها اي للقضية الحملية تقسيمات الاول باعتبار الطرفين فان لم يكن حرف السلب جزء من احد طرفيها سميت محصلة و الا سميت معدولة ● الثاني باعتبار الجهة فان كانت مشتملة على الجهة تسمى موجهة و الا تسمى مطلقة ● الثالث باعتبار الرابطة فان ذكرت الرابطة تسمى ثلاثية كقولنا زيد هو قائم و ان لم تذكر سميت ثنائية كقولنا زيد قائم ● و ليست حاجة محمول هو كلمة او اسم مشتق الى الرابطة حاجة الاسم الجامد لما فيهما من الدلالة على النسبة الى موضوع ما مع ان الحاجة الى الرابط للدلالة على النسبة الى موضوع معين فاذن مراتب القضايا ثلث ثنائية لم يدل فيها على نسبة اصلا و ثلاثية تامة دل فيها على النسبة الى موضوع معين كالمذكور فيها رابطة غير زمانية

و ثلاثية ناقصة دل فيها على النسبة الى موضوع غير معين كالمذكور فيها رابطة زمانية او التي محمولها كلمة او اسم مشتق و ههنا ابحاث منها ان القضية التي محمولها كلمة او اسم مشتق ان كانت ثلاثية لم يستقم عدها في الثنائية و ان كانت ثنائية لم تنحصر المراتب في الثلث بل يكون هناك ثنائية دل فيها على النسبة فالصواب تثليث المراتب بالثلاثية التي ذكرت فيها الرابطة و الثنائية التامة التي لم تذكر فيها و لم تدل فيها على النسبة و الثنائية الزائدة التي دلت فيها على النسبة و ذلك لانه لا يمكن الدلالة على الحكم بدون الدلالة على النسبة بخلاف العكس فاذا دل على الحكم فقد دل على النسبة فالقضية ثلاثية حينئذ اما اذا لم تدل على الحكم فربما لم تدل على النسبة ايضا فتكون ثنائية تامة و ربما تدل على النسبة فزيدت القضية دلالة على الثنائية لكنها تاخرت عن مرتبتها اذ لم تتناول الاحد جزئي مفهوم الرابط و هو النسبة لا الحكم فهي ثنائية زائدة • و قال الامام القضية التي محمولها كلمة او اسم مشتق ثنائية في اللفظ ثلاثية بالطبع لان النسبة مدلول عليها تضمنا فذكرها يوجب التكرار و قد سبقت الاشارة الى دفعه • ثم اعلم ان من جعل روابط العرب الحركات الاعرابية و ما يجري مجراها يقول ان كان التركيب العربي من المعربات و ما يجري مجراها فالقضية ثلاثية كزيد قائم و ان كان من المبنيات فهي ثنائية كقولنا هذا سيبويه • الرابع باعتبار الموضوع فموضوع الحملية ان كان جزئيا حقيقيا سميت مخصوصة و شخصية لخصوص موضوعها و تشخصه موجبة كانت كقولنا زيد كاتب او سالبة كقولنا زيد ليس بكاتب و ان كان كليا فان لم يذكر فيها السور بل اهمل بيان كمية الافراد سميت مهملة موجبة نحو الانسان حيوان او سالبة نحو الانسان ليس بحجر و ان ذكر فيها السور سميت محصورة و مسورة موجبة نحو كل انسان حيوان او سالبة نحو ليس كل حيوان انسانا • و اورد على الحصر انه لا يشتمل نحو الانسان نوع و اجيب بانها مندرجة تحت المخصوصة لان كلية الموضوع انما يتصور لو حكم عليه باعتبار ما صدق عليه فالمراد ان الموضوع اما ان يحكم عليه باعتبار كليته اي صدقه على كثيرين اولا الثاني المخصوصة و الاول المحصورة او المهملة • و فيه ان القول بالاندراج يبطل تنزيلهم المخصوصات بمنزلة الكليات حتى يوردونها في كبرى الشكل الاول نحو هذا زيد و زيد انسان فهذا انسان و ذلك لانه يصدق زيد انسان و الانسان نوع مع كذب النتيجة و هي زيد نوع • و زاد البعض ترديد او قال ان لم يبين كمية الافراد اي كليتها و جزئيتها فان كان الحكم على ما صدق عليه الكلي فهي المهملة و ان كان الحكم على نفس الكلي من حيث هو عام نحو الانسان نوع فهي الطبيعية و يقرب منه ما قيل ان الحكم على المفهوم الكلي اما ان يكون حكما عليه من حيث يصدق على الجزئيات و هي الطبيعية او حكما على الجزئيات من حيث يصدق عليها الكلي و هي المحصورة او المهملة • و يرد عليه انه بقي قسم آخر و هو ان يكون الحكم على الكلي من حيث هو و ايضا تسمية تلك القضية طبيعية غير مناسبة لان الحكم ليس فيها على الطبيعة من حيث هي هي بل على المقيدة بقيد العموم • و منهم من قال ان موضوع القضية

ان لم يصلح لان يقال على كثيرين فهي المخصوصة سواء كان شخصا او مقيدا بالعموم كقولنا الانسان نوع و ان صلح لان يقال على كثيرين فمتعلق الحكم اما الافراد فهي اما محصورة او مهملة او نفس الكلي وهي الطبيعية فعاد البحث السابق من جعل العام مخصوصة * وقيل الموضوع اما ما صدق عليه الطبيعة و هي المحصورة او المهملة و اما نفس الطبيعة فلا يخلو اما مع قيد التشخص و هي المخصوصة او مع قيد العموم و هي القضية العامة او من حيث هي هي و هي الطبيعية * والحق ان القيد لايعتبر مع الموضوع مالم يؤخذ الموضوع معه فاذا حكم على الانسان بحكم لا يكون ذلك الحكم من حيث انه عام او خاص او غيرذلك فانه لو اعتبر القيود التي يصلح اخذها مع قيود الموضوع لم تنحصر القضية في الاربعة و الخمسة نعم اذا قيد الموضوع بقيد فذلك الموضوع المقيد ان كان جزئيا يكون القضية مخصوصة و انكان كليا تجري اقسامه فيه فالاولى ان تربع القسمة و يقال موضوع القضية ان كان جزئيا حقيقيا فهي المخصوصة و انكان كليا فالحكم ان كان على ما صدق عليه فهي المحصورة او المهملة و الا يكون الحكم على نفس الطبيعة الكلية سواء قيد بقيد كقولنا الانسان من حيث انه عام نوع او لم يقيد كقولنا الانسان نوع الا ان الواجب ان لا يعتبر القيد مالم يقيد الموضوع به فالموضوع في هذا المثال ليس الا الانسان اللهم الا ان يصرح بالقيد وكيف كان فالقضية طبيعية فان الحكم في احد القسيمن على طبيعة الكلي المقيد و في الآخر على طبعية الكلي المطلق هذا كله خلاصة ما في شرح المطالع * و في السلم الموضوع انكان جزئيا فالقضية شخصية و مخصوصة و انكان كليا فان حكم عليه بلا زيادة شرط فمهملة عند المتقدمين و ان حكم عليه بشرط الوحدة الذهنية فطبيعية و ان حكم على افراده فان بين كمية الافراد فمحصورة و ان لم يبين فمهملة عند المتاخرين انتهى * اعلم ان هذا التقسيم يجري في الشرطية ايضا كما يجيئ *

المحمولات هي الادوية التي يحملها الانسان في الدبر او الفرج كذا في بحر الجواهر *

المحتمل قيل هو المجمل و قيل بالفرق بينهما و قد يطلق ايضا على المشكوك فيه و قد سبق في لفظ الجائز *

محتمل المحلين نزد بلغا عبارتست ازانكه شاعر لفظي يا بيتي را چنان در ربط آرد كه محل وقف كلام و استيناف كلام تواند بود مثاله * شعر * ستون سنگ كه گويند چونست * بگويم راست كوهي بي ستون است * كذا في جامع الصنائع *

محتمل الضدين نزد بلغا توجيه را گويند و يجيئ في فصل الهاء من باب الواو *

تحميل الواقع نزد بلغا عبارتست ازانكه وجود عيني را در وقوع حالي حملي لطيف پيدا كند وسببي دربيان آرد كه آن چيز را آن غرض پديد آمده است و آن حال ازينمعني حاصل شده مثاله درصفت ستون سنگين * شعر * چونزديك ستون شه بار آورد * ستون پيشش بيك پا ايستاده * كذا في جامع الصنائع *

الحال بتخفيف اللام فى اللغة الصفة يقال كيف حالك اي صفتك و قد يطلق على الزمان الذي انت فيه سمي بها لانها تكون صفة لذي الحال كذا فى الهداية حاشية الكافية ٭ و جمع الحال الاحوال و الحالة ايضا بمعنى الصفة ٭ و فى اصطلاح الحكماء هي كيفية مختصة بنفس او بذي نفس و ما شانها ان تفارق و تسمى بالحالة ايضا هكذا يفهم من المنتخب و بحر الجواهر ٭ و يجيئ في بيان الكيفيات النفسانية ما يوضح الحال في فصل الفاء من باب الكاف ٭ و في اصطلاح الاطباء يطلق على اخص من هذا في بحر الجواهر الاحوال تقال باصطلاح العام على كل عارض و بالاصطلاح الخاص للاطباء على ثلثة اشياء فقط الاول الصحة و الثاني المرض و الثالث الحالة المتوسطة بينهما فلا تكون العلامات و الاسباب بهذا الاصطلاح من الاحوال انتهى ٭ قوله على كل عارض اي مفارق اذ الراسخ فى الموضو ع يسمى ملكة لا حالا كما يجيئ ٭ و الحالة الثالثة و تسمى بالحالة المتوسطة ايضا عندهم هي الحالة التي لا توجد فيها غاية الصحة و لا غاية المرض كما وقع في بحر الجواهر ايضا و يجيئ في لفظ الصحة ٭ وفي اصطلاح المتكلمين يطلق لفظ الحال على ما هو صفة لموجود لا موجودة و لا معدومة فقيد الصفة يخرج الذوات فانها امور قائمة بانفسها فهي اما موجودة او معدومة و لا واسطة بينهما و المراد بالصفة ما يكون قائما بغيره بمعنى الاختصاص الناعت فيدخل الاجناس و الفصول فى الاحوال و الاحوال القائمة بذاته تعالى كالعالمية و القادرية عند من يثبتها و قولهم لموجود اي سواء كان موجودا قبل قيام هذه الصفة او معه فيدخل الوجود عند من قال فانه حال فهذا القيد يخرج صفة المعدوم فانها معدومة فلا تكون حالا و المراد بصفة المعدوم الصفة المختصة به فلا يرد الاحوال القائمة بالمعدوم كالصفات النفسية عند من قال بحاليتها ٭ لا يقال اذا كانت صفات المعدوم معدومة فهي خارجة بقيد لا معدومة فيكون قيد لموجود مستدركا لانا نقول الاستدراك ان يكون القيد الاول مغنيا عن الآخر دون العكس نعم يرد على من قال انها لا موجودة لا معدومة قائمة بموجود و يجاب بان ذكره لكونه معتبرا في مفهوم الحال لا للاخراج و قولهم لا موجودة ليخرج الاعراض فانها متحققة باعتبار ذواتها و انكانت تابعة لمحالها فى التحيز فهي من قبيل الموجودات و قولهم لا معدومة ليخرج السلوب التي تتصف بها الموجودات فانها معدومات ٭ واورد عليه الصفات النفسية فانها عندهم احوال حاصلة للذوات حالتي وجودها و عدمها و الجواب ان اللام في قولهم لموجود ليس للاختصاص بل لمجرد الارتباط و الحصول فلا يضر حصولها للمعدوم ايضا الا انها لا تسمى حالا الا عند حصولها للموجود ليكون لها تحقق تبعي فى الجملة فالصفات النفسية للمعدومات ليست احوالا الا اذا حصل تلك المعدومات حينئذ تكون احوالا هذا على مذهب من قال بان المعدوم ثابت و متصف بالاحوال حال العدم و اما على مذهب من لم يقل بثبوت المعدوم اوقال به و لم يقل باتصافه بالاحوال فالاعتراض ساقط من اصله ٭ و قد يفسر الحال بانه معلوم يكون تحققه بغيره و مرجعه الى الاول فان التفسيرين متلازمان ٭ **التقسيم** ٭ الحال

اما معلل اي بصفة موجودة قائمة بما هو موصوف بالحال كما يعلل المتحركية بالحركة الموجودة القائمة بالمتحرك و يعلل القادرية بالقدرة و اما غير معلل وهو بخلاف ما ذكر فيكون حالا ثابتا للذات لا بسبب معنى قائم به نحو الاسودية للسواد و العرضية للعلم و الجوهرية للجوهر و الوجود عند القائل بكونه زائدا على الماهية فان هذه احوال ليس ثبوتها لمحالها بسبب معان قائمة بها * فان قلت جوز ابو هاشم تعليل الحال بالحال في صفاته تعالى فكيف اشترط في علة الحال ان تكون موجودة قلت لعل هذا الاشتراط على مذهب غيره * فائدة * الحال اثبته امام الحرمين اولا و القاضي من الاشاعرة و ابو هاشم من المعتزلة و بطلانه ضروري لان الموجود ماله تحقق و المعدوم ما ليس كذلك و لا واسطة بين النفي و الاثبات ضرورة فان اريد نفي ما ذكرنا من انه لا واسطة بين النفي والاثبات فهو سفسطة و ان اريد معنى آخر بان يفسر الموجود مثلا بماله تحقق اصالة و المعدوم بما لا تحقق له اصلا فيتصور هناك واسطة هي ما يتحقق تبعا فيصير النزاع لفظيا و الظاهر هو انهم وجدوا مفهومات يتصور عروض الوجود لها بان يحاذي بها امر في الخارج فسموا تحققها وجودا و ارتفاعها عدما و وجدوا مفهومات ليس من شانها ذلک كالامور الاعتبارية التي يسميها الحكماء معقولات ثانية فجعلوها لا موجودة ولا معدومة فنحن نجعل العدم للوجود سلب الايجاب و هم يجعلونه عدم ملكة كذا قيل و قد ظهر بهذا التاويل ايضا ان النزاع لفظي و ان شئت زيادة التحقيق فارجع الى شرح المواقف و حاشيته للمولوي عبد الحكيم في مقدمة الامور العامة و اخيرها * و في اصطلاح الاصوليين يطلق على الاستصحاب كما يجيئ في فصل الباء من باب الصاد * وفي اصطلاح السالكين هو ما يرد على القلب من طرب او حزن او بسط او قبض كذا في سلك السلوک * و في مجمع السلوك وتسمى الحال بالوارد ايضا و لذا قالوا لا ورد لمن لا وارد له * احوال كاردل است كه فرود مي آيد بدل سالک از صفائي اذكار يعني احوال تعلق بدل دارد نه بجوارح و آن معني است كه از عالم غيب بعد حصول صفائي اذكار در دل پديد آيد پس احوال از جملهٔ مواهب بود و مقامات از جملهٔ مكاسب باشد و قيل حال معني باشد كه از حق سبحانه تعالى بدل پيوندد و يا بتكلف توان آورد چون برود * و بعضي مشايخ حال را بقا ودوام گويند چه اگر موصوف بصفت بقا نباشد حال نبود لوائح باشد هنوز صاحب آن بحال نرسيده است نه بيني كه محبت و شوق و قبض و بسط جمله احوال اند اگر دوام نباشد نه محب محب باشد و نه مشتاق مشتاق و تا حال بنده را صفت نگردد اسم آن بروي واقع نشود و بعضي حال را بقا و دوام نگويند كما قال الجنيد الحال نازلة تنزل بالقلب ولا تدوم * وفي الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين الاحوال هي المواهب الفائضة على العبد من ربه اما واردة عليه ميراثا للعمل الصالح المزكي للنفس المصفى للقلب و اما نازلة من الحق تعالى امتنانا محضا و انما سميت الاحوال احوالا لحول العبد بها من الرسوم الخلقية و دركات البعد الى الصفات الحقية و درجات القرب و ذلك هو معنى الترقي * و في اصطلاح النحاة يطلق لفظ

يدل على الحال بمعنى الزمان الذي انت فيه وضعا نحو اني ليحزنني ان تذهبوا به صيغته صيغة المستقبل بعينها و على لفظ يبين هيئة الفاعل او المفعول به لفظا او معنًى على ما ذكره ابن الحاجب في الكافية * و المراد بالهيئة الحالة اعم من ان تكون محققة كما في الحال المحققة او مقدرة كما في الحال المقدرة و ايضا هي اعم من حال نفس الفاعل او المفعول او متعلقهما مثلا نحو جاء زيد قائما ابوه لكنه يشكل بمثل جاء زيد و الشمس طالعة الا ان يقال الجملة الحالية تتضمن بيان صفة الفاعل اي مقارنة بطلوع الشمس و ايضا هي اعم من ان تدوم الفاعل او المفعول او تكون كالدائم لكون الفاعل او المفعول موصوفا بها غالبا كما في الحال الدائمة و من ان تكون بخلافه كما في الحال المنتقلة * و لابد من اعتبار قيد الحيثية المتعلقة بقوله يبين اي يبين هيئة الفاعل او المفعول به من حيث هو فاعل او مفعول * فبذكر الهيئة خرج ما يبين الذات كالتمييز و باضافتها الى الفاعل و المفعول به يخرج ما يبين هيئة غيرهما كصفة المبتدأ نحو زيد العالم اخوك و بقيد الحيثية خرج صفة الفاعل او المفعول فانها تدل على هيئة الفاعل او المفعول مطلقا لا من حيث انه فاعل او مفعول الا ترى انهما لو انسلخا عن الفاعلية و المفعولية و جعلا مبتدأ و خبرا او غير ذلك كان بيانها لهيئتهما محالا * و هذا الترديد على سبيل منع الخلو لا الجمع فلا يخرج منه نحو ضرب زيد عمروا راكبين * و المراد بالفاعل و المفعول به اعم من ان يكون حقيقة او حكما فيدخل فيه الحال عن المفعول معه لكونه بمعنى الفاعل او المفعول به و كذا عن المصدر مثل ضربت الضرب شديدا فانه بمعنى احدثت الضرب شديدا وكذا عن المضاف اليه كما اذا كان المضاف فاعلا او مفعولا يصح حذفه و قيام المضاف اليه مقامه فكانه الفاعل او المفعول نحو بل نتبع ملة ابراهيم حنيفا اذ يصح ان يقال بل نتبع ابراهيم حنيفا او كان المضاف فاعلا او مفعولا و هو جزء المضاف اليه فكان الحال عنه هو الحال عن المضاف و ان لم يصح قيامه مقامه كمصبحين في قوله تعالى ان دابر هولاء مقطوع مصبحين فانه حال عن هولاء باعتبار ان الدابر المضاف اليه جزؤه و هو مفعول ما لم يسم فاعله باعتبار ضميره المستكن في المقطوع * ولا يجوز وقوع الحال عن المفعول فيه و له لعدم كونهما مفعولين لاحقيقة ولا حكما * اعلم انه جوز البعض وقوع الحال عن المبتدأ كما وقع في چلپى التلويح و جوز المحقق التفتازاني و السيد الشريف وقوع الحال عن خبر المبتدأ و قد صرح في هداية النحو انه لا يجوز الحال عن فاعل كان فعلى مذهبهم هذا الحد لا يكون جامعا و الظاهر ان مذهب ابن الحاجب مخالف لمذهبهم و لذا جعل الحال في زيد في الدار قائما عن ضمير الظرف لا من زيد المبتدأ و جعل الحال في هذا زيد قائما عن زيد باعتبار كونه مفعولا لا شير او انبه المستنبطين من فحوى الكلام * و قوله لفظا او معنًى اي سواء كان الفاعل و المفعول لفظيا بان يكون فاعلية الفاعل و مفعولية المفعول باعتبار لفظ الكلام و منطوقه من غير اعتبار امر خارج يفهم من فحوى الكلام سواء كان ملفوظين حقيقة نحو ضربت زيدا قائما او حكما نحو زيد في الدار قائما فان

الضمير المستكن في الظرف ملفوظ حكما او معنويا بان يكون فاعلية الفاعل و مفعولية المفعول باعتبار معنى يفهم من فحوى الكلام نحو هذا زيد قائما فان لفظ هذا يتضمن الاشارة والتنبيه اي اشير او انبه الى زيد قائما *

التقسيم * تنقسم الحال باعتبارات * الاول انقسامها باعتبار انتقال معناها و لزومه الى قسمين منتقلة و هو الغالب و ملازمة و ذلك واجب في ثلث مسائل احدها الجامدة الغير المأولة بالمشتق نحو هذا مالك ذهبا و هذه جبتك خزا و ثانيتها المؤكدة نحو ولى مدبرا و ثالثتها التي دل عاملها على تجدد صاحبها نحو و خلق الانسان ضعيفا و تقع الملازمة في غير ذلك بالسماع و منه قائما بالقسط اذا اعرب حالا * وقول جماعة انها مؤكدة و هم لان معناها غير مستفاد مما قبلها هكذا في المغني * الثاني انقسامها بحسب التبيين و التوكيد الى مبينة و هو الغالب و تسمى موسسة ايضا و الى مؤكدة و هي التي يستفاد معناها بدونها و هي ثلثة مؤكدة لعاملها نحو ولى مدبرا و مؤكدة لصاحبها نحو جاء القوم طرا و نحو لآمن من في الارض كلهم جميعا و مؤكدة لمضمون جملة نحو زيد ابوك عطوفا * و اهمل النحاة المؤكدة لصاحبها و مثّل ابن مالك و ولده بتلك الامثلة للموكدة لعاملها و هو سهو هكذا في المغني * قال المولوي عصام الدين الحال الدائمة ما تدوم ذا الحال او تكون كالدائم له و المنتقلة بخلافها و قد سبق اليه الاشارة في بيان فوائد قيود التعريف * و صاحب المغني سماها اي الحال الدائمة بالملازمة الا ان ظاهر كلامهما يدل على انها تكون دائمة لذى الحال لا ان تكون كالدائمة له فليس فيما قالا مخالفة كثيرة اذ يمكن التوفيق بين كلاميهما بان يراد باللزوم في كلام صاحب المغني اعم من اللزوم الحقيقي و الحكمي فعلم من هذا ان المنتقلة مقابلة للدائمة و ان المؤكدة قسم من الدائمة مقابلة للموسسة * و منهم من جعل المؤكدة مقابلة للمنتقلة فقد ذكر في الفوائد الضيائية ان الحال المؤكدة مطلقا هي التي لا تنتقل من صاحبها ما دام موجودا غالبا بخلاف المنتقلة و هي قيد للعامل بخلاف المؤكدة انتهى * و قال الشيخ الرضي الحال على ضربين منتقلة و مؤكدة و لكل منهما حد لاختلاف ماهيتهما * فحد المنتقلة جزء كلام يتقيد بوقت حصول مضمونه تعلق الحدث بالفاعل او المفعول و ما يجري مجراهما * و بقولنا جزء كلام تخرج الجملة الثانية في ركب زيد و ركب مع ركوبه غلامه اذا لم تجعلها حالا وبقولنا بوقت حصول مضمونه يخرج نحو رجع القهقرى لان الرجوع يتقيد بنفسه لا بوقت حصول مضمونه * و قولنا تعلق الحدث فاعل يتقيد و يخرج منه النعت فانه لا يتقيد بوقت حصوله ذلك التعلق و تدخل الجملة الحالية عن الضمير لافادته تقيد ذلك التعلق و ان لم يدل على هيئة الفاعل و المفعول و قولنا و ما يجري مجراهما يدخل فيه الحال عن الفاعل و المفعول المعنويين و عن المضاف اليه * و حد المؤكدة اسم غير حدث يجيئ مقررا لمضمون جملة * و قولنا غير حدث احتراز عن نحو رجع رجوعا انتهى حاصل ما ذكره الرضي * و في غاية التحقيق ما حاصله انهم اختلفوا فمنهم من قال لا واسطة بين المنتقلة و المؤكدة

فالمؤكدة ما تكون مقررة لمضمون جملة اسمية او فعلية و المنتقلة ما ليس كذلك • ومنهم من اثبت الواسطة بينهما فقال المنتقلة متجددة لا تقرر مضمون ما قبلها سواء كان ما قبلها مفردا او جملة اسمية او فعلية و المؤكدة تقرر مضمون جملة اسمية و الدائمة تقرر مضمون جملة فعلية انتهى • الثالث انقسامها بحسب قصدها لذاتها و التوطية بها الى قسمين مقصودة و هو الغالب و موطية و هي اسم جامد موصوف بصفة هي الحال في الحقيقة بان يكون المقصود التقييد بها لا بموصوفها فكان الاسم الجامد و طاء الطريق لما هو حال في الحقيقة نحو قوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا و نحو فتمثل لها بشرا سويا فان القرآن و البشر ذكرا لتوطية ذكر عربيا و سويا و تقول جاءني زيد رجلا محسنا • فما قيل القول بالموطية انما يحسن اذا اشترط الاشتقاق و اما اذا لم يشترط فينبغي ان يقال في جاءني زيد رجلا بهيّا انهما حالان مترادفان ليس بشيء • الرابع انقسامها بحسب الزمان الى ثلثة اقسام مقارنة و تسمى الحال المحققة ايضا و هو الغالب نحو هذا بعلي شيخا و مقدرة و هي المستقبلة نحو فادخلوها خالدين اي مقدرين الخلود و نحو بشرناه باسحاق نبيا اي مقدرا نبوته و محكية و هي الماضية نحو جاء زيدا مس راكبا • الخامس انقسامها باعتبار تعددها و اتحاد ازمنتها و اختلافها الى المتوافقة و المتضادة فالمتوافقة هي الاحوال التي تتحد في الزمان و المتضادة ما ليس كذلك • السادس انقسامها باعتبار وحدة ذي الحال و تعدده الى المترادفة و المتداخلة فالمترادفة هي الاحوال التي صاحبها واحد و المتداخلة ما ليس كذلك بل يكون الحال الثانية من ضمير الحال الاولى • وفي الارشاد يجوز تعدد الحال متوافقة سواء كانت مترادفة او متداخلة وكذا متضادة مترادفة لا غير فالمتوافقة المتداخلة نحو جاءني زيد راكبا قارئا على ان يكون قارئا حالا من ضمير راكبا فان جعلت قارئا حالا من زيد يصير هذا مثالا للمتوافقة المترادفة و المتضادة المترادفة نحو رأيت زيدا راكبا ساكنا • فائدة • ان كان الحالان مختلفتين فالتفريق واجب نحو لقيته مصعدا منحدرا اي لقيته و انا مصعد و هو منحدر او بالعكس و ان كانتا متفقتين فالجمع اولى نحو لقيته راكبين او لقيت راكبا زيدا راكبا اولقيت زيدا راكبا راكبا • قال الرضي ان كانتا مختلفتين فان كان قرينة يعرف بها صاحب كلواحد منهما جاز وقوعهما كيف كانتا نحو لقيت هذا مصعدا منحدرة و ان لم تكن فالاولى ان يجعل كل حال بجنب صاحبه نحو لقيت منحدرا زيدا مصعدا و يجوز على ضعف ان يجعل حال المفعول بجنبه و يؤخر حال الفاعل كذا في العباب • فائدة • يجتمع الحال و التمييز في خمسة امور الاول الاسمية و الثاني التنكير و الثالث كونهما فضلة و الرابع كونهما رافعين للابهام و الخامس كونهما منصوبين و يفترقان في سبعة امور الاول ان الحال قد تكون جملة و ظرفا وجارا و مجرورا و التمييز لا يكون الا اسما و الثاني ان الحال قد يتوقف معنى الكلام عليها نحو ولا تقربوا الصلوة و انتم سكارى بخلاف التمييز الثالث ان الحال مبينة للهيئات و التمييز مبين للذوات الرابع ان الحال قد تتعدد بخلاف التمييز الخامس ان الحال تتقدم على عاملها اذا كان فعلا متصرفا او وصفا يشبهه بخلاف التمييز

على الصحيح السادس ان الحال تؤكد لعاملها بخلاف التمييز السابع ان حق الحال الاشتقاق وحق التمييز الجمود وقد يتعاكسان فتقع الحال جامدة نحو هذا مالك ذهبا والتمييز مشتقا نحو لله دره فارسا وكثير منهم يتوهم ان الحال الجامدة لا تكون الا مأولة بالمشتق وليس كذلك * فمن الجوامد الموطية كما مر * و منها مايقصد به التشبيه نحو جاءني زيد اسدا اي مثل اسد * و منها الحال في نحو بعت الشاة شاة و درهما و ضابطته ان تقصد التقسيط فتجعل لكل جزء من اجزاء المتجزئ قسطا و تنصب ذلك القسط على الحال و تاتي بعده بجزء تابع بواو العطف او بحرف الجر نحو بعت البرقفيزين بدرهم كذا في الرضي و العباب * و منها المصدر المأول بالمشتق نحو اتيته ركضا اي راكضا و هو قياس عند المبرد في كل ما دل عليه الفعل و معنى الدلالة انه في المعنى من تقسيمات ذلك الفعل و انواعه نحو اتانا سرعة و رجلة خلافا لسيبويه حيث قصره على السماع و قد تكون غير مصدر على ضرب من التاويل بجعله بمعنى المشتق نحو جاء البرقفيزين و منه ما كرر للتفصيل نحو بينت حسابه با با با با اي مفصلا باعتبار ابوابه و جاء القوم ثلثة ثلثة اي مفصلين باعتبار هذا العدد و نحو دخلوا رجلا فرجلا او ثم رجلا اي مرتبين بهذا الترتيب و منه كلمته فاه الى فيّ و بايعته يدا بيد انتهى * و الحال في اصطلاح اهل المعاني هي الامر الداعي الى التكلم على وجه مخصوص اي الداعي الى ان يعتبر مع الكلام الذي يودى به اصل المعنى خصوصية ما هي المسماة بمقتضى الحال مثلا كون المخاطب منكر للحكم حال يقتضي تاكيد الحكم و التاكيد مقتضاها و في تفسير التكلم الذي هو فعل اللسان باعتبار الذي هو فعل القلب مسامحة مبالغة في التنبيه على ان التكلم على الوجه المخصوص انما يعد مقتضى الحال اذا اقترن بالقصد و الاعتبار حتى اذا اقتضى المقام للتاكيد ووقع ذلك في كلام بطريق الاتفاق لا يعد مطابقا لمقتضى الحال * و في تقييد الكلام بكونه مود يا لاصل المعنى تنبيه على ان مقتضيات الاحوال تجب ان تكون زائدة على اصل المعنى و لا يرد اقتضاء المقام التجرد عن الخصوصيات لان هذا التجرد زائد على اصل المعنى و هذا هو مختار الجمهور و اليه ذهب صاحب الاطول فقال مقتضى الحال هو الخصوصيات و الصفات القائمة بالكلام فالخصوصية من حيث انها حال الكلام و مرتبط به مطابق لها من حيث انها مقتضى الحال و المطابق و المطابَق متغايران اعتبارا على نحو مطابقة نسبة الكلام للواقع و على هذا النحو قولهم علم المعاني علم يعرف به احوال اللفظ العربي التي بها يطابق اللفظ مقتضى الحال اي يطابق صفة اللفظ مقتضى الحال و هذا هو المطابق بعبارات القوم حيث يجعلون الحذف و الذكر الى غير ذلك معللة بالاحوال و لذا يقول السكاكي الحالة المقتضية للذكر و الحذف و التاكيد الى غير ذلك فيكون الحال هي الخصوصية و هو الاليق بالاعتبار لان الحال عند التحقيق لا تقتضي الا الخصوصيات دون الكلام المشتمل عليها كما ذهب اليه المحقق التفتازاني حيث قال في شرح المفتاح الحال هو الامر الداعي الى كلام

مكيف بكيفية مخصوصة مناسبة و قال في المطول مقتضى الحال عند التحقيق هو الكلام المكيف بكيفية مخصوصة و مقصوده ارادة المحافظة على ظاهر قولهم هذا الكلام مطابق لمقتضى الحال فوقع في الحكم بان مقتضى الحال هو الكلام الكلي و المطابق هو الكلام الجزئي للكلي على عكس اعتبار المنطقيين من مطابقة الكلي للجزئي فعدل عماهو ظاهر المنقول و عما هو المعقول و ارتكب التكلف المذكور ۔ فائدة ۔ قال المحقق التفتازاني الحال و المقام متقاربان بالمفهوم و التغاير بينهما بالاعتبار فان الامر الداعي مقام باعتبار توهم كونه محلا نورود الكلام فيه على خصوصية و حال باعتبار توهم كونه زمانا له و ايضا المقام يعتبر اضافته في اكثر الاحوال الى المقتضي بالفتح اضافة لامية فيقال مقام التاكيد و الاطلاق و الحذف و الاثبات و الحال الى المقتضي بالكسر اضافة بيانية فيقال حال الانكار وحال خلو الذهن وغير ذلك ثم تخصيص الامر الداعي باطلاق المقام عليه دون المحل والمكان و الموضع اما باعتبار ان المقام من قيام السوق بمعنى رواجه فذلك الامر الداعي مقام التاكيد مثلا اى محل رواجه اولانه كان من عادتهم القيام في تناشد الاشعار و امثاله فاطلق المقام على الامر الداعي لانهم يلاحظونه في محل قيامهم ۔ و قال صاحب الاطول الظاهر انهما مترادفان اذ وجه التسمية لا يكون داخلا في مفهوم اللفظ حتى يحكم بتعدد المفهوم بالاعتبار و لذا حكمنا بالترادف و ههنا ابحاث تطلب من الاطول و المطول و حواشيه ۔

الحالية فرقة من المتصوفة المبطلة ميگويند كه رقص و سماع و دست زدن و چرخ زدن و سرود شنيدن حلال است و باين افعال حالتي مي‌آرند كه بيهوش شوند و مريدان ايشان گويند كه شيخ تصرف كرده حال آورده و مذهب ايشان عين ضلالت و بطالت است و بدعت و مخالف سنت كذا في توضيح المذاهب ۔

الحائل نزد بعضي شعراي عجم اسم دخيل است و يجيئ في فصل اللام من باب الدال ۔

الحوالة بالفتح لغةً النقل في المغرب احلت زيدا بما كان له علي على رجل فالمتكلم و هوالمديون محيل و زيد و هو الدائن محال ومحتال و المال محال به و محتال به و الرجل و هو الذي يقبل الحوالة محال عليه و محتال عليه و تسمية المحتال محتالا له باللام لغو لعدم الحاجة الى الصلة ۔ و في التاج المحتال في الفقه اذا وصل باللام فهو الداين و اذا وصل بعلى فهو من يقبل الحوالة و اذا وصل بالباء فهو المال فالظاهر ان الموصولة باللام اسم مفعول اي من يقبل الحوالة و القابل هو المحتال عليه فلا لغو و شرعا اثبات دين آلاخر على آخر مع عدم بقاء الدين على المحيل بعده اي بعد اثبات الدين و المراد بقولهم لآخر المحتال و على آخر المحتال عليه و قولهم اثبات دين اي و لو حكما في ضمن عقد اولا فدخل في الحد حوالة دراهم الوديعة و خرج عنه الكفالة على المذهب الاصح و كذا دخل فيه الحوالة التي لا يكون فيها على المحيل دين فان المحتال عليه اذا قبل الحوالة يثبت في ذمته للمحتال و لذا عدل عن تعريف

المشايخ بانها نقل الدين من ذمة الى ذمة اذ يخرج عنه هذه الحوالة المذكورة و لا يخرج عنه الحوالة على المديون ولا يدخل فيه اثبات الثمن للبائع على المشتري و القرض للمقرض على المستقرض و نحوهما لان في الاول اثبات دين للمحتال على المحتال عليه و في الثاني ليس كذلك و لذا قلنا ان المراد بقولهم على آخر المحتال عليه و احترز بهذا عن الكفالة على القولين الراجح و المرجوح • و قولهم مع عدم بقاء الدين الخ تاكيد لرد ما قال بعض المشايخ ان الدين باق في ذمة المحيل فان الحوالة اثبات المطالبة ثم هذ الحد رسمي فان الحد هو العقد المخصوص فلا دور في ذكر لفظ المحيل هكذا يستفاد من شروح مختصر الوقاية و من جامع الرموز و البرجندي وشرح ابى المكارم • و في الغرر و شرحه الدرر المديون محيل و الدائن محتال و محتال له و محال له يطلق على الدائن هذه الالفاظ الثلثة في الاصطلاح و من يقبل الحوالة محتال عليه محال عليه •

الاحالة عند الحكماء عبارة عن تغيير الشيئ في الكيفيات كالتسخين و التبريد و يلزمها الاستحالة كالتسخن و التبرد و قد يقال على ما يعم ذلك و تغيير صورة الشيئ اي حقيقته و جوهره المسمى بالتكوين و الافساد و يلزمها الكون و الفساد و هذا المعنى هو المراد بالاحالة الواقعة في تعريف الغاذية كذا في شرح حكمة العين في مبحث النفس النباتية •

الاستحالة عند الحكماء هي الحركة الكيفية و هي الانتقال من كيفية الى كيفية اخرى تدريجا و هذا اولى مما قيل من انها انتقال الجسم من كيفية الى كيفية اخرى على التدريج لانه كما ينتقل الجسم من كيفية الى كيفية كذلك الهيولى و الصورة ايضا قد ينتقلان من كيفية الى كيفية • ثم الاستحالة لا تقع في الكيفيات بل انما تقع فيما يقبل الاشتداد و الضعف كالتسخن و التبرد العارضين للماء مثلا فلابد في الاستحالة من امرين الانتقال من كيفية الى كيفية و كون ذلك الانتقال تدريجا لادفعا • و من الناس من انكر الاستحالة فالحار عنده لا يصير باردا و البارد لا يصير حارا و زعم ان ذلك الانتقال كمون و استتار لاجزاء كانت متصفة بالصفة الاولى كالبرودة و بروز اي ظهور لاجزاء كانت متصفة بالصفة الاخرى كالحرارة و هما موجود ان في ذلك الجسم دائما الا ان ما يبرز منها اي من تلك الاجزاء يحس بها و بكيفيتها و ما كمن لا يحس بها وبكيفيتها فاصحاب الكمون و البروز زعموا ان الاجسام لا يوجد فيها ماهو بسيط صرف بل كل جسم فانه محيط من جميع الطبائع المختلفة لكنه يسمى باسم الغالب الظاهر فاذا لقيه ما يكون الغالب عليه من جنس ما كان مغلوبا فيه يبرز ذلك المغلوب من الكمون و يحاول مقاومة الغالب حتى يظهر و توسلوا بذلك الى انكار الاستحالة و انكار الكون و الفساد • و ذهب جماعة من القائلين بالخليط الى ان الحار مثلا اذا صار باردا فقد فارقته الاجزاء الحارة • و منهم من قال ان الجسم انما يصير حارا بدخول اجزاء نارية فيه من خارج و منهم من قال تنقلب اجزاؤه اولا نارا و تخلط بالاجزاء المائية فهذه الطائفة معترفون با لكون

و الفساد دون الاستحالة و هذه الاقوال باطلة • ثم الاستحالة كما تطلق على ما مر اي على التغير في الكيفيات كذلك تطلق على الكون و الفساد كما في بحر الجواهر و كذلك تطلق على التغير التدريجي في العرض كما وقع في بعض حواشي شرح الطوالع فهذ المعنى اعم من الاول لكون العرض اعم من الكيف و مباين من الثاني لاشتراط التدريج فيه وعدمه في المعنى الثاني و كذ المعنى الاول مباين من الثاني •

التحويل عند المحدثين هو الانتقال من اسناد الى اسناد آخر قالوا اذا كان للحديث اسنادان او اكثر كتب عند الانتقال من اسناد الى اسناد آخر ح مفردة مهملة اشارة الى التحويل من احدهما الى آخر و هو الاصح و قال ابن الصلاح لم يأتنا ممن يعتمد بيانه غير اني و جدت بخط الحفاظ في مكانها صح و هو مشعر بانه رمز الى صح لئلا يتوهم سقوط اسناد حديث هذا الاسناد من الكتابة و هذا اسناد حديث آخر لئلا يركب الاسنادان اسنادا واحدا وقيل هي لمجرد الحيلولة كناية من الحائل فلا يتلفظ بشيئ و حكي عن المغاربة انهم يقولون عنده الحديث هكذا يفهم من خلاصة الخلاصة و الارشاد الساري شرح البخاري • و عند المنجمين انتقال اي توجه الكوكب من آخر برج الى اول برج آخر كانتقال الشمس من الدرجة الاخيرة من الحوت الى الدرجة الاولى من الحمل و يسمى بالطول ايضا • و البعض على ان نقل الكواكب من موضع الى موضع آخر مطلقا اي سواء كان من برج الى برج آخر اولا يسمى تحويلا على ما ذكره عبد العلي البرجندي في شرح زيج الغ بيكي في باب معرفة الاتصالات • و تحويل القمر يسمى انتقالا قالوا تحويلات القمر تسمى انتقالات • و عند المحاسبين صرف الكسر من مخرج الى مخرج آخر اي تغيير نوع من الكسر الى نوع آخر اعني ان التحويل عبارة عن تغيير المنسوب اليه الى عدد اذا اخذ ذلك الكسر منه انتسب منه نسبة تعد من الصنف الاول و طريقه ان يضرب عدد الكسر في المخرج المحول اليه و يقسم الحاصل على مخرجه اي مخرج ذلك الكسر المحول فالخارج هو الكسر المطلوب من المخرج المحول اليه فاذا قيل النصف كم سدسا يعني اردت تحويل النصف الى الاسداس فاضرب صورة النصف اي الواحد في الستة التي هي مخرج السدس فيحصل ستة ثم اقسم الستة على الاثنين الذي هو مخرج النصف فيخرج الثلثة بعد العمل و هو ثلثة اسداس هكذا في شرح خلاصة الحساب •

فصل الميم * الحجم بالفتح و سكون الجيم هو مقدار الجسم كما في كنز اللغات و في شرح الاشارات الحجم يطلق على ماله مقدار ما سواء كان جسما اولا اذ الجسم لا يطلق الاعلى المتصل في الجهات الثلث اي الطول و العرض و العمق •

الاستحذام بالذال المعجمة هو الاستخدام و يجيئ في فصل الميم من باب الخاء المعجمة •

الحرمة بالضم و سكون الراء في الشرع هو الحكم بطلب ترك فعل ينتهض فعله سببا للعقاب و يسمى بالتحريم ايضا و ذلك الفعل يسمى حراما و محظورا قالوا الحرمة و التحريم متحدان ذاتا و مختلفان اعتبارا

و ستعرف في لفظ الحكم ۔ فالطلب احتراز عن غير الطلب و بقيد ترك فعل خرج الواجب و المندوب و بقولنا ينتهض فعله الخ خرج المكروه وفي قولنا سببا للعقاب اشارة الى انه يجوز العفو على الفعل وقيد الحيثية معتبر اي ينتهض فعله سببا للعقاب من حيث هو فعل فخرج المباح المستلزم فعله ترك واجب كالاشتغال بالاكل و الشرب وقت الصلوة الى ان فاتت فان فعل مثل هذا المباح ليس سببا للعقاب من حيث انه فعل مباح بل من جهة انه مستلزم لترك واجب ۔ ان قيل يخرج من الحد المحظور المخير وهو ان يكون المحرم واحدا لا بعينه من امور متعددة كما اذا قال الشارع هذا حرام اوهذا فلاينتهض فعل البعض و ترك البعض سببا للعقاب بل يكون فعل الجميع سببا له فاختص الحد بالمحظور المعين ۔ قلت المراد بانتهاض فعله سببا للعقاب هو الانتهاض بوجه ما وهو في المحظور المخير ان يفعل جميع الامور و لهذا قيل الحرام ماينتهض فعله سببا للذم شرعا بوجه ما من حيث هو فعل له ۔ فالقيد الاول احتراز عن الواجب والمندوب و المكروه و المباح والثاني اي قوله بوجه ما ليشتمل المحظور المخير وقيد الحيثية للاحتراز عن المباح المستلزم فعله ترك واجب ۔ اعلم ان اباحنيفة و ابا يوسف رحمهما الله لم يقولا باطلاق الحرام على ماثبت حرمته بدليل قطعي او ظني و محمد رحمه الله يقول ان ما ثبت حرمته بدليل قطعي فهو حرام ويعرف الحرام بما كان تركه اولى من فعله مع منع الفعل و ثبت ذلك بدليل قطعي فان ثبت بدليل ظني يسمى مكروها كراهة التحريم و يجيئ في لفظ الحكم ۔ ثم الحرام عند المعتزلة فيما تدرك جهة قبحه بالعقل هو ما اشتمل على مفسدة و يجيئ في لفظ الحسن في فصل النون * التقسيم * الحرام قد يكون حراما لعينه و قد يكون حراما لغيره توضيحه انه قد يضاف الحل و الحرمة الى الاعيان كحرمة الميتة و الخمر و الامهات و نحو ذلك وكثير من المحققين على انه مجاز من باب اطلاق اسم المحل على الحال او هو مبني على حذف المضاف اي حرم اكل الميتة و شرب الخمر و نكاح الامهات لدلالة العقل على الحذف ۔ و ذهب بعضهم الى انه حقيقة لوجهين احدهما ان الحرمة معناها المنع و منه حرم مكة و حريم البئر فمعنى حرمة الفعل كونه ممنوعا بمعنى ان المكلف منع من اكتسابه و تحصيله و معنى حرمة العين انها منعت من العبد تصرفا فيها فحرمة الفعل من قبيل منع الرجل عن الشيئ كما يقال للغلام لاتشرب هذا الماء و معنى حرمة العين منع الشيئ عن الرجل بان يصب الماء مثلا و هو اوكد و ثانيهما ان معنى حرمة العين خروجها عن ان يكون محلا شرعا كما ان معنى حرمة الفعل خروجه عن الاعتبار شرعا فالخروج عن الاعتبار متحقق فيهما فلايكون مجازا و خروج العين عن ان يكون محلا للفعل يستلزم منع الفعل بطريق اوكد و الزم بحيث لايبقى احتمال الفعل اصلا فنفي الفعل فيه و انكان طبعا اقوى من نفيه اذا كان مقصودا ۔ و لما لاح على هذا الكلام اثر الضعف بناء على ان الحرمة في الشرع قد نقلت عن معناه اللغوي الى كون الفعل ممنوعا عنه شرعا وكونه بحيث يعاقب فاعله وكان مع ذلك اضافة الحرمة الى بعض الاعيان مستحسنة

جدا كحرمة الميتة والخمر دون البعض كحرمة خبز الغير سلك صدر الشريعة في ذلك طريقة متوسطة وهو ان الفعل الحرام نوعان احدهما ما يكون منشأ حرمته عين ذلك المحل كحرمة اكل الميتة وشرب الخمر ويسمى حراما لعينه و الثاني ما يكون منشاء الحرمة غير ذلك المحل كحرمة اكل مال الغير فانها ليست لنفس ذلك المال بل لكونه ملك الغير فالاكل ممنوع لكن المحل قابل للاكل في الجملة بان يأ كله مالكه بخلاف الاولى فان المحل قد خرج عن قابلية الفعل ولزم من ذلك عدم الفعل ضرورة عدم محله ففي الحرام لعينه المحل اصل والفعل تبع بمعنى ان المحل قد اخرج اولا من قبول الفعل و منع ثم صار الفعل ممنوعا و مخرجا عن الاعتبار فحسن نسبة الحرمة واضافتها الى المحل دلالة على انه غير صالح للفعل شرعا حتى كانه الحرام لنفسه ولا يكون ذلك من اطلاق المحل و ارادة الفعل الحال فيه بان يراد بالميتة اكلها لما في ذلك من فوات الدلالة على خروج المحل عن صلاحية الفعل بخلاف الحرام لغيره فانه اذا اضيفت الحرمة فيه الى المحل يكون على حذف المضاف او اطلاق المحل على الحال فاذا قلنا الميتة حرام فمعناه ان الميتة منشأ لحرمة اكلها و اذا قلنا خبز الغير حرام فمعناه ان اكله حرام اما مجازا او على حذف المضاف • وذكر في الاسرار ان الحل والحرمة صفتا فعل لا صفتا محل الفعل لكن متى اثبت الحل او الحرمة لمعنى العين اضيف اليها لانها سببه كما يقال جرى النهر لانه سبيل الجريان و طريق يجرى الماء فيه فيقال حرمت الميتة لانها حرمت لمعنى فيها ولا يقال حرمت شاة الغير لان الحرمة هناك لاحترام الملك كذا في التلويح •

التحريمة هي في اللغة جعل الشيء محرما سميت في الشرع التكبيرة الاولى في الصلوة لانها تحرم الاشياء المباحة قبل الشروع في الصلوة • فالتاء فيها للوحدة وقيل للنقل من الوصفية الى الاسمية وقيل للمبالغة كما في العلامة والاول اظهر كذا في البرجندي في فصل صفة الصلوة •

الاحرام بكسر الهمزة لغةً المنع وشرعا تحريم اشياء و ايجاب اشياء عند قصد الحج كذا في جامع الرموز • وفي البرجندي المذهب عند الحنفية ان الاحرام عبارة عن نية الحج مع لفظ التلبية و القاصد للاحرام يسمى محرما انتهى • والاحرام عند الصوفية عبارة عن ترك شهوة المخلوقات والخروج عن الاحرام عندهم عبارة عن التوسع للخلق والنزول اليهم بعد العندية في مقعد الصدق وقد سبق في لفظ الحج في فصل الجيم •

المحرم بضم الميم وكسر الراء قاصد الاحرام وبفتح الميم وفتح الراء من لا يجوز نكاحه كما في الصراح • وفي جامع الرموز في كتاب الحج المحرم للمرأة هو الذي حرم عليه نكاحها على التابيد بقرابة او رضاع او مصاهرة كذا في المشاهير من الكتب وهذا وان كان مخرجا لاخت الزوجة وعمتها وخالتها فان حرمتها مقيدة بالنكاح وليست مؤبدة وكذا لزوج الملاعنة فان حرمته ليست باحدى الجهات الثلث

لكنه مخرج للزوج ايضا فلو عرف المحرم بما حل الوطي وحرم النكاح ابدا لدخل فيه الزوج انتهى يعني ان المحرم بفتح الميم و فتح الراء يطلق في العرف على كل من تجوز الخلوة معه و يجوز التبرز بمحال الزينة عنده فيشمل الزوج وكل من يحرم نكاحه على التابيد فاذا عرفت هذا فتعريف القوم على ما في المشاهير غير جامع للزوج فلو عرف بالذي حل الوطي او حرم النكاح له ابدا لدخل الزوج ايضا اما ههنا فلا يحتاج اليه لان المصنف قال الزوج و المحرم للمرأة الخ اقول انما نشأ هذا بقرأة فتح الميم و الراء و لو قرئ على صيغة اسم المفعول من التحريم لايحتاج الى هذه التكلفات كما لا يخفى •

الحازمية بالزاء المعجمة فرقة من الخوارج اصحاب حازم بن عاصم وافقو الشيعة • و يحكى عنهم انهم متوقفون في علي كرم الله وجهه و لايصرحون بالتبرء على غيره كذا في شرح المواقف •

الحكمة بالكسر في الاصل هي اتقان الفعل و القول و احكامهما و في اصطلاح العلماء تطلق على معان • منها علم الحكمة و قد سبق في المقدمة مع بيان الحكمة العملية من الحكمة الخلقية و الحكمة المنزلية و الحكمة السياسية و المدنية و بيان الحكمة النظرية • و منها معرفة الحق لذاته و الخير لاجل العمل به وهو التكاليف الشرعية هكذا في التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى ذلك بما او حى اليك ربك من الحكمة في سورة بني اسرائيل • ويقرب منه ما ذكر اهل السلوك من ان الحكمة معرفة آفات النفس و الشيطان و الرياضات كما مر في المقدمة في تعريف علم السلوك و الحكمة بهذا المعنى اخص من علم الحكمة لانها من انواعه كما لا يخفى • و منها هيئة للقوة العقلية العملية متوسطة بين الجربزة و هي هيئة تصدر بها الافعال بالمكر و الحيلة من غير اتصاف و بين البلاهة و هي الحمق و الحكمة بهذا المعنى احد اجزاء العدالة المقابلة للجور كما يجيئ في لفظ الخلق في فصل القاف من باب الخاء المعجمة • وظن البعض انها هي الحكمة العملية و هذا باطل اذ هي ملكة تصدر عنها افعال متوسطة بين الجربزة و الغباوة و الحكمة العملية هي العلم بالامور المخصوصة و الفرق بين الملكة و العلم ظاهر و كذا هي مغايرة لعلم الحكمة اذ هي العلم بالاشياء مطلقا سواء كانت مستندة الى قدرتنا او لا كذا في شرح المواقف في خاتمة مبحث القدرة • و منها الحجة القطعية المفيدة للاعتقاد دون الظن و الا قناع الكامل قال الله تعالى و من يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا و قال ادع الى سبيل ربك بالحكمة الآية كذا في التفسير الكبير في تفسير هذه الآية في آخر سورة النحل و حاصل هذا ان الحكمة تطلق على البرهان ايضا و يؤيده ما وقع في شرح المطالع ان صاحب البرهان يسمى حكيما• ومنها فائدة و مصلحة تترتب على الفعل من غير ان تكون باعثة للفاعل على الفعل و تسمى بالغاية ايضا كما يجيئ في فصل الياء من باب الغين المعجمة • و الحكمة المسكوت عنها نزد صوفيه اسراريست كه بالهيچكس نتوان گفت و الحكمة المجهولة نزد شان آنست كه پوشيده است بغير حكمت چانكه ايلام بعضي عباد

و عيش بعضي و موت اطفال و حيات پيران و خلود درجنت و نار كذا نقل عن الشيخ عبدالرزاق الكاشي •

الحكيم يطلق على صاحب علم الحكمة و على صاحب الهيئة المذكورة و على صاحب الحجة القطعية المسماة بالبرهان• و جمع الحكيم الحكماء • اعلم ان السعادة العظمى و المرتبة العليا للنفس الناطقة هي معرفة الصانع تعالى بماله من صفات الكمال و التنزه عن النقصان و بما صدر عنه من الآثار والافعال في النشأة والآخرة • و الطريق الى هذه المعرفة من وجهين الاول طريقة اهل النظر و الاستدلال و سالكوها ان اتبعوا ملة من ملل الانبياء عليهم الصلوة و السلام فهم المتكلمون و الا فهم الحكماء المشائيون لقبوا بذلك لانهم كانوا مشائين في ركاب افلاطون متعلمين منه العلم و الحكمة بطريق المباحثة و الثاني طريقة اهل الرياضة و المجاهدة و سالكوها ان و افقوا في رياضتهم الشريعة فهم الصوفية المتشرعون و الا فهم الحكماء الاشراقيون لقبوا بذلك لانهم هم الذين اشرقت بواطنهم الصافية بالرياضة و المجاهدة من باطن افلاطون حاضرين في مجلسه او غائبين عن مجلسه و متوجهين الى باطنه الصافي المتحلي بالعلوم و المعارف مستفيدين منه بالتوجه الى باطنه لا بالمباحثة و المناظرة فلكل طريقة طائفتان • و حاصل الطريقة الاولى الاستكمال بالقوة النظرية و الترقي في مراتبها و الغاية من تلك المراتب هي العقل المستفاد • و محصول الطريقة الثانية الاستكمال بالقوة العملية و الترقي في درجاتها و في الدرجة الثالثة من هذه القوة تفيض على النفس صور المعلومات على سبيل المشاهدة كما في العقل المستفاد بل هذه الدرجة اكمل و اقوى منه لان الحاصل في المستفاد لا يخلو عن الشبهات الوهمية كما يجيئ تحقيقه في بابه هكذا في حواشي شرح المطالع في الخطبة • و في شرح اشراق الحكمة مراتب الحكماء عشر احدها حكيم الهي متوغل في التأله عديم البحث و هذا كاكثر الانبياء و الاولياء من مشايخ التصوف كابي يزيد البسطامي و سهل بن عبد الله ونحوهما من ارباب الذوق دون البحث الحكمي و ثانيتها حكيم بحاث عديم التأله متوغل في البحث و هذه المرتبة عكس المرتبة الاولى و هو من المتقدمين كاكثر المشائين و من المتاخرين كالشيخين الفار ابي و ابي علي و اتباعهما و ثالثتها حكيم الهي متوغل في البحث و التأله و هذه الطبقة اعز من الكبريت الاحمر و لا يعرف احد من المتقدمين موصوفا بهذه الصفة لانهم و ان كانو متوغلين في التأله لم يكونوا متوغلين في البحث الا ان يراد بتوغلهم فيه معرفة الاصول و القواعد بالبرهان من غير بسط الفروع و تفصيل المجمل و تمييز العلوم بعضها من بعض مع التنقيح و التهذيب لان هذا ما تم الا باجتهاد ارسطو و رابعتها و خامستها حكيم الهي متوغل في التأله متوسط في البحث او ضعيف و سادستها و سابعتها حكيم متوغل في البحث متوسط في التأله او ضعيف و ثامنتها طالب للتأله و البحث و تاسعتهما طالب للتأله فحسب و عاشرتها طالب البحث فحسب • فائدة • ان اتفق في وقت متوغل في التأله و البحث فله الرياسة اي رياسة

العالم العنصري لكماله في الحكمتين و هو خليفة الله لانه اقرب الخلق منه تعالى و ان لم يتفق فالمتوغل في التأله المتوسط في البحث و ان لم يتفق فالمتوغل في التاله عديم البحث و لا يمكن خلو الارض عن مثله ابدا بخلاف الاولين فانه يجوز خلو الارض عنهما لندرتهما ۰ و لا رياسة في الارض للباحث المتوغل في البحث فقط اذ لابد في الخلافة من التلقي من الباري و العقول و ليس المراد بالرياسة التغلب بل استحقاق الامامة فقد يكون الامام المتأله مستوليا ظاهرا كساهر الانبياء ذوى الشوكة و بعض الملوك الحكماء كاسكندر و افريدون و كيومرث و قد يكون خفيا و هو الذي سماه الكافة القطب فله الرياسة و انكان في غاية الخمول كسائر متألهي الحكماء و الصوفية المشهورين او الخاملين و المتأله الخفي يسمى قطبا و في كل عصر و زمان يكون منهم جماعة الا ان الاتم كمالا يكون واحدا كما في الاخبار النبوية ۰ و اذا كانت السياسة بيد المتأله كان الزمان نوريا لتمكنه من نشر العلم و الحكمة و العدل و نحوها كزمان الانبياء عليهم الصلوة و السلام و اذا خلا الزمان عن تدبير الهي سن على السنة انبيائه و حكمائه كانت الظلمات غالبة كزمان الفترات و بعد عهد النبوات كزماننا هذا ۰ و اجود الطلبة طالب التأله و البحث ثم طالب التأله ثم طالب البحث انتهى ما في شرح اشراق الحكمة ۰

الحكم بالضم و سكون الكاف يطلق بالاشتراك او الحقيقة و المجاز على معان منها اسناد امر الى آخر ايجابا او سلبا و هذا المعنى عرفي وحاصله ان الحكم نفس النسبة الخبرية التي ادراكها تصديق ايجابية كانت او سلبية و قد يعبر عن هذا المعنى بوقوع النسبة و لا وقوعها و قد يعبر عنه بقولنا ان النسبة واقعة او ليست بواقعة و هذا المعنى من المعلومات فليس بتصور و لا تصديق لانهما نوعان مندرجان تحت العلم فالاسناد بمعنى مطلق النسبة و الايجاب الوقوع و السلب اللا وقوع و احترز بهما عما سوى النسبة الخبرية و توضيحه انه قد حقق ان الواقع بين زيد و القائم هو الوقوع نفسه او اللاوقوع كذلك و ليس هناك نسبة اخرى مورد الايجاب و السلب و انه قد يتصور هذه النسبة في نفسها من غير اعتبار حصولها او لا حصولها في نفس الامر بل باعتبار انها تعلق بين الطرفين تعلق الثبوت او الانتفاء و تسمى نسبة حكمية و مورد الايجاب و السلب ونسبة ثبوتية ايضا نسبة العام الى الخاص اعني الثبوت لانه المتصور اولا و قد تسمى سلبية ايضا اذا اعتبر انتفاء الثبوت و قد يتصور باعتبار حصولها او لا حصولها في نفس الامرفان تردد فهو الشك وان اذعن بحصولها او لاحصولها فهو التصديق فالنسبة الثبوتية تتعلق بها علوم ثلثة اثنان تصوريان احدهما لا يحتمل النقيض و هو تصورها في نفسها من غير اعتبار حصولها و لا حصولها و ثانيهما يحتمله و الثالث تصديقي فقد ظهر ان المعنى المذكور للحكم ليس امرا مغايرا للوقوع و اللاوقوع ۰ و ان معنى قولنا نسبة امر بامر و اسناد امر الى امر تعلق امر بامر وقوعا كان اولا وقوعا ان كان الايجاب و السلب بمعنى الوقوع و اللاوقوع وان اريد بالايجاب والسلب ادراك ان النسبة واقعة او ليست

بواقعة فمعناه تعلق امر بامر سواء كان موردا للايجاب او موردا للسلب فان الايجاب و السلب يطلق على كلا هذين المعنيين كما صرح بذلك المحقق التفتازاني في حاشية العضدي • و ان معنى قولنا ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة ادراك ان النسبة الثبوتية واقعة في نفس الامر او ليست بواقعة فيهما • ثم هذا التقرير على مذهب من يقول ان الحكم ليس من مقولة الفعل و اما من يقول بان الحكم من مقولة الفعل كالامام الرازي و المتاخرين من المنطقيين فالمناسب عندهم في تفسير الحكم باسناد امر الى آخر ايجابا او سلبا ان يقال ان الاسناد لغةً بمعنى تكيه دادن چيزي بچيزي و في العرف ضم امر الى آخر بحيث يفيد فائدة تامة و قد يطلق بمعنى مطلق النسبة فعلى الاول قولنا ايجابا او سلبا بيان لنوعه و على الثاني يفيد لاخراج ما سوى النسبة الخبرية و الايجاب لازم كردن و السلب ربودن كما في الصراح • و بالجملة فالمناسب على هذا ان يفسر الاسناد و الايجاب و السلب بمعان منبئة عن كون الحكم فعلا و لا يراد بالضم و بالنسبة التعلق بين الطرفين و بالايجاب والسلب الوقوع و اللاوقوع اذلوا ريد ذلك لم يبق الحكم فعلا و على هذ القياس قولنا الحكم هو الايجاب و السلب او الايقاع و الانتزاع او النفي و الاثبات فانها مفسرة بالمعاني اللغوية المنبئة عن كون الحكم فعلا فالحكم على هذا اما جزء من التصديق كما ذهب اليه الامام او شرط له كما هو مذهب المتأخرين من المنطقيين و يجيء في لفظ التصديق في فصل القاف من باب الصاد زيادة تحقيق لهذا • و منها نفس النسبة الحكمية على ما صرح به الچلپي في حاشية الخيالي بعد التصريح بالمعنى الاول و هذ المعنى انما يكون مغايرا للاول عند المتأخرين الذاهبين الى ان اجزاء القضية اربعة المحكوم عليه و به و نسبة تقييدية مسماة بالنسبة الحكمية و وقوع تلك النسبة اولا وقوعها الذي ادراكه هو المسمى بالتصديق و اما عند المتقدمين الذاهبين الى ان اجزاء القضية ثلثة المحكوم عليه و به و النسبة التامة الخبرية التي ادراكها تصديق فلا يكون مغايرا للمعنى الاول لما عرفت من ان النسبة الحكمية ليست امرا مغايرا للنسبة الخبرية • و منها ادراك تلك النسبة الحكمية • و منها ادراك و قوع النسبة اولا وقوعها المسمى بالتصديق و هذا مصطلح المنطقيين و الحكماء و قد صرح بكلا هذين المعنيين الچلپي ايضا في حاشية الخيالي و التغاير بين هذين المعنيين ايضا انما يتصور على مذهب المتأخرين قالوا الفرق بين ادراك النسبة الحكمية و ادراك وقوعها اولا وقوعها المسمى بالحكم هو انه ربما يحصل ادراك النسبة الحكمية بدون الحكم فان المتشكك في النسبة الحكمية متردد بين وقوعها ولا وقوعها فقد حصل له ادراك النسبة قطعا ولم يحصل له ادراك الوقوع واللاوقوع المسمى بالحكم فهما متغايران قطعا • واجيب بان التردد لا يتقوم حقيقة مالم يتعلق بالوقوع او اللاوقوع فالمدرك في الصورتين واحد والتفاوت في الادراك بانه اذعاني او ترددي و بالجملة فيتعلق بهذا المدرك علمان علم تصوري من حيث انه نسبة بينهما و علم تصديقي باعتبار مطابقته للنسبة التي بينهما في نفس الامر و عدم مطابقته اياها على ما مرت الاشارة

اليه في المعنى الاول و اما على مذهب القدماء فلا فرق بين العبارتين الا بالتعبير فمعنى قولنا ادراك النسبة و ادراك الوقوع و اللاوقوع على مذهبهم واحد اذ ليس لنا نسبة سوى الوقوع و اللاوقوع وهي النسبة التامة الخبرية و اما النسبة التقييدية الحكمية المغايرة لها فمما لا ثبوت له كما عرفت فعلى هذا اضافة الوقوع و اللاوقوع الى النسبة بيانية لكن هذا الادراك نوعان اذعاني و هو المسمى عندهم بالحكم المرادف للتصديق و غير اذعاني و تسميته بالحكم عندهم محتمل غير معلوم و يؤيد هذا ما ذكر السيد السند و المولوي عبد الحكيم في حواشي شرح الشمسية و حاصله ان معنى قولنا ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها ليس ان يدرك معنى الوقوع او اللاوقوع مضافا الى النسبة فان ادراكهما بهذ المعنى ليس حكما بل هو ادراك مركب تقييدي من قبيل الاضافة بل معناه ان يدرك ان النسبة واقعة و يسمى هذا الادراك حكما ايجابيا او ان يدرك ان النسبة ليست بواقعة و يسمى هذا الادراك حكما سلبيا اعني معناه ان يدرك ان النسبة المدركة بين الطرفين اي المحكوم عليه و المحكوم به واقعة بينهما في حد ذاتها مع قطع النظر عن ادراكنا اياها او ليست بواقعة كذلك و هو الاذعان بمطابقة النسبة الذهنية لما في نفس الامر او في الخارج اعني للنسبة مع قطع النظر عن ادراك المدرك بل من حيث انها مستفادة من البداهة او الحس او النظر فمآل قولنا ان النسبة واقعة او ليست بواقعة و قولنا انها مطابقة واحدة و المراد به الحالة الاجمالية التي يقال لها الاذعان و التسليم المعبر عنه بالفارسية بگرويدن لا ادراك هذه القضية فانه تصور تعلق بما يتعلق به التصديق يوجد في صورة التخييل و الوهم ضرورة ان المدرك في جانب الوهم هو الوقوع و اللاوقوع الا انها ليست على وجه الاذعان و التسليم فظهر فساد ما توهمه البعض من ان الشك و الوهم من انواع التصديق و لا التفصيل المستفاد من ظاهر اللفظ لانه خلاف الوجدان و لاستلزامه ترتب تصديقات غير متناهية فقد ظهر ان الحكم ادراك متعلق بالنسبة التامة الخبرية فانها لما كانت مشعرة بنسبة خارجية كان ادراكها على وجهين من حيث انها متعلقة بالطرفين رابطة بينهما كما في صورة الشك مثلا و من حيث انها كذلك في نفس الامر كما في صورة الاذعان و هذا هو الحكم و التصديق ٭ و انما قيل كون الحكم بمعنى ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها يشعر بان المراد بالنسبة النسبة الحكمية لا النسبة التامة الخبرية لان الحكم على تقدير كونها تامة هو ادراك نفسها ليس بشيء عند التحقيق و ان اجزاء القضية ثلثة المحكوم عليه و به و النسبة التامة الخبرية و هي نسبة واحدة هي اتحاد المحمول بالموضوع او عدم اتحاده به و هو الحق عند المحققين لا كما ذهب اليه المتأخرون من ان اجزاءها اربعة المحكوم عليه و به و النسبة الحكمية و وقوعها اولاوقوعها و ان الاختلاف بين التصور و التصديق بحسب الذات و المتعلق فان التصور لايتعلق عندهم بما يتعلق به التصديق فالتصديق عندهم ادراك متعلق بوقوع النسبة اولا وقوعها و التصور ادراك متعلق بغير ذلك و الحق عند المحققين ان التصور يتعلق بما يتعلق به التصديق ايضا فلا امتياز

بين التصور و التصديق الا بحسب الذات و اللوازم كاحتمال الصدق و الكذب دون المتعلق * و اعلم انه ذكر السيد الشريف انه يجوز ان يفسر الحكم بالتصديق فقط و ان يفسر بالتصديق و التكذيب و هذا بناء على ان اذعان ان النسبة ليست بواقعة اذعان بان النسبة السلبية واقعة فعلى هذا يجوز ان يعرف الحكم بادراك الوقوع فقط و ان يعرف بادراك الوقوع و اللاوقوع معا * التقسيم * الحكم سواء اخذ بمعنى التصديق او بمعنى النسبة الخبرية ينقسم الى شرعي و غير شرعي فالشرعي ما يؤخذ من الشرع بشرط ان لا يخالف القطعيات بالنسبة الى فهم الآخذ سواء كان مما يتوقف على الشرع بان لا يدرك لولا خطاب الشارع كوجوب الصلوة اولم يكن كوجوده تعالى وتوحيده و هو ينقسم الى ما لا يتعلق بكيفية عمل و يسمى اصليا و اعتقاديا و الى ما يتعلق بها و يسمى عمليا و فرعيا و غير الشرعي مالا يؤخذ من الشرع كالاحكام العقلية المأخوذة من مجرد العقل و الاصطلاحية المأخوذة من الاصطلاح * اكثر ما ذكرنا هو خلاصة ما ذكره المولوي عبد الحكيم في حاشية الخيالي في الخطبة و حاشية شرح الشمسية * ومنها المحكوم عليه * ومنها المحكوم به قال الچلپي في حاشية المطول في بحث التاكيد اطلاق الحكم على المحكوم به متعارف عند النحاة كاطلاقه على المحكوم عليه انتهى * و هكذا ذكر السيد الشريف في حاشية المطول * ومنها نفس القضية على ما ذكر الچلپي ايضا في حاشية الخيالي و هذا كما يطلق التصديق على القضية * ومنها القضاء كما يجيئ في لفظ الديانة في فصل النون من باب الدال المهملة و ما ذكره الغزالي حيث قال حكم است و قضا است و قدر است متوجه كردن اسباب بجانب مسببات حكم مطلق است و وي سبحانه تعالى مسبب همه اسباب است مجمل و مفصل و از حكم منشعب و متفرع ميگردد قضا و قدر پس تدبير الهي اصل وضع اسباب را تا متوجه گردد جانب مسببات حكم اوست و قائم كردن اسباب كليه و پيدا كردن آن مثل زمين و آسمان و كواكب و حركات متناسبهٔ آن و جز آن كه متغير و متبدل نميشود و منعدم نميگردد تا وقتيكه اجل آن دررسد قضا است و متوجه گردانيدن اين اسباب باحوال و حركات متناسبهٔ محدوده و مقدرهٔ محسوبه بجانب مسببات و حادث گشتن آن لحظه بلحظه قدر است پس حكم تدبير اولي كل و امر اوست كلمح البصر و قضا وضع كل مر اسباب كليهٔ دائمه را و قدر توجيه اين اسباب كليه بمسببات معدوده بعدد معين كه زياده و نقصان نگردد * ازينجا است كه هيچ چيز از قضا و قدر وي تعالى بيرون نرود و زيادت و نقصان نه پذيرد و كذا ذكر المولوي عبد الحق المحدث في ترجمة المشكوة في باب الايمان بالقدر * ومنها خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين هكذا نقل عن الاشعري و هذا المعنى مصطلحات الاصوليين و الخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير ثم نقل الى الكلام الذي يقع به التخاطب و باضافته الى الله تعالى خرج خطاب من سواه اذ لا حكم الا حكمه و وجوب طاعة النبي عليه السلام و اولي الامر و السيد انما هو بايجاب الله تعالى اياها * و المراد

بالخطاب ههنا ليس المعنى اللغوي اللهم الا ان يراد بالحكم المعنى المصدري بل المراد به المعنى المنقول من الكلام المذكور لكن لا مطلقا بل الكلام النفسي لان اللفظي ليس بحكم بل دال عليه سواء اريد بالكلام الذي يقع به التخاطب الكلام الذي من شانه التخاطب فيكون الكلام خطابا به ازليا كما هو راي الاشعري من قدم الحكم و الخطاب بناء على ازلية تعلقات الكلام و تنوعه في الازل امرا او نهيا او غير هما او اريد به معناه الظاهر المتبادر اي الكلام الذي يقع به التخاطب بالفعل و هو الكلام الذي قصد منه انهام من هو متهيئ لفهمه كما ذهب اليه ابن القطان من ان الحكم و الخطاب حادثان بناء على حدوث تعلقات الكلام و عدم تنوعه في الازل و هذا معنى ما قال ان الحكم و الخطاب حادثان بل جميع اقسام الكلام مع قدمه فهو لايسمى الكلام في الازل خطابا ● و معنى تعلقه بافعال المكلفين تعلقه بفعل من افعالهم لا بجميع افعالهم على ما يوهم اضافة الجمع من الاستغراق و الا لم يوجد حكم اصلا اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال فيشمل خواص النبي صلى الله عليه و آله و سلم ايضا كاباحة ما فوق الاربع من النساء لايقال اذا كان المراد بالخطاب الكلام النفسي ولا شك انه صفة واحدة فيتحقق خطاب واحد متعلق بجميع الافعال لا نانقول الكلام و ان كانت صفة و احدة لكن ليس خطابا الا باعتبار تعلقه و هو متعدد بحسب المتعلقات فلا يكون خطاب واحد متعلقا بالجميع و خرج بقوله المتعلق بافعال المكلفين الخطابات المتعلقة باحوال ذاته و صفاته و تنزيهاته و غير ذلك مما ليس بفعل المكلف كالقصص ● و اعترض على الحدبانه غير مانع اذ يدخل فيه القصص المبينة لافعال المكلفين و احوالهم و الاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تعالى و الله خلقكم و ما تعملون مع انها ليست احكاما ● و اجيب بان الحيثية معتبرة في الحدود فالمعنى الحكم خطاب الله متعلق بفعل المكلفين من حيث هو فعل المكلف وليس تعلق الخطاب بالافعال في صور النقض من حيث انها افعال المكلفين هذا لكن اعتبار حيثية التكليف فيما يتعلق به خطاب الاباحة بل الندب و الكراهة موضع تامل و لذ ازاد البعض في الحد قولنا بالاقتضاء او التخيير للاحتراز عن الامور المذكورة و كلمة او لتقسيم المحدود دون الحد ● و معنى الاقتضاء الطلب و هو اما طلب الفعل مع المنع عن الترك وهو الايجاب او طلب الترك مع المنع عن الفعل و هو التحريم او طلب الفعل بدون المنع عن الترك و هو الندب او طلب الترك بدون المنع عن الفعل و هو الكراهة و معنى التخيير عدم طلب الفعل و الترك و هو الاباحة ● ان قيل اذا كان الخطاب متعلقا بافعال المكلفين في الازل كما هو راي الاشعري يلزم طلب الفعل و الترك من المعدوم و هو سفه ● قلت السفه انما هو طلب الفعل او الترك عن المعدوم حال عدمه و اما طلبه منه على تقدير و جوده فلا كما اذا قدر الرجل ابنا فامره بطلب العلم حين الوجود لكن بقي انه يلزم خروج الخطاب الوضعي من الحد مع انه حكم فان الخطاب نوعان تكليفي و هو المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء و التخيير و وضعي و هو الخطاب باختصاص شيئ بشيئ و ذلك على ثلثة اقسام سببي

كالخطاب بان هذا سبب لذلك كالدلوك للصلوة و شرطي كالخطاب بان هذا شرط لذلك كالطهارة للصلوة و مانعي اي هذا مانع لذلك كالنجاسة للصلوة فاجاب البعض عنه بان خطاب الوضع ليس بحكم و ان جعلها غيرنا حكما اذ لا مشاحة في الاصطلاح و لو سلم انه حكم فلا نسلم خروجه عن الحد اذ المراد من الاقتضاء و التخيير اعم من التصريحي و الضمني و الخطاب الوضعي من قبيل الضمني اذ معنى سببية الدلوك و جوب الصلوةعند الدلوك و معنى شرطية الطهارة وجوبها في الصلوة او حرمة الصلوة بدونها و معنى ما نعية النجاسة حرمة الصلوة معها او وجوب ازالتها حالة الصلوة و كذا في جميع الاسباب و الشروط و الموانع و بعضهم زاد قيدا في التعريف ليشتمله فقال بالاقتضاء او التخيير او الوضع اي وضع الشارع و جعله * فان قلت الحكم يتناول القياس المحتمل للخطاء فكيف ينسب الى الله تعالى قلت الحاكم في المسئلة الاجتهادية هو الله تعالى الا انه لم يحكم الا بالصواب فالحكم المنسوب اليه هو الحق الذي لايحوم حوله الباطل وما وقع من الخطاء للمجتهد فليس بحكم حقيقة بل ظاهرا و هو معذور في ذلك * قال صدر الشريعة بعضهم عرف الحكم الشرعي بهذا التعريف المذكور فاذا كان هذا التعريف للحكم فمعنى الشرعي مايتوقف على الشرع فيكون قيدا مخرجا لوجوب الايمان و نحوه و اذا كان تعريفا للحكم الشرعي فمعنى الشرعي ما ورد به خطاب الشارع لاما يتوقف على الشرع و الالكان الحد اعم من المحدود لتناوله مثل و جوب الايمان و معنى الحكم في قولنا الحكم الشرعي على هذا اسناد امر الى آخر و الالزم تكرار قيد الشرعي* وقال الآمدي الحكم خطاب الشارع لفايدة شرعية قيل ان فسرالآمدي الفايدة الشرعية بمتعلق الحكم فدور و لوسلم ان لادور فلا دليل عليه في اللفظ و ان فسرها بما لا تكون حسية و لا عقلية على ما يشعر به كلامه حيث قال هذا القيد احتراز عن خطابه بما لا يفيد فايدة شرعية كالاخبار عن المحسوسات والمعقولات و رد على طرد الحد اخبار الشارع بالمغيبات كقوله تعالى و هم من بعد غلبهم سيغلبون فزيد قيد يختص به ليخرج ما اورد عليه اذ لا تحصل تلك الفايدة الا بالاطلاع على الخطاب لان فايدة الاخبار عن المغيبات قد يطلع عليها لا من خطاب الشرع اذ لكل خبر مدلول خارجي قد يعلم وقوعه بطريق آخر كالاحساس في المحسوسات و الضرورة و الاستدلال في المعقولات و الالهام مثلا في المغيبات فان للخبر لفظا و معنى ثبوتا في نفس المتكلم يدل عليه اللفظ فيرتسم في نفس السامع هو مفهوم الطرفين و الحكم و متعلقا لذلك المعنى هو النسبة المتحققة في نفس الامر بين الطرفين يشعر اللفظ بوقوعه في الخارج لكن الاشعار بوقوعه لا يستلزم وقوعه بل قد يكون واقعا فيكون الخبر صادقا و قد لا يكون فيكون كاذبا بخلاف الحكم بالمعنى المذكور فانه انشاء و الانشاء له لفظ و معنى يدل عليه لكن ليس لمعناه متعلق يقصد الاشعار و الاعلام به بل انما يقصد به الاشعار بنفس ذلك المعنى الثابت في النفس كالطلب مثلا في الانشاءات الطلبية و مثل هذا المعنى لا يعلم الا باللفظ توقيفا اي بطريق جعل السامع واقفا على ثبوته في النفس

فيختص بالخطاب الدال عليه فمثل قوله تعالى كتب عليكم الصيام ان قصد به الاعلام بنسبة واقعة سابقة كان خبرا فلا يكون حكما بالمعنى المذكور و ان قصد به الاعلام بالطلب القائم بالنفس كان انشاء فيكون حكما قيل ههنا دوران معرفة الخطاب المفيدة فائدة مختصة به موقوفة على تصور الفائدة المختصة ضرورة توقف الكلام على تصور اجزائه و هي متوقفة على الخطاب فيلزم الدور قيل جوابه ان المتوقف على الخطاب حصول الفائدة و ما توقف عليه الخطاب تصورها و حصول الشيئ غير تصوره فلا دور ‧ قيل لاحاجة الى زيادة القيد بل الحد مطرد ومنعكس لاغبار عليه و ذلك بان تفسر الفائدة الشرعية بتحصيل ما هو حصولها بخطاب الشارع دون ما هو حاصل في نفسه و لو في المستقبل و رد به خطاب الشرع ام لا لكنه يعلم بخطابه كالمغيبات فان الاخبار عنها لايحصلها بل يفيد العلم بها لكن بقي بعد شيئ و هو ان مثل قوله تعالى فنعم الماهدون و نعم العبد يدخل في الحد و ليس بحكم ‧ و منها الاثر الثابت بالشيئ كما وقع في الهداد حاشية الكافية في بحث المعرب ‧ و في العارفية حاشية شرح الوقاية في بيان الوضوء كون الحكم بمعنى الاثر الثابت بالشيئ انما هو من اوضاع الفقهاء و اصطلاحات المتأخرين انتهي ‧ وفي التوضيح يطلقون الحكم على ما ثبت بالخطاب كالوجوب و الحرمة مجازا بطريق اطلاق اسم المصدر على المفعول كالخلق على المخلوق لكن لما شاع فيه صار منقولا اصطلاحيا و هو حقيقة اصطلاحية انتهى و حاصل هذا ان الحكم عند الفقهاء هو اثر خطاب الشارع ‧ و منها الاثر المترتب على العقود و الفسوخ كملك الرقبة او المتعة او المنفعة المترتب على فعل المكلف و هو الشراء ‧ وفي التلويح في باب الحكم اطلاق الحكم في الشرع على خطاب الشارع و على الاثر المترتب على العقود و الفسوخ انما هو بطريق الاشتراك انتهى ‧ فعلم من هذا ان اطلاق الحكم على الاثر الثابت بالشيئ ليس من اوضاع الفقهاء كما ذكره صاحب العارفية اللهم الا ان يراد بالشيئ خطاب الشارع او العقود والفسوخ نعم اطلاقه بهذا المعنى شائع في عرفهم وعرف غيرهم قال المولوي عصام الدين في حاشية الفوائد الضيائية تفسير الحكم بالاثر المترتب على الشيئ مما اتى به اقوام بعد اقوام و ان لم اعثر على مأخذه في افانين الكلام انتهى ‧ و منها الخاصة كما وقع في الحاشية الهندية في بحث المعرب قال الهداد هذا من قبيل ذكر اللازم و ارادة الملزوم لان حكم الشيئ اي اثره لا يكون الا مختصابه ضرورة استحالة توارد المؤثرين على اثر واحد * تقسيم * مايطلق عليه لفظ الحكم شرعا على ما اختاره صدر الشريعة في التوضيح هو ما حاصله ان الحكم اما حكم بتعلق شيئ بشيئ اولا فان لم يكن فالحكم اما صفة لفعل المكلف او اثر له فان كان اثرا كالملك فلا بحث ههنا عنه و ان كان صفة فالمعتبر فيه اعتبارا اوليا اما المقاصد الدنيوية او الاخروية فالاول ينقسم الفعل بالنظر اليه تارة الى صحيح وباطل و فاسد و تارة الى منعقد وغير منعقد و تارة الى نافذ و غير نافذ و تارة الى لازم و غير لازم و الثاني اما اصلي او غير اصلي فالاصلي اما ان يكون الفعل اولى من الترك اوالترك اولى من الفعل

اولا يكون احدهما اولى فالاول انكان مع منع الترك بدليل قطعي ففرض او بظني فواجب والا فان كان الفعل طريقة مسلوكة في الدين فسنة و الا فندب و الثاني ان كان مع منع الفعل فحرام و الا فمكروه و الثالث مباح و غير الاصلي رخصة و انكان حكما بتعلق شيئ بشيئ فالمتعلق انكان داخلا فركن و الا فان كان مؤثرا فيه فعلة و الافان كان موصلا اليه في الجملة فسبب و الافان توقف الشيئ عليه فشرط و الا فعلامة * و انما قلنا هذا تقسيم ما يطلق عليه لفظ الحكم شرعا اذ لو اريد بالحكم خطاب الشارع او اثره لا يشمل الحكم نحو الملك لان الملک انما ثبت بفعل المكلف لا الخطاب فالمقصود ههنا بيان اقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم في الشرع فان التحقيق ان اطلاق الحكم على خطاب الشرع و على اثره و على الاثر المترتب على العقود و الفسوخ انما هوبطريق الاشتراك هكذا ذكر في التلويح في باب الحكم و مثل هذا تقسيمهم العلة الى سبعة اقسام كما يجيئ في محله * اعلم ان افعال المكلف اثناعشر قسما لان ما ياتي به المكلف ان تساوى فعله و تركه فمباح و الا فان كان فعله اولى فمع المنع عن الترك واجب و بدونه مندوب و ان كان تركه اولى فمع المنع عن الفعل بدليل قطعي حرام و بدليل ظني مكروه كراهة التحريم و بدون المنع عن الفعل مكروه كراهة التنزيه هذا على راي محمد رح و اما على رائهما فهو ان ما يكون تركه اولى من فعله فهو مع المنع عن الفعل حرام و بدونه مكروه كراهة التنزيه ان كان الى الحل اقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله لكن يثاب تاركه ادنى ثواب و مكروه كراهة التحريم ان كان الى الحرام اقرب بمعنى ان فاعله يستحق محذورا دون العقوبة بالنار ثم المراد بالواجب ما يشمل الفرض ايضا لان استعماله بهذا المعنى شائع عندهم كقولهم الزكوة واجبة و الحج واجب بخلاف اطلاق الحرام على المكروه تحريما فانه ليس بشائع والمراد بالمندوب ما يشمل السنة الغير المؤكدة والنفل و اما السنة المؤكدة فهي داخلة في الواجب على الاصح فصارت الاقسام ستة و لكل منها طرفان فعل اي الايقاع و ترک اي عدم الفعل فيصير اثنا عشر قسما هكذا في التلويح و حواشيه * خاتمة * قد عرفت ان الحكم عند الاصوليين هو نفس خطاب الله تعالى فالايجاب هونفس معنى قوله افعل و هو قائم بذاته سبحانه وليس للفعل من الايجاب المتعلق به صفة حقيقية قائمة به تسمى وجوبا فان القول لفظيا كان او نفسيا ليس لمتعلقه منه صفة حقيقية اي لا يحصل لما يتعلق به القول بسبب تعلقه به صفة موجودة لان القول يتعلق بالمعدوم كما يتعلق بالموجود فلو اقتضى تعلقه تلك الصفة لكان المعدوم متصفا بصفة حقيقية و هو اي معنى قوله افعل اذ انسب الى الحاكم تعالى لقيامه به يسمى ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم و هو الفعل لتعلقه به يسمى وجوبا فالايجاب والوجوب متحدان بالذات لانهما ذلک المعنى القائم بذاته تعالى المتعلق بالفعل مختلفان بالاعتبار لانه باعتبار القيام ايجاب و باعتبار التعلق وجوب وكذا الحال في التحريم و الحرمة و ترتب الوجوب على الايجاب بان يقال اوجب الفعل فوجب مبني على التغاير الاعتباري فلاينافي الاتحاد الذاتي وهذا كما قيل التعليم و التعلم واحد

بالذات و اثنان بالاعتبار لان شيئا واحدا و هو اسباق مّا الى اكتساب مجهول بمعلوم يسمى بالقياس الى الذي يحصل فيه تعلما و بالقياس الى الذي يحصل منه تعليما كالتحرك والتحريك فلذلك الاتحاد ترى الاصوليين يجعلون اقسام الحكم الوجوب و الحرمة تارة والايجاب والتحريم اخرى و مرة الوجوب و التحريم • قيل ماذكرتم انما يدل على ان الفعل من حيث تعلق به القول لم يتصف بصفة حقيقية يسمى وجوبا لكن لم لايجوزان يكون صفة اعتبارية هي المسماة بالوجوب اعني كونه حيث تعلق به الايجاب بل هذا هو الظاهر فيكون كل من الموجب و الواجب متصفا بما هو قائم به ولا شك ان القائم بالفعل ما ذكرناه لا نفس القول و ان كانت هناك نسبة قيام باعتبار التعلق و لوثبت ان الوجوب صفة حقيقية لتم المراد اذ ليس هناك صفة حقيقية سوى ماذكر الا ان الكلام في ذلك • و اعلم ان النزاع لفظي اذ لا شك في خطاب نفساني قائم بذاته تعالى متعلق بالفعل يسمى ايجابا مثلا و في ان الفعل بحيث يتعلق به ذلك الخطاب الا يجابي يسمى وجوبا فلفظ الوجوب ان اطلق على ذلك الخطاب من حيث تعلقه بالفعل كان الامر على ما سبق و لا يلزم المسامحة في وصف الفعل حينئذ بالوجوب و ان اطلق على كون الفعل تعلق به ذلك الخطاب لم يتحدا بالذات و تلزم المسامحة في عباراتهم حيث اطلق احدهما على الآخر هذا كله خلاصة ما فى العضدي و حواشيه •

الحاكم عند الاصوليين و الفقهاء هو الله تعالى و المحكوم عليه هو من وقع له الخطاب اى المخاطب بالفتح و هو المكلف والمحكوم به هو ما يتعلق به الخطاب و هو فعل المكلف و يسمى بالمحكوم فيه فاذا قيل الصلوة واجبة فالمحكوم عليه هو المكلف و المحكوم به هو الصلوة و هذا كما يقال حكم الامير على زيد بكذا و هذا بخلاف اصطلاح المنطقيين فانهم يطلقون المحكوم عليه و به على طرفي القضية فالمحكوم عليه فى المثال المذكور عندهم الصلوة و المحكوم به هو الوجوب لافعل المكلف و هذا ظاهر فيما هو صفة فعل المكلف كالوجوب و نحوه و فيما هو حكم تعليقي كالسببية و نحوها فانه خاطب المكلف بان فعله سبب لشيء او شرطه او غيرذلك و اما فيما هو اثر لفعل المكلف كملك الرقبة او المتعة او المنفعة او ثبوت الدين فى الذمة فكون المحكوم به فعل المكلف ليس بظاهر بل اذا جعلنا الملك نفس الحكم فليس ههنا ما يصلح محكوما به كذا فى التلويح •

المحكوم عليه وبه وفيه قد عرفت معناها عند اهل الشرع قبيل هذا • و اما المنطقيون فالمحكوم عليه عندهم هو الامر المنسوب اليه فان كانت القضية حملية يسمى موضوعا و ان كانت شرطية يسمى مقدما فالمحكوم به عندهم هو الامر المنسوب المسمى فى القضية الحملية بالمحمول و فى الشرطية بالتالي •

المحكم اسم مفعول من الاحكام يقال بناء محكم اي وثيق يمنع من التعرض له و سميت الحكمة حكمة لانها تمنع مما لاينبغي • وهو عند المحدثين عبارة عن الحديث المقبول المعمول به السالم عن المعارضة

اي لم يات خبر يضاده كذا في شرح النخبة * وعند عامة الاصوليين من الحنفية هو اللفظ الذي لا يحتمل النسخ و التبديل * ثم انقطاع احتمال النسخ قد يكون لمعنًى في ذاته بان لا يحتمل التبديل عقلا كالآيات الدالة على وجود الصانع و صفاته و حدوث العالم و يسمى هذا محكما لعينه و قد يكون بانقطاع الوحي بوفاة النبي صلى الله عليه وآله و سلم و يسمى محكما لغيره و ضد المحكم المتشابه وهو اللفظ الذي لا يفهم منه المراد و لا يرجى بيانه اصلا كمقطعات القرآن و في المحكم و المتشابه اقوال كثيرة تذكر في لفظ المتشابه في فصل الهاء من باب الشين *

المحكمية فرقة من الخوارج وهم الذين خرجوا على علي كرم الله وجهه عند التحكيم و ما جرى بين المحكمين وكفّروه و هم اثنا عشر الف رجل كانوا اهل صلوة و صيام قالوا من نُصب من قريش وغيرهم و عدل فيمابين الناس فهو امام و الا فلا و وجب ان يعزل او يقتل و لم يُوجبوا نصب الامام و كفّروا عثمان رضي الله عنه و اكثر الصحابة و مرتكب الكبيرة كذا في شرح المواقف *

الحِلْم بالكسر و سكون اللام هو ان يكون النفس مطمئنة لا يحركها الغضب بسهولة و لا تضطرب عند اصابة المكروه كذا في الاطول * و قيل الظاهر ان الحلم كيفية نفسانية تقتضي ان تكون النفس مطمئنة الخ فالكلام مبني على التسامح و يجيء في لفظ الغضب في فصل الباء من باب الغين المعجمة *

الحمى بالضم و تشديد الميم و الالف المقصورة في اللغة بمعنى تپ و عرفها الاطباء بانها حرارة غريبة تضر بالافعال تنبعث من القلب الى الاعضاء * فالحرارة بمنزلة الجنس تشتمل الاسطقسية الموجودة في البدن حيا و ميتا و الغريزية الموجودة فيه حيا وهي مقومة لوجود الانسان و الاسطقسية لماهيته و الغريبة احتراز عنهما لان المراد بها ما يرد على البدن من خارج بان لا تكون جزءاً من البدن و المراد بالافعال الطبعية الصادرة عن القوى البدنية و هو احتراز عن الغريبة التي لاتضر بالافعال كحرارة الغضب اذا لم تبلغ حد مضرة الافعال و قولهم تنبعث احتراز عن غير المنبعثة عن القلب الى الاعضاء كحرارة حاصلة من الشمس و النار في البدن اذا لم تضر بالافعال و كيفية الانبعاث ان تلك الحرارة تنبعث من القلب الى الاعضاء جميعها بواسطة الروح و الدم و الشرائين و لذا عرفت بانها حرارة غريبة تشتعل في القلب اولا و تنبسط منه بواسطة الروح و الدم و الشرائين في جميع البدن فتشتعل اشتعالا يضر بالافعال الطبعية * التقسيم * تنقسم الحمى باعتبارات الى اقسام * التقسيم الاول تنقسم باعتبار السبب الى حمى مرض و حمى عرض فما كان منها تابعة لما ليس بمرض مثل عفونة الاخلاط تسمى حمى مرض و ما كان تابعة لمرض مثل الورم تسمى حمى عرض فان الورم مرض دون العفونة و معنى التبعية ان يكون سببها مقارنا لمرض تزول الحمى بزواله و توجد بوجوده * التقسيم الثاني تنقسم باعتبار المحل الى حمى يوم و حمى دق و حمى خلطية فان تعلقها اولا اما بارواح البدن من الروح

الحيوانية او النفسانية او الطبعية و هي حمى يوم سميت بها لانها تزول في اليوم غالبا و ان امتدت في بعض الازمان الى سبعة ايام ايضا و اما باعضاء البدن وهي حمى الدق و عرفت بانها حرارة غريبة تحدث في البدن بواسطة حدوثها في الاعضاء اولا و هي لامحالة تفنى الاصناف الاربعة من الرطوبات الثانية فان افنت الصنف الاول و شرعت في افناء الثاني خصت باسم حمى الدق و ان افنت الصنف الثاني من الرطوبة و شرعت في افناء الثالث خصت باسم الذبول و لايفلح من بلغ نهايته و ان افنت الصنف الثالث و شرعت في افناء الرابع خصت باسم المفتت * وبالجملة فحمى الدق تطلق على جميع تلك الاقسام و على بعضها ايضا من باب تسمية المقيد باسم المطلق و المعتبر في التقسيم حالة فناء الرطوبة و شروع الحرارة الاخرى لان التغير يظهر عند ذلك لان زمان فعل الحرارة في رطوبة واحدة متشابهة و اما باخلاط البدن و هي الحمى الخلطية و تسمى الحمى المادية ايضا فان كانت حادثة بسبب تعفن خلط تسمى حمى العفن و حمى العفونة و الحمى العفنية و انكانت حادثة بسبب خلط فقط من غير عفونة تسمى سونوخس * و المراد بالخلط ههنا الدم لا غير لان سونوخس لا يوجد في الحمى الغيرالدموية * و في شرح القانونچة و المادية تسمى حمى عفن ايضا انتهى * و وجه الحصران البدن مركب من الاعضاء و الاخلاط و الارواح فمتى سخن احد هذه الاقسام اولا نسبت الحمى اليه و ان سخن الباقي بسببه لان بعضها حاو و بعضها محوي فتتادى السخونة من البعض الى البعض * فان قيل ان تعلقت بالجميع دفعة كانت خارجة عن الاقسام الثلثة قلت تكون في كلواحد من الاجناس الثلثة في هذه الصورة حرارتان ذاتية و عرضية لانها تسري من كلو احد الى آخر و حينئذ تكون حميات ثلثا فلا تخرج ثم التعفن اما ان يكون داخل العروق او خارجها و التي يكون التعفن فيها داخل العروق تسمى حمى لازمة و التي يكون التعفن فيها خارج العروق تسمى حمى دائرة ونائبة و مغيرة * و الحمى اللازمة اربعة اقسام باعتبار اقسام الاخلاط الاول السوداوية و تسمى الربع اللازمة و مطلق الربع هو الحمى السوداوية كما يستفاد من شرح القانونچة الثاني البلغمية و تسمى الحمى اللثقة و تسمى بالحمى اللازمة ايضا من باب تسمية المقيد باسم المطلق كما في حمى الدق الثالث الدموية و تسمى الحمى المطبقة و هي ثلثة اقسام لان من الدم شيئا يتحلل و شيئا يتعفن فان تساويا فهي المساوية و ان كان التحلل اكثر فهي المتناقصة وان كان التعفن اكثر فهي المتزائدة كمافي الاقسرائي * و في بحرالجواهر الحمى المطبقة هي الحمى الدموية اللازمة و هي نوعان احدهما من عفونة الدم في العروق و خارجها و ثانيهما ان تسخن الدم و تغلى من غير عفونة و تسمى سو نوخس انتهى * و هذا مخالف لما سبق من ان الدموية اللازمة من اقسام العفنية و سونوخس مقابل لها و لما قيل من ان الدم لا يتعفن خارج العروق الرابع الصفراوية و تسمى بالحمى المحرقة و بالغب اللازمة كما في شرح القانونچه * وفي بحر الجواهران الحمى المحرقة هي

الصفراوية ايضا الا ان مادتها تعفنت داخل العروق بقرب القلب اوالكبد فان تعفنت في العروق البعيدة عن القلب او الكبد سميت بالاسم العام و هي الغب اللازمة سميت بالمحرقة لشدة حرارته و كثرة عطشه و قلعه و قد تطلق الحمى المحرقة على ما كان عن بلغم مالح عفن بقرب القلب لانها بسبب ملوحية مادتها و قربها من القلب تكون اعراضها قوية في الاشتداد من المحرقة فاطلاق المحرقة عليها يكون بالاشتراك اللفظي انتهى * الحمى الدائرة ثلثة اقسام لانها لا تكون دموية اذ الدم لا تكون خارج العروق فلا تتعفن الا فيها الاول السوداوية و تسمى بالربع الدائرة و من انواعها حمى الخمس و السدس و السبع و ماورائها الثاني البلغمية و تسمى بالمواظبة و هي النائبة كل يوم * قال الايلا قي نوعان من البلغمية ينوب احدهما نهارا و يقلع ليلا و يسمى النهارية و الآخر ينوب ليلا و يقلع نهارا و يسمى الليلية الثالث الصفراوية و تسمى بالغب الدائرة ايضا و هي تنقسم الى خالصة بان تكون مادتها صفراء رقيقة صرفة و غير خالصة بان تكون مختلطة بالبلغم اختلاطا ممتزجا مغلظا و هكذا الغب اللازمة تنقسم الى خالصة و غير خالصة كما يستفاد من الموجز * و في القانونچة و شرحها و اما حمى الصفراء خارج العروق فتنقسم الى خالصة و هي التي لا تزيد مدة نوبتها على اثنتي عشرة ساعة و هي الغب الدائرة لانها تنوب يوما و يوما لا والى غير خالصة و هي التي تزيد مدة نوبتها على اثنتي عشرة ساعة و هي شطر الغب * وفي بحر الجواهر الحمى المثلثة هي حمى الغب * التقسيم الثالث * تنقسم باعتبار حدوثها عن خلط او اكثر الى بسيطة و مركبة فالبسيطة هي التي تحدث بفساد خلط واحد و المركبة هي التي تحدث بسبب فساد خلطين او اكثر ثم التركيب اما تركيب مداخلة و هو ان تدخل احدٰهما على الاخرى و تسمى حمى متداخلة او تركيب مبادلة و هو ان تأخذ احدٰهما بعد اقلاع الاخرى وتسمى حمى متبادلة او تركيب مشاركة و هو ان تأخذ امعا وتتركامعا و تسمى حمى مشاركة و مشابكة و الاولى ان لا يعتبر قيد و تتركامعا فان ذلك لا يتحقق الا فيما كانت المواد للحميات من نوع واحد فان الصفراوية و السوداوية اذا اخذتا معا لا تتركان معا فان السوداوية تنوب اربعا و عشرين ساعة و الصفراوية تنوب اثنتي عشرة ساعة و من جملة المركبات شطر الغب * التقسيم الرابع تنقسم باعتبار اهتزاز البدن و عدمه الى الحمى الناقصة و هي التي يحصل فيها اهتزاز للبدن مع حركات ارادية فارسيتها تپ لرزه و الحمى الصالبة و هي ما ليس كذلك * و من انواع الحميات الحمى الغشية و هي التي يحدث فيها الغشي و قت و رودها * و منها الحمى الوبائية و هي الحادثة بسبب الوباء * و منها الحمى الحادة و هي التي تعرض فيها اعراض شديدة هي قصيرة المدة * و منها المختلطة و هي حميات ذات فترات و سجانات غير منظومة لا نوبة لها كذا في بحر الجواهر *

فصل النون * التحزين بالزاء المعجمة عند بعض متاخري القراء ان يترك طباعه و عادته في التلاوة ياتي بها على وجه آخر كانه حزين يكاد ان يبكي من خشوع وخضوع وهومنهي لمافيه من الرياء كذا في الدقائق المحكمة *

الحسن بالضم وسكون السين يطلق في عرف العلماء على ثلثة معان لا ازيد و كذا ضد الحسن و هو القبح * الاول كون الشيئ ملائما للطبع وضده القبح بمعنى كونه منافرا له فما كان ملائما للطبع حسن كالحلو و ما كان منافرا له قبيح كالمر و ما ليس شيأ منهما فليس بحسن ولا قبيح كافعال الله تعالى لتنزهه عن الغرض * و فسرهما البعض بموافقة الغرض و مخالفته فما و افق الغرض حسن و ماخالفه قبيح وما ليس كذلك فليس حسنا و لا قبيحا و قد يعبر عنهما باشتماله على المصلحة و المفسدة فما فيه مصلحة حسن و ما فيه مفسدة قبيح و ما ليس كذلك فليس حسنا و لا قبيحا و مآل العبارات الثلث واحد فان الموافق للغرض فيه مصلحة لصاحبه و ملائم لطبعه لميله اليه بسبب اعتقاد النفع والمخالف له مفسدة له غير ملائم لطبعه و ليس المراد بالطبع المزاج حتى يرد ان الموافق للغرض قد يكون منافرا للطبع كالدواء الكريه للمريض بل الطبيعة الانسانية الجالبة للمنافع و الدافعة للمضار * و الثاني كون الشيئ صفة كمال و ضده القبح و هو كونه صفة نقصان فما يكون صفة كمال كالعلم حسن و ما يكون صفة نقصان كالجهل قبيح و بالنظر الى هذا فسره الصوفية بجمعية الكمالات في ذات واحدة و هذا لا يكون الا في ذات الحق سبحانه كما وقع في بعض الرسائل * و الثالث كون الشيئ متعلق المدح و ضده القبح بمعنى كونه متعلق الذم فما تعلق به المدح يسمى حسنا و ما تعلق به الذم يسمى قبيحا و مالا يتعلق به شيئ منهما فهو خارج عنهما و هذا يشتمل افعال الله تعالى ايضا و لو اريد تخصيصه بافعال العباد قيل الحسن كون الشيئ متعلق المدح عاجلا و الثواب آجلا اي في الآخرة و القبح كونه متعلق الذم عاجلا و العقاب آجلا فالطاعة حسنة و المعصية قبيحة و المباح والمكروه و افعال بعض غير المكلفين مثل المجنون و البهائم واسطة بينهما] و اما فعل الصبي فقد يكون حسنا كالواجب والمندوب وقد يكون واسطة هذا وكذ الحاصل عند من فسر الحسن بما امر به و القبح بمانهي عنه فانه ايضا مختص بافعال العباد راجع الى الاول لان هذا تفسير الاشعري الذاهب الى كون الحسن و القبح شرعيين الا ان الحسن على هذا هو الواجب و المندوب و القبح هو الحرام و اما المباح و المكروه و فعل غير المكلف كالصبيان و المجانين و البهائم فواسطة بينهما اذ لاامرولانهي هناك * و قال صدر الشريعة الامر اعم من ان يكون للايجاب او للاباحة او للندب فالمباح حسن * و فيه ان المباح ليس بمأموربه عنده فكيف يدخل في الحسن و قيل الحسن مالا حرج في فعله و القبيح ما فيه حرج فعلى هذا المباح وفعل غير المكلف حسن اذ لاحرج في الفعل و القبيح هو الحرام لا غير و اما المكروه فلا حرج في فعله فينبغي ان يكون حسنا اللهم الا ان يقال عدم لحوق المدح الذي في الترك حرج في الفعل فيكون قبيحا * و الحرج ان فسر باستحقاق الذم يكون هذا التفسير راجعا الى الاول الا انه لاتتصور الواسطة بينهما حينئذ و ان فسر باستحقاق الذم شرعا يكون راجعا الى تفسير الاشعري الا انه لا تتصور الواسطة حينئذ ايضا و يكون فعل الله تعالى حسنا بعد و رود الشرع و قبله اذا لا حرج فيه مطلقا و اما على تفسير من قال الحسن ما امر الشارع

بالثناء على فاعله و القبيح ما امر بذم فاعله فانما يكون حسنا بعد و رود الشرع لانه تعالى امر بالثناء على فاعله لا قبله اذ لا امر حينئذ اللهم الا ان يقال الامر قديم و رد او لم يرد و هذا التفسير راجع الى تفسير الاشعري ايضا كما لا يخفى * اعلم ان فعل العبد قبل ورود الشرع حسن بمعنى ما لاحرج فيه و واسطة بينهما على تفسير الاشعري و هذا التفسير الاخير و اما بعد ورود الشرع فهو اما حسن او قبيح او واسطة على جميع التفاسير * و بعض المعتزلة عرف الحسن بما يمدح على فعله شرعا او عقلا و القبيح بما يذم عليه فاعله و لا شك انه مساو للتعريف الاول الا ان يبنى التعريف الاول على مذهب الاشعري * و بعضهم عرف الحسن بما يكون للقادر العالم بحاله ان يفعله و القبيح بما ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله * القادر احتراز عن فعل العاجز و المضطر فانه لا يوصف بحسن و لا قبيح و قيد العالم ليخرج عنه فعل المجنون و المحرمات الصادرة عمن لم يبلغه دعوة نبي او عمن هو قريب العهد بالاسلام و المراد بقوله ان يفعله ان يكون الاقدام عليه ملائما للعقل و قس عليه القبيح فالحسن على هذا يشتمل الواجب و المندوب و المباح و القبيح يشتمل الحرام و المكروه و هو ايضا راجع الى الاول و بالجملة فمرجع الجميع الى امر واحد و هو ان القبيح ما يتعلق به الذم و الحسن ما ليس كذلك او ما يتعلق به المدح فتدبر ولا تكن ممن يتوهم من اختلاف العبارات اختلاف المعبرات من ان المعاني للحسن و القبيح ازيد من الثلثة * اعلم ان الحسن و القبح بالمعنيين الاولين يثبتان بالعقل اتفاقا من الاشاعرة و المعتزلة و اما بالمعنى الثالث فقد اختلفوا فيه و حاصل الاختلاف ان الاشعرية و بعض الحنفية يقولون انه ما امر به فحسن و ما نهي عنه فقبيح فالحسن و القبح من آثار الامر و النهي و بالضرورة لايمكن ادراكه قبل الشرع اصلا و غيرهم يقولون انه حسن فامر به و قبيح فنهي عنه فالحسن و القبيح ثابتان للمأمور به و المنهي عنه في انفسهما قبل ورود الشرع و الامر و النهي يدلان عليه دلالة المقتضى على المقتضي * ثم المعتزلة يقولون ان جميع المأمورات بها حسنة و المنهيات عنها قبيحة في انفسها و العقل يحكم بالحسن و القبح اجمالا و قد يطلع على تفصيل ذلك اما بالضرورة او بالنظر و قد لا يطلع * و كثير من الحنفية يقولون بالتفصيل فبعض المأمورات و المنهيات حسنها و قبحها في انفسها و بعضها بالامر و النهي هذا هو المذكور في اكثر الكتب * وفي الكشف نقلا عن القواطع ان اكثر الحنفية و المعتزلة متفقون على القول بالتفصيل هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف و العضدي و حواشيه و التلويح و حاشيته للمولوي عبد الحكيم * فائدة * قال المعتزلة ما تدرك جهة حسنه او قبحه بالعقل من الافعال الغير الاضطرارية ينقسم الى الاقسام الخمسة لانه ان اشتمل تركه على مفسدة فواجب و ان اشتمل فعله على مفسدة فحرام و الا فان اشتمل فعله على مصلحة فمندوب و ان اشتمل تركه على مصلحة فمكروه و الا اي و ان لم يشتمل شيء من طرفيه على مفسدة و لا مصلحة فمباح و اما ما لا تدرك جهة حسنه

او قبحه بالعقل فلا يحكم فيه قبل ورود الشرع بحكم خاص تفصيلي في فعل فعل و اما على سبيل الاجمال في جميع تلك الافعال فقيل بالحظر اي الحرمة و الاباحة و التوقف و بالجملة فاذا لوحظت خصوصيات تلك الافعال لم يحكم فيها بحكم خاص و اما اذا لوحظت بهذا العنوان اي بكونها مما لا يدرك العقل جهة حسنها و قبحها فيحكم فيها بالاختلاف المذكور و هذا الحكم كالحكم بان كل مومن في الجنة و كل كافر في النار مع التوقف في المعين منهما فاندفع ما قيل عدم ادراك الجهة يقتضي التوقف فكيف قيل بالحظر و الاباحة • و اما الاشاعرة فلما حكموا بان الحاكم بالحسن و القبح هو الشرع لا العقل فلا تثبت الاحكام الخمسة المذكورة عندهم للافعال قبل ورود الشرع كذا في شرح المواقف • فائدة • المأمور به في صفة الحسن نوعان حسن لمعنًى في نفسه و يسمى حسنا لعينه ايضا و حسن لمعنًى في غيره و يسمى حسنا لغيره و من الحسن لغيره نوع يسمى بالجامع و هو ما يكون حسنا لحسن في شرطه بعد ما كان حسنا لمعنًى في نفسه او لغيره و هي القدرة التي بها يتمكن العبد من اداء ما لزمه فان وجوب اداء العبادة يتوقف على القدرة كتوقف وجوب السعي على وجوب الجمعة فصار حسنا لغيره مع كونه حسنا لذاته و ان شئت التوضيح فارجع الى التلويح و التوضيح •

الحَسَن بفتحتين نعت من الحسن فمعانيه كمعانيه و اما المحدثون فقد اختلفوا في تفسيره فقال الخطابي الحسن ما عرف مخرجه و اشتهر رجاله اى الموضع الذي يخرج منه الحديث و هوكونه شاميا او عربيا اوعراقيا او مكيا اوكوفيا او نحو ذلك و كان الحديث من رواية راوٍ قد اشتهر برواية اهل بلده كقتادة في البصريين فان حديث البصريين اذا جاء عن قتادة كان مخرجه معروفا بخلافه عن غيرهم و ذلك كناية عن الاتصال اذا المرسل و المنقطع و المعضل لعدم ظهور رجالها لا يعلم مخرج الحديث منها • و المراد بالشهرة الشهرة بالعدالة و الضبط • قال ابن دقيق العبد ليس في عبارة الخطابي كثير تلخيص و ايضا فالصحيح ما عرف مخرجه فيدخل الصحيح في حد الحسن قيل المراد شهرة رجاله بالعدالة و الضبط المنحط عن الصحيح • و قال ابن الجوزي الحسن ما فيه ضعف قريب محتمل و اعترض ابن دقيق العبد على هذا الحد ايضا بانه ليس مضبوطا يتميز به القدر المحتمل عن غيره و اذا اضطرب هذا الوصف لم يحصل التعريف المميز عن الحقيقة • و قال الترمذي الحسن الحديث الذي يروى من غير وجه نحوه و لا يكون في اسناده راوٍ متهم بالكذب و لا يكون شاذا و هو يشتمل ما اذا كان بعض رواته مسيئ الحفظ ممن وصف بالغلط و الخطأ غير الفاحش او مستورا لم ينقل فيه جرح و لا تعديل وكذا اذا نقل فيه و لم يترجح احدهما على الآخر اومدلسا بالعنعنة لعدم منافاتها نفي اشتراط الكذب و ايضا يشتمل الصحيح فان اكثره كذلك و ايضا يرد على قوله و يروى من غير وجه نحوه الغريب الحسن فانه لم يرو من وجه آخر • قيل اراد الترمذي بقوله غير متهم انه بلغ في العدالة الى غاية لا يتهم فيها بكذب بخلاف الصحيح فانه لا يكفي فيه ذلك بل لا بد

من الضبط و اراد بقوله و يروى من غيره وجه نحوه انه لا يكون منكرا يخالف رواية الثقات فلذلك قال و نحوه و لم يقل و يروى هو او مثله و لذلک يقول في احاديث كثيرة حسن غريب • و قيل ان الترمذي يقول في بعض الاحاديث حسن و في بعضها صحيح و في بعضها غريب و في بعضها حسن صحيح و في بعضها حسن غريب و في بعضها صحيح غريب و في بعضها حسن صحيح غريب و تعريفه هذا انما وقع على الاول فقط • و قيل في خلاصة الخلاصة الحسن على الاصح حديث رواه القريب من الثقة بسند متصل الى المنتهى او رواه ثقة بسند غير متصل و كلا هما مروي بغير هذا السند و سالم عن الشذوذ و العلة فخرج الصحيح من النوع الاول بالقرب من الثقة و من النوع الثاني بعدم الاتصال اذ يشترط في الصحيح ثبوت الوثوق و اتصال الاسناد و خرج الضعيف منهما بقوله و كلا هما مروي الخ فان تكثر الرواة يخرجه من الضعف الى الحسن و اما التقييد بالاتصال في الاول و بالوثوق في الثاني فلا خراج مالم يتصل عن الاول و مالم يكن مرويا من الثقة عن الثاني و ان كانا مرويين من غير وجه فان كثرة الرواة لم تخرج غير المتصل المروي عن غير الثقة عن الضعيف اذا لم ينجبر بمجرد ها ضعفه و خرج الشاذ و العليل بما خرج من الصحيح و ما يرد على التعريف شيئ الا الحسن الفرد • و الحسن حجة كالصحيح و لكن دونه لان شرائط الصحيح معتبرة فيه الا ان العدالة في الصحيح يجب ان تكون ظاهرة و الاتقان باسناده كاملا و ليس ذلك شرطا في الحسن و اما اذا روي من وجه آخر فيلحق في القوة الى الصحيح لاعتضاده بالجهتين بخلاف الضعيف فانه لم يكن حجة و لم ينجبر بتعدد الطرق ضعفه لكذب راويه او فسقه انتهى • و في شرح النخبة و شرحه خبر الواحد بنقل عدل خفيف الضبط متصل السند غير معلل ولا شاذا هو الحسن لذاته اي لا بشيئ خارج و الحسن بشيئ خارج و يسمى بالحسن لغيره هو الذي يكون حسنه بسبب الاعتضاد نحو حديث الراوى المستور اذا تعددت طرقه و كذا كل ما كان ضعفه بسوء حفظ راويه كعاصم بن عبد الله العدوي فانه مع صدقه كان مسيئ الحفظ كثير الوهم فاحش الخطأ بحيث ضعفه الايمة فاذا توبع ارتقى حديثه الى الحسن • و المراد بخفيف الضبط في تعريف الحسن لذاته ان يكون الراوي متأخرا عن درجة الحافظ الضابط تأخرا يسيرا. غير فاحش لم يبلغ الى مرتبة الراوى الضعيف الفاحش الخطاء • و فوائد القيود تعلم في لفظ الصحة في فصل الحاء من باب الصاد • و الحسن لذاته مشارك للصحيح في الاحتجاج به و لذا ادرجه طائفة منهم في الصحيح و انكان دونه في القوة انتهى • و ظاهر هذا يدل على ان اطلاق الحسن على الحسن لذاته و الحسن لا لذاته بطريق الاشتراك اللفظي • فائدة • لو قيل هذا حديث حسن الاسناد او صحيحه فهو دون قولهم حديث صحيح او حديث حسن لانه قد يصح و يحسن الاسناد لاتصاله و ثقة رواته وضبطهم دون المتن لشذوذ او علة و اما قولهم حسن صحيح فللتردد الحاصل من المجتهد في الناقل اي حسن عند قوم باعتبار وصفه

صحيح عند قوم باعتبار وضعه فهذا دون ما قيل فيه صحيح فقط لعدم التردد هناك و هذا حيث يحصل من الناقل التفرد بتلك الرواية بان لا يكون الحديث ذاسندين و ان لم يحصل التفرد فباعتبار اسنادين احدهما صحيح و الآخر حسن فهو فوق ما قيل فيه صحيح فقط اذا كان فردا لان كثرة الطرق تقوي •

حسن الابتدأ و التخلص و الانتهاء قال اهل البيان ينبغي للمتكلم شاعرا كان او كاتبا ان يتأنق في ثلثة مواضع من كلامه حتى يكون اعذب لفظا و احسن سبكا و اصح معنى احدها الابتداء لانه اول ما يقرع السمع فانكان محررا اقبل السامع على الكلام و الا اعرض عنه و لو كان الباقي في نهاية الحسن فينبغي ان يوتى فيه باعذب اللفظ و اجزله و احسنه نظاما و سبكا و اصحه معنى و يسمى حسن الابتداء و احسنه ما ناسب المقصود و يسمى براعة الاستهلال و ثانيها التخلص و هو الانتقال مما افتتح به الكلام الى المقصود مع رعاية المناسبة و احسنه ان يكون الانتقال على وجه سهل يختلسه اختلاسا دقيق المعنى بحيث لا يشعر السامع بالانتقال من المعنى الاول الا و قد وقع الثاني لشدة الالتيام بينهما و يجيئ في محله في فصل الصاد من باب الخاء المعجمة و ثالثها الانتهاء فيجب ان يختم كلامه شعرا كان او خطبة او رسالة باحسن خاتمة حتى لا يبقى معه للنفس تشوق الى ما يذكر بعد و قد قلت عناية المتقدمين بهذا النوع و المتأخرون يجهدون في رعايته و يسمونه حسن المقطع و جميع فواتح السور و خواتمها على احسن الوجوه و اكملها كما يشهد به التأمل الصادق هكذا في المطول و الاتقان •

حسن البيان هو عند البلغاء كشف المعنى و ايصاله الى النفس و هو قد يجيئ مع الايجاز و قد يجيئ مع الاطناب و المساواة ايضا كذا في المطول في آخر فن البديع •

حسن المطلب عندهم هو ان يخرج الى الغرض بعد تقدم الوسيلة كقوله تعالى اياك نعبد و اياك نستعين اهدنا و هو قريب من التخلص كذا في الاتقان و يجيئ في فصل الصاد من باب الخاء ايضا • و نيز قريب است بحسن المطلب حسن الطلب در جامع الصنائع آورده حسن الطلب آنست كه چون چيزي طلب كند بطريقي طلب كند كه بادب نزديك بود از ايهام و خيال و لطيفهٔ دلآويز .گردد مثاله • شعر • چه حاجت است كه مطلوب درميان آرم • ز روشني چو ضمير تو غيب دان آمد • و نيز حضرت حافظ فرمايد • شعر • ارباب حاجتيم و زبان سوال نيست • در حضرت كريم تمنا چه حاجت است • جام جهان نماست ضمير منير دوست • اظهار احتياج خود آنجا چه حاجت است •

حسن المطلع نزد بلغا آنست كه آغاز اشعار و قصائد و جمله منشآت الفاظ فصيح و جزيل بود و معاني بديع و مناسب حال بجز مطلع آرد كذا في جامع الصنائع و مخفي نيست كه اين بعينه حسن الابتداء است •

حسن التعليل عند اهل البديع من المحسنات و هو ان يدعى لوصف علة مناسبة له باعتبار لطيف غير حقيقي اي بان ينظر نظرا يشتمل على لطف و دقة و لا يكون موافقا لما في نفس الامر يعني

يجب ان لا يكون ما اعتبره علة لهذا الوصف علةً له في الواقع و الا لما كان من المحسنات لعدم تصرف فيه فقولك قتل فلان اعاديه لدفع الضرر ليس من حسن التعليل و بهذا ظهر فساد ما قيل من ان هذا الوصف غير مفيد لان الاعتبار لا يكون الا غير حقيقي و لوكان الامركما توهم لوجب ان يكون جميع اعتبارات العقل غير مطابق للواقع و هو اربعة اضرب لان الصفة التي ادعى لها علة مناسبة اما ثابتة قصد بيان عليتها او غير ثابتة اريد اثباتها و الاولى اما ان لا تظهرلها علة في العادة و ان كانت لا تخلو في الواقع عن علة كقوله * شعر * لم يحك نائلك السحابُ و انما * حُمّت به فصبيبُها الرخصاء * اي لم يشابه عطاءك السحابُ و انما صارت محمومة بسبب عطاءك و تفوقه عليها فالمصبوب منها اي من السحاب هو الرخصاء اي عرق الحمى فنزول المطر من السحاب صفة ثابتة له لاتظهرلها علة في العادة و قد علله بانه عرق حما ها الحادثة بسبب عطاء الممدوح او تظهرلها علة غير العلة المذكورة كقوله * شعر * مابه قتل اعاديه و لكن * يتقي اخلاف ما ترجو الذئاب * اي الراجون يعني ليس قتله الاعداء لدفع مضرتهم بل رجاء الراجين بعثه الى قتلهم و الثانية اما ممكنة كقوله * شعر * يا و اشيا حسنت فينا اساء ته * نجّى حذارك انساني من الغرق * فان اساءة الواشي ممكن لكن لما خالف الشاعرالناس فيه بحيث لا يستحسن الناس اساءة الواشي عقبه بان حذار الشاعر منه اي من الواشي نجى انسانه اي انسان عين الشاعر من الغرق في الدموع حيث ترك البكاء خوفا منه او غير ممكنة كقوله * شعر * لولم تكن نية الجوزاء خدمته * لما رايتَ عليها عقد منتطق * هذا البيت ترجمة بيت فارسي و هو هذا * شعر * گر نبودی عزم جوزا خدمتش * کس ندیدی بر میان او کمر * فنية الجوزاء خدمة الممدوح صفة غير ممكنة قصد اثباتها و الحق بحسن التعليل ما بني على الشك و لكونه مبنيا على الشك لم يجعل من حسن التعليل لان فيه ادعاء و اصرارا و الشك ينافيه كقولك كان قتل فلان اعاديه لرضاء المحبين كذا في المطول *

حسن القياس نزد بلغاء آنست که در ربط لفظی آرد مکرر و مفهوم آن دو چیز باشد و اگر در هردو جا یک مفهوم مراد دارند معنی تمام نکردد مثاله * اي آنکه خدات داد ملکی ابدي * درجان بخشي بنام خود سنگ زدي * اسکندر اگر پیل ز شاهان ستدی * آني که تو پیل از سکندر ستدي * این رباعي درآنچه رایات اعلاي شهنشاهي در لکهنوتي بود بانشاء رسید الغرض اسکندر نام بادشاه روم و بادشاه لکهنوتي را نیز اسکندر نام بود و در مصراع سیوم مراد بادشاه روم است و در چهارم بادشاه لکهنوتي و در هردوجا بادشاه روم مراد نتواند بود زیرا که کذب محض است و همچنین بادشاه لکهنوتي در هردو جا مراد نمیتوان شد که کذب محض است و هم مدح نتواند بود زیراکه ملک لکهنوتي از مضافات دار الملک دهلي است پس بادشاه دهلي را از اخذ پیلان از بادشاه لکهنوتي چه افتخار باشد که بدان کرده آید پس حسن القیاس کرد باول مراد بادشاه روم داشت تا مدح بلیغ خیزد و معني تمام گردد کذا في جامع الصنائع *

حسن المقطع نزد بلغاء آنست كه دعا گوئي چنان كند كه تعليق آن باشيا و زمان ممتد و يا غير فاني باعبارات رائق و فصيح و تركيب لطيف و معاني بديع كند مثاله * تا دهد در عالم كون وفساد از مهر و كين * بزم و رزم خسروان احوال گيتي را نظام * باد در دست محبانت لبالب جام مي * بادت از حلق عدو تيغ زبان آور بكام * كذافي جامع الصنائع * و اين معني مخالف حسن المقطع بمعني حسن الانتها است و لكن از مجمع الصنائع فرقي معلوم نمي شود چراكه ميگويد حسن المقطع آنست كه شاعر ابيات اخير شعر خوب گويد و بلفظ عجيب و معنى غريب ختم كند و اين در قصائد اكثر دعا مي باشد *

حسن النسق عند البلغاء هو ان ياتي المتكلم بكلمات متتاليات معطوفات متلاحمات تلاحما سليما مستحسنا بحيث اذا أُفردتْ كل جملة منه قامت بنفسها و استقل معناها بلفظها و منه قوله تعالى و قيل يا ارض ابلعي ماءك الآية فان جملها معطوفة بعضها على بعض بواو النسق على الترتيب الذي تقتضيه البلاغة من الابتداء بالا هم الذي هو انحسار الماء عن الارض المتوقف عليه غاية مطلوب اهل السفينة من الاطلاق من سجنها ثم انقطاع السماء المتوقف عليه تمام ذلك من دفع اذاء بعد الخروج ومنع اخلاق ما كان بالارض ثم الاخبار بذهاب الماء بعد انقطاع المادتين الذي هو متأخر عنه قطعا ثم بقضاء الامر الذي هو هلاك من قدر هلاكه و نجاة من سبق نجاته و اخر عما قبله الا ان علم ذلك لاهل السفينة بعد خروجهم منها و خروجهم موقوف على ما تقدم ثم اخبر باستواء السفينة و استقرار ها المفيد ذهاب الخوف و حصول الا من من الاضطراب ثم ختم بالدعاء على الظالمين لافادة ان الغرق و ان عم الارض فلم يشتمل الا من استحق العذاب لظلمه كذا في الاتقان في نوع بدائع القرآن *

الاستحسان هو في اللغة عد الشيء حسنا و اختلفت عبارات الاصوليين في تفسيره و في كونه دليلا فقال الحنفية و الحنابلة بكونه دليلا و انكره غيرهم حتى قال الشافعي من استحسن فقد شرع قيل معناه ان من اثبت حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل شرعي فهو الشارع لذلك الحكم و ابو حنيفة رحمه الله اجل قدرا من ان يقول في الدين من غير دليل شرعي و من غير ان يرجع الى اصل شرعي * و في ميزان الشعراني في بحث ذم الراي و قد روى الشيخ محي الدين العربي في الفتوحات بسنده الى الامام ابي حنيفة انه كان يقول اياكم و القول في دين الله بالراي و عليكم با تباع السنة فمن خرج منها ضل فان قيل ان المجتهدين قد صرحوا باحكام في اشياء لم تصرح في الشريعة بتحريمها و لا بايجابها فحرموها و اوجبوها فالجواب انهم لولا علموا من قرائن الا دلة بتحريمها او بايجابها ما قالوا به و القرائن اصدق الادلة و قد يعلمون ذلك بالكشف ايضا فتشاهد به القرآن و كان الامام ابو حنيفة يقول القدرية مجوس هذه الامة و الشيعة الدجال و كان يقول حرام على من لم يعرف دليلي ان يفتي بكلامي و كان

اذا افتى يقول هذا راي ابي حنيفة و هو احسن ما قدرنا عليه فمن جاء باحسن منه فهو اولى بالصواب و كان يقول اياكم و آراء الرجال الى قوله فكيف ينبغي لاحد ان ينسب الامام الى القول في دين الله بالراي الذي لا يشهد له كتاب ولا سنة و كان يقول عليكم بآثار السلف و اياكم و راي الرجال و كان يقول لم يزل الناس في صلاح مادام فيهم من يطلب الحديث فاذا طلبوا العلم بلا حديث فسدوا و كان يقول لا ينبغي لاحد ان يقول قولا حتى يعلم ان شريعة رسول الله صلى الله عليه و سلم تقبله و كان يجمع العلماء في كل مسئلة لم يجدها صريحة في الكتاب و السنة و يعمل بما يتفقون عليه فيها و كذلك كان يفعل اذا استنبط حكما فلا يكتبه حتى يجمع عليه علماء عصره فان رضوه قال لابي يوسف اكتبه فمن كان على هذا القدم من اتباع السنة كيف يجوز نسبته الى الراي معاذ الله ان يقع في مثل ذلك عاقل فضلا عن فاضل انتهى من الميزان * و لذا قيل الحق انه لا يوجد في الاستحسان ما يصلح محلا للنزاع اما من جهة التسمية فلانه اصطلاح و لا مشاحة في الاصطلاح و قد قال الله تعالى الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه و قال النبي صلى الله عليه وسلم ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن و قال النبي صلى الله عليه و سلم من سنّ في الاسلام سنة حسنة فله اجرها و اجر من عمل بها بعده من غير ان ينقص من اجورهم شيئ و من سنّ في الاسلام سنة سيئة كان عليه و زرها و و زر من عمل بها من غير ان ينقص من او زارهم شيئ رواه مسلم ونقل عن الائمة اطلاق الاستحسان في دخول الحمام و شرب الماء من يد السقاء و نحو ذلك * و عن الشافعي انه قال استحسن في المتعة ان يكون ثلثين درهما و استحسن ترك شيئ للمكاتب من نجوم الكتابة و اما من جهة المعنى فقد قيل هو دليل ينقدح في نفس المجتهد يعسر عليه التعبير عنه فان اريد بالانقداح الثبوت فلا نزاع في انه يجب العمل به ولا اثر لعجزه عن التعبير عنه وان اريد به انه وقع له شك فلا نزاع في بطلان العمل به و قيل هو العدول عن قياس الى قياس اقوى منه و هذا مما لا نزاع في قبوله * و يرد عليه انه ليس بجامع لخروج الاستحسان الثابت بالاثر كالسلم و الاجارة و بقاء الصوم في النسيان او بالاجماع كالاستصناع او بالضرورة كطهارة الحياض و الآبار * و قيل هو العدول الى خلاف الظن لدليل اقوى و لا نزاع في قبوله ايضا * و قيل تخصيص القياس بدليل اقوى منه فيرجع الى تخصيص العلة * و قال الكرخي هو العدول في مسئلة عن مثل ما حكم به في نظائرها الى خلافه لدليل اقوى يقتضي العدول عن الاول و يدخل فيه التخصيص و النسخ * و قال ابوالحسن البصري هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ لوجه و هو اقوى منه و هو في حكم الطاري على الاول * و احترز بقوله غير شامل عن ترك العموم الى الخصوص وبقوله و هو في حكم الطاري عن القياس فيما اذا قالوا تركنا الاستحسان بالقياس * و اورد على هذه التفاسير ان ترك الاستحسان بالقياس تكون عدولا عن الاقوى الى الاضعف و اجيب بانه انما يكون

بانضمام معنًى آخر الى القياس به يصير اقوى من الاستحسان و قيل هو العدول عن حكم الدليل الى العادة و المصلحة كدخول الحمام من غير تعيين مدة المكث و العادة ان كانت معتبرة شرعا فلانزاع في انها مقبولة و الا فلا نزاع في كونها مردودة • و الذي استقر عليه رايُ المتاخرين هو انه عبارة عن دليل يقابل القياس الجلي نصا كان او اجماعا او قياسا خفيا او ضرورة فهو اعم من القياس الخفي هذا في الفروع فان اطلاق الاستحسان على النص و الاجماع عند وقوعها في مقابلة القياس الجلي شائع في الفروع • و ما قيل انه لاعبرة بالقياس في مقابلة النص والاجماع بالاتفاق فكيف يصح التمسك به فالجواب عنه انه لا يتمسك به الا عند عدم ظهور النص و الاجماع و اما في اصطلاح الاصول فقد غلب اطلاقه على القياس الخفي كما غلب اسم القياس على القياس الجلي تمييزا بين القياسين و بالجملة لما اختلفت العبارات في تفسير الاستحسان مع انه قد يطلق لغة على ما يميل اليه الانسان و ان كان مستقبحا عند الغير و كثر استعماله في مقابلة القياس الجلي و على القياس الخفي كان انكار العمل به عند الجهل بمعناه مستحسنا اذ لا وجه لقبول العمل بما لا يعرف معناه و بعد ما استقرت الاراء على انه اسم لدليل متفق عليه سواء كان قياسا خفيا او اعم منه اذا وقع في مقابلة القياس الجلي حتى لا يطلق على نفس الدليل من غير مقابلة فهو حجة عند الجميع من غير تصور خلاف • فائدة • الفرق بين المستحسن بالقياس الخفي و المستحسن بغيره ان الاول يعدى الى صورة اخرى لان من شان القياس التعدية و الثاني لايقبل التعدية لانه معدول عن سنن القياس مثلا اذا اختلف المتبايعان في مقدار الثمن فالقياس ان يكون اليمين على المشتري فقط لانه المنكر فهذا قياس جلي الا انه ثبت بالاستحسان التحالف اي اليمين على كل منهما اما قبل القبض فبالقياس الخفي وهو ان البائع ينكر وجوب تسليم المبيع بما اقربه المشتري من الثمن كما ان المشتري ينكر وجوب زيادة الثمن فيتحالفان و اما بعد قبض المبيع فلقوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان و السلعة قائمة تحالفا و ترادا فوجوب التحالف قبل القبض يتعدى الى ورثة المشتري و البائع اذا اختلفا في الثمن بعد موت المشتري و البائع و اما بعد القبض فلا يتعدى الى الورثة هذا كله خلاصة ما في العضدي و حاشيته للتفتازاني و التوضيح و التلويح و غيرها •

الاحصان بالصاد المهملة لغةً يقع على معان كلها ترجع الى معنًى واحد و هو ان يحمي الشيء و يمنع منه و هو الحرية و العفاف و الاسلام و ذوات الازواج فان الحرية تحصن عن قيد العبودية و العفة عن الزنى والاسلام عن الفواحش و الزوج يحصن الزوجة عن الزنى و غيره كذا في بعض كتب اللغة • و في فتح القدير الاحصان في اللغة المنع قال تعالى ليحصنكم من بأسكم و اطلق في استعمال الشارع بمعنى الاسلام و بمعنى العقل و بمعنى الحرية و بمعنى التزويج و بمعنى الاصابة في النكاح و بمعنى العفة و احصان الرجم اي الاحصان الموجب للرجم عند الحنفية ان يكون الشخص حرا عاقلا بالغا مسلما قد تزوج

امرأة نكاحا صحيحا و دخل بها و هما على صفة الاحصان • قال في المبسوط المتقدمون يقولون ان شرائط الاحصان سبعة و عد ما ذكر سابقا ثم قال فاما العقل و البلوغ فهما شرطان لاهلية العقوبة و الحرية شرط لتكميل العقوبة لا شرط الاحصان على الخصوص و شرط الدخول ثبت بقوله عليه السلام الثيب بالثيب لا يكون الا بالدخول انتهى • واختلف في شرط الاسلام وكون كلواحد من الزوجين مساو يا للآخر في شرائط الاحصان وقت الاصابة بحكم النكاح فهما شرطان عندنا خلافا للشافعي رح فلوزنى الذمي الثيب بالحرة يجلد عندنا و يرجم عنده و لوتزوج الحر المسلم البالغ العاقل امة او صبية او مجنونة او كتابية و دخل بها لا يصير الزوج محصنا بهذا الدخول حتى لوزنى بعده لا يرجم عندنا خلافا له • و قولنا يدخل بها في نكاح صحيح يعني تكون الصحة قائمة حال الدخول حتى لوتزوج من علق طلاقها بتزوجها يكون النكاح صحيحا فلودخل بها عقيبه لا يصير محصنا لوقوع الطلاق قبله • و اعلم ان الاضافة في قولنا شرائط الاحصان بيانية اي الشرائط التي هي الاحصان و كذا شرط الاحصان و الحاصل ان الاحصان الذي هو شرط الرجم هي الامور المذكورة فهي اجزاؤه او هيئته تكون باجتماعها فهي اجزاء علة و كل جزء علة و كلواحد حينئذ شرط و جوب الرجم والمجموع علة لوجود الشرط المسمى بالاحصان • و احصان القذف اي الاحصان الموجب لحد القذف عندهم هو ان يكون المقذوف حرا عاقلا بالغا مسلما عفيفا عن فعل الزناء انتهى كلام فتح القدير • وفي البرجندي ليس المراد بالزنى ههنا ما يوجب الحد بل اعم منه فكل و طي امرأة حرام لعينه فهو زنى ولا يحد قاذفه و ان كان حراما لغيره لا يكون زنىً و يحد قاذفه فوطي المكاتبة زنىً عند ابي يوسف رحمه الله خلافا لابيحنيفة ومحمد رحمهما الله ووطي الامة التي هي اخته من الرضاعة زنىً على الصحيح لان الحرمة مؤبدة • و ذكر الكرخي انه لا يكون زنىً و يشترط ان لا يكون المقذوف رجلا مجبوبا ولا امرأة رتقاء اذ لوكان كذلك لا يجب الحد و كذا يشترط ان لا يكون في دار الحرب و عسكر اهل البغي فانه لا يجب الحد هناك كما في الخزانة وتفصيل الاحكام يطلب من الكتب الفقهية • و في رسالة السيد الجرجاني الاحصان هو التحقق بالعبودية على مشاهدة حضرة الربوبية بنور البصيرة اي رؤية الحق موصوفا بصفاته بعين صفته فهو يراه يقينا ولا يراه حقيقة و لهذا رسول الله صلى الله عليه وآله و سلم قال صَلِّ كانك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك لانه يراه من وراء حجب صفاته فلايرى الحق بالحقيقة لانه تعالى هو الرائي و صفه بوصفه و هو دون مقام المشاهدة في مقام الروح •

الحضانة بالكسر و بالضاد المعجمة لغةً مصدر حضن الصبي اي رباه كما في القاموس و شرعا تربية الام او غيرها الصغيرا و الصغيرة كذا في جامع الرموز •

الحين بالكسر و سكون المثناة التحتانية الدهر و المدة او وقت مبهم سنة او اكثر او معين شهران او ستة اشهر او سنتان او سبع سنين او اربعون سنة كما في القاموس و في العرف يطلق هو كلفظ الزمان

على ستة اشهر سواء استعمل منكرا او معرفا كذا في جامع الرموز في كتاب الأيمان • و في البرجندي هو و الزمان في اصل اللغة يقعان على القليل و الكثير لكن العرف خصصهما بستة اشهر • و الحين عند النحاة هو المفعول فيه • و في شرح الوقاية في كتاب الأيمان المصدر قد يقع حينا نحو آتيک خفوق النجم اي وقت خفوقه انتهى • الحينية الممكنة عند المنطقيين قضية موجهة بسيطة غير معتبرة عندهم كالحينية المطلقة وهي التي حكم فيها بسلب الضرورة بحسب الوصف من الجانب المخالف للحكم كقولنا كل من به ذات الجنب ممكن ان يسعل في بعض اوقات كونه مجنوبا و هي نقيض المشروطة العامة كما ان الحينية المطلقة نقيض العرفية العامة وهي التي حكم فيها بالثبوت او السلب بالفعل في بعض اوقات وصف الموضوع كقولنا كل من به ذات الجنب يسعل بالفعل في بعض اوقات كونه مجنوبا هكذا ذكر في كتب المنطق في بيان التناقض بين الموجهات •

فصل الواو* المحاباة بباي موحده در لغت بمعني فرو گذاردن و با كسي معارضه كردن در بخشش و بيع كردن بكمتر از قيمت وخريدن به بيشتر از قيمت كما في كنز اللغات و غيره • ونزد بلغاء عبارت است از گفتن چيزي مثل چيزي كه ديگري گفته باشد خواه آنچيز وزن شعر باشد و يا قافيه و يا رديفي و يا صنعتي و يا دو كس براي امتحان طبع خود و يا بالتماس ديگري بگويند و اين سه نوع است و دليل انحصار آنكه مجيب يا بيش است يا كم يا برابر اگر بيش است آنرا تنبيه گويند يعني او را بيدار ميكند بر قصور او و يا ديگري او را مطلع ميگرداند كه مي بايست اين چنين گفتني و نتوانست و اگر كم است آنرا مطابقت خوانند و اگر برابر است محاباة نام نهند كذا في جامع الصنائع پس محاباة را دو معنى است يكى اعم ديگري اخص •

الحذو بالفتح و سكون الذال المعجمة هو عند اهل القوافي حركة ما قبل الردف كذا في عنوان الشرف در رساله منتخب تكميل الصناعة گويد حذو حركت ما قبل ردف و قيد است مانند حركت ما قبل الف بهار و قرار و حركت ما قبل هاي مهر وگلچهر و رعايت تكرار حذو در قوافي واجب است مگر وقتي كه روي متحرك شود بسبب حرف وصل كه اين هنگام نزد بيشتر شعراء اختلاف حذويكه حركت ما قبل قيد است جائز است بشرطيكه منجر نشود بتبديل قيد بر ردف كه اگر بآن منجر شود اين هم جائز نيست و حذو در لغت بمعنى برابر كردن چيزي با چيزي آمده چون حركت ما قبل ردف برابر حركت تا سيس بود در لزوم آن را حذو نام كردند انتهى • پس اين تعريف مختص بفارسيان است چراكه عربيان قيد را اعتبار نمي‌كنند و لهذا صاحب عنوان الشرف حذو را مختص بحركت ماقبل ردف نمود •

المحاذاة عند المتكلمين و الحكماء الاتحاد في الوضع كشخصين تساويا في الوضع بالقياس الى

ثالث و تسمى موازاة ايضا وهو من اقسام الوحدة على ما في شرح المواقف • وعند المحاسبين يطلق على طريق من طرق الضرب وهو ان ترسم المضروب ثم ترسم المضروب فيه تحته بحيث يكون اوله محاذيا لآخر المضروب ثم تضرب آخر المضروب في واحد واحد من مفردات المضروب فيه فتضربه اولا في آحاد المضروب فيه و تضع الحاصل فوقهما و تزيد لكل عشرة واحدا على حاصل ضربه فيما يساره ثم تضع آحاد الحاصل الضرب الثاني على يسار ما وضع اولا وتفعل بالعشرة ما عرفت و هكذا ثم تمحو آخر المضروب و تنقل المضروب فيه الى اليمين بمرتبة ان لم يكن ما قبل آخر المضروب صفرًا و الافتنقل بمرتبتين ا بمراتب ان كان ما قبل آخر المضروب صفرًا او اصفارًا ثم تضرب آخر المضروب الذي صار محاذيا لاول المضروب فيه في كلواحد من مفردات المضروب فيه و تضع الحاصل فوقهما كمامرو هكذا الى ان يصير المضروب و المضروب فيه محاذيين مثاله المضروب هذا العدد ٧٠٧ و المضروب فيه هذا ١٢ فالحاصل هذا ٨٤٨٤ و صورة العمل هكذا

٨ ٤ ٨ ٤
―――――――
٧ ٠ ٧
١ ٢ ١ ٢

الحشو بالفتح وسكون الشين المعجمة فى اللغة بمعنى درميان افتاده زائد وشتران خرد ومردم فرومايه كما في كنز اللغات • و عند النحاة هو الصلة فى اللباب القضية التي بهايتم الموصول تسمى صلة و حشوا • و عند اهل العروض و الشعراء هو الركن الاوسط من المصراع كما في رسالة قطب الدين السرخسي وعروض سيفي • و عند اهل المعاني هو ان يكون اللفظ زائدا لالفائدة بحيث يكون الزائد متعينا فبقيد لالفائدة خرج الاطناب و بقيد التعين خرج التطويل الذي سماه صاحب جامع الصنائع بالحشو القبيح و هو قسمان لان ذلك الزائد اما ان يكون مفسدا للمعنى او لايكون فالحشو المفسد كلفظ الندى في بيت ابى الطيب • شعر • ولا فضل فيها للشجاعة و الندى • و صبر الفتى لولا لقاء شعوب • اى المنية يعني لا فضيلة فى الدنيا للشجاعة و العطاء و الصبر على الشدائد على تقدير عدم الموت و هذا يصح فى الشجاعة و الصبر دون العطاء فان الشجاع اذا تيقن بالخلود هان عليه الاقتحام فى الحروب لعدم خوف الهلاك وكذا الصابر اذا تيقن بالدوام و بزوال الحوادث و الشدائد هان عليه الصبر على المكروه لوثوقه بالخلاص عليه بخلاف العطاء فان الخلود يزيد فى الحاجة الى المال فيزيد فضل العطاء مع الخلود • اقول قوله و الندى ليس بحشو كما زعموا لان المال مخلوق لوقاية النفس عن الهلاك لانه يتوسل به الى دفع الجوع الذي يفضي الى الهلاك لان البدن بسبب اشتعال الحرارة الغريزية يتحلل و يتجفف فلو لم يصل اليه بدل ما يتحلل من المأكولات و المشروبات يشرف على الهلاك بل يهلك و ايضا يتشبث بالمال الى رفع الامراض التي توصل الى الافناء لو لم يصل اليه الدواء فلا جرم ان المال وسيلة البقاء فاذا علم الجواد انه يحتاج الى المال فى الحال و فى المآل و معهذا يجود به على الاغيار كان في غاية الفضل كما مدح الله تعالى اللذين يبذلون اموالهم مع احتياجهم اليها بقوله يؤثرون

على انفسهم و لو كان بهم خساسة فلو لم يكن الموت و الردى لم يكن فضل للجود و الندى ، والحشو الغير المفسد للمعنى كلفظ قبله في قول زهير بن ابي سلمى ، شعر ، فاعلم علم اليوم و الامس قبله ، و لكنني عن علم ما في غد عمي ، فقوله قبله صفة الامس بتقدير الكائن قبله و هو الوصف للتاكيد و هو حشو اذ لا فائدة في التاكيد فيه بخلاف ابصرته بعيني وسمعته باذني و ضربته بيدي فانه يدفع التجوز بالابصار و السماع عن العلم بلا شبهة و بالضرب عن الامر به فهذه انما تقال في مقام افتقر الى التاكيد و مثل هذا وقع في التنزيل نحو فويل لهم مما كتبت ايديهم و نحو يقولون بافواههم ما ليس في قلوبهم و نحو ما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الاعلى الله رزقها هذا كله خلاصة ما في المطول و الاطول ، و در مجمع الصنائع گويد اعتراض الكلام قبل التمام را حشو نامند و آنچنان بود كه شاعر در بيتي بمعني آغاز كند و بيش از انكه آن معني تمام سازد سخني در ميان آرد كه معني مقصود بغير او تمام شود انگاه بتمام ساختن آن مشغول شود و اين را سه مرتبه است حشو قبيح و آن آنست كه شاعر در ميان بيت لفظي آرد كه زائد بر اصل مراد باشد و آوردن او بي فائده بود و شعر از سلاست برود چنانچه لفظ فرق با وجود لفظ سر درين بيت ، شعر ، ساقيا باده ده كه رنج خمار ، سر و فرق مرا بدرد آرد ، و حشو متوسط و آن آنست كه آوردن كلام معترض اگرچه زائد بر اصل مراد باشد اما در سلاست بيت نقصان نكند چنانچه لفظ اي آفتاب مرتبه درين بيت ، شعر ، در جنب راي روشن تو نور آفتاب ، اي آفتاب مرتبه نوريست مستعار ، و حشو مليح و آن آنست كه آوردن حشو سبب حسن كلام گردد و سخن را ملاحت بخشد و اين قسم اكثر دعائي مي باشد مثاله ، شعر ، تيغت كه باد سينۀ خصمت نيام او ، در دست تو چو با اسد الله ذوالفقار ، لفظ باد سينۀ خصمت نيام او حشو مليح است و اين قسم را حشو لوزينج نيز خوانند و لوزينج معرب لوزينه است انتهى ، و ظاهر آنست كه آنچه در مجمع الصنائع ذكر كرده اصطلاح بلغاي فرس است چراكه در اصطلاح اهل عرب حشو هميشه بيفائده ميباشد هيچ وقت مفيد نبود ،

الحلاوة نزد صوفيه ظهور انوار را گويند كه از راه مشاهده حاصل آيد مجرد از ماده كذا في بعض الرسائل

الحشو في العروض و هو الاجزاء المذكورة بين الصدر و العروض و بين الابتداء و الضرب من البيت مثلا اذ كان البيت مركبا من مفاعيلن ثماني مرات فمفاعيلن الاول صدر و الثاني و الثالث حشو و الرابع عروض و الخامس ابتداء و السادس و السابع حشو و الثامن ضرب و اذا كان مركبا من مفاعيلن اربع مرات فمفاعيلن الاول صدر و الثاني عروض و الثالث ابتداء و الرابع ضرب فلا يوجد فيه الحشو هكذا في رسالة السيد الجرجاني ،

الحشوية بسكون الشين و فتحها وهم قوم تمسكوا بالظواهر فذهبوا الى التجسم وغيره و هم من الفرق الضالة قال السبكي في شرح اصول ابن الحاجب الحشوية طائفة ضلوا عن سواء السبيل يجرون

آيات الله على ظاهرها و يعتقدون انه المراد سموا بذلك لانهم كانوا في حلقة الحسن البصري فوجدهم يتكلمون كلاما فقال ردوا هولاء الى حشاء الحلقة فنسبوا الى حشاء فهم حشوية بفتح الشين • وقيل سموا بذلك لان منهم المجسمة اوهم هم و الجسم حشو فعلى هذا القياس فيه الحشوية بسكون الشين نسبة الى الحشو • و قيل المراد بالحشوية طائفة لا يرون البحث في آيات الصفات التي يتعذر اجراوها على ظاهرها بل يؤمنون بما اراده الله مع جزمهم بان الظاهر غير مراد و يفوضون التاويل الى الله و على هذا اطلاق الحشوية عليهم غير مستحسن لانه مذهب السلف انتهى • و قيل طائفة يجوزون ان يخاطبنا الله بالمهمل و يطلقون الحشو على الدين فان الدين يتلقى من الكتاب و السنة و هما حشو اى واسطة بين الله و رسوله و بين الناس كذا ذكر الخفاجي في سورة البقرة في حاشية البيضاوي في تفسير قوله تعالى فاما ياتينكم مني هدًى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم و لا هم يحزنون الآية •

فصل الياء * التحري بالراء المهملة لغةً الطلب و شرعا طلب شيئ من العبادات بغالب الراي عند تعذر الوقوف على الحقيقة و انما قيد بالعبادات لانهم كما قالوا التحري فيها قالوا التوخي فى المعاملات كما فى المبسوط كذا في جامع الرموز في فصل شروط الصلٰوة • و فى البحر الرائق شرح كنز الدقائق في كتاب الزكٰوة التحري فى اللغة الطلب و الابتغاء و هو و التوخي سواء الا ان لفظ التوخي يستعمل فى المعاملات والتحري فى العبادات • و فى الشريعة طلب الشيئ بغالب الراي عند تعذر الوقوف على حقيقته و هو غير الشك و الظن فالشك ان يستوي طرفا العلم و الجهل و الظن ترجح احدهما من غير دليل و التحري ترجح احدهما من دليل يتوصل به الى طرف العلم و ان كان لا يتوصل به الى ما يوجب حقيقة العلم و اليقين انتهى كلامه •

الحصاة بفتح الحاء و الصاد المهملتين و بالمد سنگ ريزه قال العلامة هو جوهر حجري يتكون فى المثانة و الكلي و المعى و الكبد و الرئة لاستعمال اغذية لزجة تعقدها الحرارة الغريزية كذا في بحر الجواهر •

احصاء الاسماء الألهية هو التحقق بها فى الحضرة الوحدية بالفناء عن الرسوم الخلقية و البقاء ببقاء الحضرة الاحدية • و اما احصاؤها بالتخلق بها فهو يوجب دخول جنة الوراثة بصحة المتابعة و هي المشار اليها بقوله تعالى اولئك هم الوارثون الذين يرثون الفردوس هم فيها خالدون • و اما احصاؤها بتيقن معانيها و العمل بفحاويها فانه يستلزم دخول جنة الافعال بصحة التوكل في مقام المجازاة هكذا فى الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين •

الحياء بالفتح و الياء المثناة التحتانية و هو انكسار و تغير يعتري الانسان من تخوف مايعاب به اويذم على ما قال الزمخشري كذا في بحر الجواهر • و فى الشرع عبارة عن خُلق باعث على ترك القبيح كما في تيسير القاري ترجمة صحيح البخاري • و في رسالة السيد الجرجاني الحياء انقباض النفس من

شيئ و تركه حذرا عن اللوم فيه و هو نوعان نفساني و هو الذي خلقه الله تعالى في النفوس كلها كالحياء عن كشف العورة و الجماع بين الناس و ايماني و هو ان يمتنع المومن من فعل المعاصي خوفا من الله تعالى •

الحكاية بالكسر في اللغة باز گفتن از چيزي كما في الصراح و معنى حكاية الحال الماضية في عرف العلماء ان يفرض ان ما كان في الزمان الماضي واقع في هذا الزمان فقد يعبر عنه بلفظ المضارع و قد يعبر عنه بلفظ اسم الفاعل و ليس معناها ان اللفظ الذي في ذلك الزمان يحكى الآن على ما يلفظ به كما في قولهم دعني من تمرتان على ما زعمه السيد الشريف في حواشي شرح المفتاح بل المقصود حكاية المعنى و انما يفعل هذا في الفعل الماضي المستغرب كانك تحضره للمخاطب و تصوره ليتعجب عنه كما تقول رأيت الاسد فآخذ السيف فاقتله وهذا المعنى اخذه المحقق التفتازاني من كلام الكشاف حيث قال و معنى حكاية الحال الماضية ان يقدر ان ذلك الماضي واقع في حال التكلم كما في قوله تعالى فلم تقتلون انبياء الله من قبل و قد استحسنه الرضي و ذكر الاندلسي ان معناها ان تقدر نفسك كانك موجود في ذلك الزمان او تقدر ذلك الزمان كانه موجود الآن هذا كله خلاصة ما ذكره الفاضل الچلپي في حواشي المطول في بحث الحال • اقول اعلم ان العدول من الماضي الى المضارع لافادة استحضار صورة ما مضى لان المضارع مما يدل على الحال الذي من شانه ان يشاهد فكانه تستحضر بلفظ المضارع تلك الصورة الماضية العجيبة ليشاهدها الحاضرون و لا يفعل ذلك الا في امر يهتم بمشاهدته لغرابة او فظاعة او تنبيه او تحسين او تقبيح او تهويل او تعظيم او اهانة او غيرها كما في قوله تعالى فتثير سحابا بعد قوله تعالى الله الذي ارسل الرياح استحضارا لتلك الصورة البديعة الدالة على القدرة القاهرة و الحكمة الباهرة يعني صورة السحاب مسخرا بين السماء و الارض على الكيفية المخصوصة و الانقلابات المتفاوتة هكذا في المطول في بحث لو •

الحيوة بالفتح بمعنى زندگي ضد موت و الحي زنده كما في الصراح و مفهومه بديهي فانه من الكيفيات المحسوسة و قال ابن سينا ماهيات المحسوسات غنية عن التعريف و اختلف في رسومها فقيل هي قوة تتبع الاعتدال النوعي و تفيض منها سائر القوى الحيوانية و معنى الاعتدال النوعي ان كل نوع من انواع المركبات العنصرية له مزاج مخصوص هو اصلح الامزجة بالنسبة اليه فالحيوة في كل نوع من انواع الحيوانات تابعة لذلك المزاج المسمى بالاعتدال النوعي و معنى الفيضان انه اذا حصل في مركب عنصري اعتدال نوعي فاضت عليه من المبدأ قوة الحيوة ثم انبعثت منها قوى اخرى اعني الحواس الظاهرة و الباطنة و القوى المحركة الى جلب المنافع و دفع المضار كل ذلك بتقدير العزيز العليم فهي تابعة للمزاج النوعي ومتبوعة لماعداها • و قد ترسم الحيوة بانها قوة تقتضي الحس و الحركة الارادية مشروطة باعتدال المزاج • و استدل الحكيم على مغايرة الحيوة لقوتي الحس و الحركة فقال ابن سينا هي غير قوة الحس و الحركة

وغيرقوة التغذية فانها توجد في العضو المفلوج اذ هي الحافظة للاجزاء عن الانفكاك وليست له قوة الحس والحركة وكذا الحال في العضو الذابل فانه لولم يكن حيا يفسد بالتعفن مع عدم قوة التغذية و توجد في النبات قوة التغذية مع عدم الحيوٰة ٭ و اجيب بانا لانسلم ان قوة الحس و الحركة و التغذية مفقودة في المفلوج و الذابل لجواز ان يكون الاحساس و الحركة و التغذية قد تخلف عن القوة الموجودة فيها لمانع يمنعها عن فعلها لا لعدم المقتضي ولا نسلم ان التغذية التي في الحي موجودة في النبات لجواز ان تكون التغذية في النبات مخالفة بالماهية للتغذية في الحي هذا خلاصة ما في شرح الطوالع و شرح المواقف فعلى هذا لا توجد الحيوٰة في النبات و قيل بوجودها في النبات ايضا لان الحيوٰة صفة هي مبدأ التغذية و التنمية ٭ ومنهم من ادعى تحقق الحس والحركة في النبات كما يجيئ في فصل التاء من باب النون ٭ و في الملخص الحيوٰة اما اعتدال المزاج او قوة الحس و الحركة او قوة تتبع ذلك الاعتدال سواء كان نفس قوة الحس و الحركة او مغايرة لها كما اختاره ابن سينا انتهى ٭ وفي البيضاوي في تفسير قوله تعالى كيف تكفرون بالله و كنتم امواتا فاحياكم الآية الحيوٰة حقيقة في القوة الحساسة او ما يقتضيها مجاز في القوة النامئة لانها من مقدماتها و فيما يخص الانسان من الفضائل كالعقل و العلم والايمان من حيث انه كمالها و غايتها و الموت بازائها يقال على ما يقابلها في كل مرتبة كما قال تعالى يحييكم ثم يميتكم و قال اعلموا ان الله يحيي الارض بعد موتها و قال اوَ من كان ميتا فاحييناه وجعلنا له نورا يمشي به في الناس انتهى كلامه ٭ فائدة ٭ شرط الحيوٰة عند الحكماء البنية التي هي الجسم المركب من العناصر على وجه يحصل من تركيبها مزاج قالوا الحيوٰة مشروطة باعتدال المزاج وبالروح الذي هي اجسام لطيفة تتولد من بخارية الاخلاط سارية في الشرائين المنبثة من القلب وكذا عند المعتزلة الا ان البنية عندهم هي مجموع جواهر فردة لا يمكن الحيوان من اقل منها و الاشاعرة لا يشترطون البنية و يقولون يجوز ان يخلق الله تعالى الحيوٰة في جزء واحد من الاجزاء التي لا تتجزى ٭ قال الصوفية الحيوٰة عبارة عن تجلي النفس و تنورها بالانوار الالٰهية ٭ وفي التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى اذ قال ابراهيم رب ارني كيف تحيي الموتى ان المراد من الموتى عند اهل التصوف القلوب المحجوبة عن انوار المكاشفات و التجلي و الاحياء عبارة عن حصول ذلك التجلي و الانوار الالٰهية انتهى ٭ وفي القشيري في تفسير هذه الآية قال الجنيد الحي من تكون حيوٰته بحيوٰة خالقه لا من تكون حيوٰته ببقاء هيكله و من يكون بقاؤه ببقاء نفسه فانه ميت في وقت حيوٰته و من كانت حيوٰته به كان حقيقة حيوٰته عند وفاته لانه يصل بذلك الى رتبة الحيوٰة الاصلية قال تعالى لِيُنذر من كان حيا انتهى ٭ والمستفاد من الانسان الكامل ان الحيوٰة هي الوجود و هي تعم المعاني و الهيئات والاشكال و الصور والاقوال و الاعمال و المعادن و النباتات و غير ذلك قال وجود الشيئ لنفسه حيوٰته التامة و وجوده لغيره حيوٰة اضافية له فالحق سبحانه موجود لنفسه فهو الحي و حيوٰته و هي الحيوٰة التامة و الخلق من حيث الجملة موجودون بالله فحيوٰتهم

اضافية ولذا التحق بها الفناء و الموت ثم ان حيوٰة الله تعالى فى الخلق واحدة تامة لكنهم متفاوتون فيها فمنهم من ظهرت الحيوٰة فيه على صورتها التامة و هو الانسان الكامل فانه موجود لنفسه وجوديا حقيقيا لا مجازيا ولا اضافيا فربه هو الحي التام الحيوٰة بخلاف غيره و الملائكة العليون و هم المهيمنة و من يلحق بهم وهم الذين ليسوا من العناصر كالقلم الاعلى و اللوح و غيرهما من هذا النوع فانهم ملحقون بالانسان الكامل فانهم و منهم من ظهرت فيه الحيوٰة على صورتها لكن غير تامة و هو الانسان الحيواني والملك و الجن فان كلا من هولاء موجود لنفسه يعلم انه موجود و انه كذا و كذا و لكن هذا الوجود له غير حقيقي لقيامه بغيره فربه موجود للحق لا له وكانت حيوٰة ربه حيوٰة غير تامة ومنهم من ظهرت فيه لا على صورتها و هي باقى الحيوانات و منهم من بطنت فيه الحيوٰة فكان موجودا لغيره لا لنفسه كالنباتات و المعادن و المعاني وامثال ذلك فسارت الحيوٰة في جميع الاشياء فما موجود الا و هو حي لان و جوده عين حيوٰته و ما الفرق الا ان يكون تاما او غير تام بل ما ثم الا من حيوٰته التامة لانه على القدر الذي تستحقه مرتبة فلو نقص او زاد لعدمت تلك المرتبة فما فى الوجود الا ما هو حي بحيوٰة تامة ولان الحيوٰة عين واحدة و لا سبيل الى نقص فيها و لا الى انقسام لاستحالة تجزى الجوهر الفرد فالحيوة جوهر فرد موجود بكماله في كل شيئ فشيئية الشيئ هي حيوٰته و هي حيوة الله التي قامت الاشياء بها و ذلك هو تسبيحها من حيث اسمه الحي لان كل موجود يسبح الحق من حيث كل اسم فتسبيحه من حيث اسمه الحي هو عين وجوده بحيوٰته و من حيث اسمه العليم هو دخولها تحت علمه و قولها له يا عالم هو كونها اعطاها العلم من نفسها بان حكم عليها انها كذا و كذا و تسبيحهاله من حيث اسمه السميع هو اسماعها اياه كلامها و هو ما استحق حقائقها بطريق الحال فيما بينها و بين الله بطريق المقال و من حيث اسمه القدير هو دخولها تحت قدرته وقس على ذلك باقي الاسماء اذا علمت ذلك فاعلم ان حيوٰتها محدثة بالنسبة اليها قديمة بالنسبة الى الله تعالى لانها حيوٰته و حيوٰته صفة له قديمة ومتى اردت ان تتعقل ذلك فانظر الى حيوٰتك و قيد ها بك فانك لا تجد الا روحا يختص بك و ذلك هو المحدث و متى رفعت النظر في حيوٰتك من الاختصاص بك و ذقت من حيث الشهود ان كل حي في حيوٰته كما كنت فيها و شهدت سريان تلك الحيوٰة في جميع الموجودات علمت انها الحيوٰة الحق التي اقام بها العالم و هي الحيوٰة القديمة الالٰهية • و اعلم ان كل شيئ من المعاني و الهيئات و الاشكال و الصور و الاقوال و الاعمال و المعادن و النباتات و غير ذلك مما يطلق عليه اسم الوجود فان له حيوٰة في نفسه لنفسه حيوة تامة كحيوٰة الانسان لكن لما حجب ذلك عن الاكثرين نزلناه عن درجة الانسان و جعلناه موجودا لغيره و الا فكل شيئ له وجود في نفسه لنفسه وحيوٰة تامة بها ينطق و يعقل و يسمع و يبصر و يقدر و يريد و يفعل ما يشاء ولا يعرف هذا الا بطريق الذوق و الكشف و ايد ذلك الاخبارات الالٰهية من ان الاعمال تاتي يوم القيمة صورا تخاطب صاحبها فتقول له عملك ثم ياتيه غيرها و تطرده وتناجيه و من هذا القبيل

القبيل نطق الاعضاء و الجوارح انتهى ما في الانسان الكامل • فائدة • اختلف العلماء في حيوته تعالى فذهب الحكماء و ابوالحسين البصري من المعتزلة الى انها صحة العلم و القدرة و قال الجمهور من الاشاعرة و من المعتزلة انها صفة توجب صحة العلم و القدرة و قال صاحب الانسان الكامل انها هي وجوده لنفسه كما عرفت •

الاحياء لغةً جعل الشيئ حيّا اي ذا قوة احساسية او نامئة • و في عرف الشرع التصرف في ارض موات بالبناء او الغرس او الزرع او السقي او غيرها كما في الخلاصة و غيرها كذا في جامع الرموز • و عند الصوفية حصول التجلي للنفس و تنورها بالانوار الالٰهية كما عرفت قبيل هذا •

عين الحيوة در اصطلاح صوفيه باطن اسم حي است كسى كه تحقق پيدا كرد بآن اسم خورد از آبحياتى كه هركه او را خورد هرگز نميرد كذا في لطائف اللغات •

الحيوان بثلث فتحات متواليات في الاصل مصدر حَيِي و القياس حييان قلبت الياء الثانية واوا ثم سمي ما فيه حيوة حيوانا كذا في الكشاف • و عرّف بانه جسم نام حساس متحرك بالارادة فالجسم جنس و النامي فصل يخرج الاجسام الغير النامئة كالحجر و نحوه من المعادن و الحساس فصل يخرج الجسم النامي الذي لا حس له كالشجرة و نحوه من النباتات و المتحرك بالارادة مساوٍ للحساس فلابد ان يكون احدهما ذاتيا و الآخر عرضيا لامتناع التركب من امور متساوية و لما لم يعلم ان ايهما ذاتي ذكرا معا هكذا ذكر المولوي عبدالحكيم في حاشية شرح المواقف في مقصد تقسيم اجزاء الماهية • و عرّف ايضا بانه مركب تام متحقق الحس و الارادة و قيّد التحقق دفعا لماقيل من ان للنخلة احساسا كما يجيئ في لفظ النبات في فصل التاء من باب النون • و عرّف ايضا بانه ما يختص بالنفس الحيوانية وما سوى الانسان من الحيوانات يسمى بالحيوان الاعجم • و في بعض الحواشي المعلقة على شرح الملخص من ان الحيوان ماله تنفس نسيمي و منه ماله بدل التنفس النسيمي تنشق مائي فهو يقبل الماء ثم يرده و لا يعيش بدون ذلك كالحيتان و منه ما لاتنفس له و لا استنشاق من الحلازين •

باب الخاء المعجمة

فصل الالف الخطأ * بفتحتين نقيض الصواب و قد يمد و قرئ بالقصر و المد قوله تعالى و من قتل مؤمنا خطأ و بالكسر الاثم قال تعالى ان قتلهم كان خِطأ كبيرا اي اثما كذا في الصراح و المنتخب • و في المهذب الخطأ بالفتح خلاف صواب و گناه و المفهوم من الفتح المبين شرح الاربعين ان الخطأ يطلق على ثلثة معان الاثم و ضد العمد و ضد الصواب قال المراد بالخطأ في قوله عليه السلام ان الله تجاوز عن امتى الخطأ ضد العمد و هو ان يقصد بفعله شيئا فيصادف غير ماقصد لا ضد الصواب خلافا لمن زعمه لان تعمد المعصية يسمى خطأ بالمعنى الثاني و هو غير ممكن الارادة ههنا • و لفظه يمد و يقصر و يطلق على الذنب

ايضا من خطأ و اخطأ بمعنًى على ما قاله ابو عبيدة ٭ وقال غيره المخطئ من اراد الصواب فصار الى غيره و الخاطئ من تعمد الى غيره انتهى كلامه ٭ ومن قال الخطأ فعل يصدر بلا قصد اليه عند مباشرة امر مقصود سواء فقد اراد ما هوبه ضد العمد ثم الخطأ بهذا المعنى يجوز المؤاخذة به لكن عفي عنه المؤاخذة تفضلا خلافا للمعتزلة فانهم قالوا لا يؤاخذ به لان المؤاخذة انما هي على الجناية و هي بالقصد ٭ و الجواب ان ترك التثبت منه جناية و قصد و بهذا الاعتبار جعل الاصوليون الخطأ من العوارض المكتسبة ٭ و في الحمادية الخطأ و الصواب يستعملان في المجتهدات و قد سبق في لفظ الحق في فصل القاف من باب الحاء ٭

حساب الخطائين عند المحاسبين اسم عمل يعلم به العدد المجهول بعد الخطائين و طريقه ان تفرض اي عدد شئت و تسميه المفروض الاول و تمتحن ذلك المفروض بشروط تفهم من كلام السائل من الزيادة و النقصان و نحوها فان طابقت كلام السائل فقد حصل المطلوب و ان اخطأت بزيادة او نقصان فهو الخطاء الاول الزائد او الناقص ثم افرض عددا آخر و هو المفروض الثاني فامتحنه بالشروط المذكورة ايضا فان اصبت فبها و ان اخطأت فهو الخطاء الثاني ثم اضرب المفروض الاول في الخطاء الثاني و يسمى الحاصل المحفوظ الاول و اضرب المفروض الثاني في الخطاء الاول و يسمى الحاصل المحفوظ الثاني فالخطاآن ان كانا متوافقين بان كانا زائدين او ناقصين فاقسم الفضل بين المحفوظين على الفضل بين الخطائين و ان كانا متخالفين بان كان احدهما زائدا و الآخر ناقصا فاقسم مجموع المحفوظين على مجموع الخطائين فالخارج من القسمة في الصورتين هو المطلوب مثلا اذا قال السائل اي عدد اذا زيد عليه ربعه صار ستة فان فرضته اربعة فمجموعه مع ربعه خمسة فقد اخطأت بواحد ناقص و ان فرضته اثنين فمجموعه مع ربعه نصف و اثنان فقد اخطأت بنصف و ثلثة ناقص فالخطاء الاول واحد ناقص والثاني نصف وثلثة ناقص وحاصل ضرب المفروض الاول وهو الاربعة في الخطاء الثاني وهو نصف و ثلثة اربعة عشر وهي المحفوظ الاول وحاصل ضرب المفروض الثاني و هو الاثنان في الخطاء الاول و هو الواحد اثنان و هو المحفوظ الثاني و لما كان الخطاآن متوافقين قسمنا الفضل بين المحفوظين و هو اثنا عشر على الفضل بين الخطائين و هو نصف و اثنان فخرج اربعة و اربعة اخماس و هو المطلوب و ان فرضته اولا اربعة وثانيا ثمانية فقد حصل الخطاء الاول واحدا ناقصا و الثاني اربعة زائدة و حاصل ضرب الاربعة في الاربعة ستة عشر و هي المحفوظ الاول و حاصل ضرب الثمانية في الواحد ثمانية و هي المحفوظ الثاني و لما كان الخطاآن متخالفين قسمنا مجموع المحفوظين و هو اربعة و عشرون على مجموع الخطائين و هو خمسة فخرج اربعة و اربعة اخماس ايضا و ان شئت التوضيح مع برهان العمل فارجع الى شرحنا على ضابط قواعد الحساب المسمى بموضح البراهين ٭

فصل الباء الموحدة ٭ الخبب بفتح الخاء و الباء الموحدة عند اهل العروض اسم بحر يسمي بالمخترع و ركض الخيل و المتقارب و يجيئ في فصل الباء من باب القاف ٭

الخرب بالفتح و سكون الراء المهملة عند اهل العروض اجتماع الخرم و الكف فيصير مفاعيلن مفعول بضم اللام كذا في عنوان الشرف و هكذا في عروض سيفي حيث قال خرب انداختن ميم و نون مفاعيلن است تا فاعيل بماند و مفعول بضم لام كه كلمهٔ مستعمل است بجايش آرند و ركنيكه درو خرب واقع شود آنرا اخرب نامند و وجه تسميه اينست كه خرب در لغت ويران كردن است و چون از اول و آخر چيزى نماند ويراني تمام باو راه يابد ٭

الخرابات در لغت بمعني شراب خانه است ٭ و در اصطلاح صوفيه عبارت است از خراب شدن صفات بشريه و فاني شدن وجود جسماني و روحاني ٭ و خراباتي مرد كامل كه ازو معارف الٰهيه بي‌اختيار صادر شود ٭ و خراب نيز خرابي عالم بشريت را گويند هكذا في بعض الرسائل ٭ و دركشف اللغات ميگويد خرابات عبارت از مظهر جلالي است كه سالك از تجلي قهار محو و فاني گردد فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا و خرّموسى صعقا كنايت ازآنست ٭ و قيل عزلت خانهٔ پيرومرشد را گويند كه چون مريد بجهت خود بالحاح تمام برسد آن جناب او را مست و لا يعقل گرداند ٭ و در شرح گلشن گفته كه مراد از خرابات مقام وحدت است و خراباتي فاني را گويند كه از خود فراغت يافته و خود را بكوي نيستي درباخته باشد اضافت فعل و وصف و هستي بخود نمودن نسبت بحقيقت كفر است ٭

الخطاب بالكسر و تخفيف الطاء المهملة على ما في المنتخب و هو بحسب اصل اللغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام ثم نُقل الى الكلام الموَجَّه نحو الغير للافهام و قد يعبر عنه بما يقع به التخاطب قال في الاحكام الخطاب اللفظ المتواضع عليه المقصود به افهام من هو متهيئ لفهمه ٭ فاحترز باللفظ عن الحركات و الاشارات المفهمة بالمواضعة و بالمتواضع عليه عن الاقوال المهملة و بالمقصود به الافهام عن كلام لم يقصد به افهام المستمع فانه لا يسمى خطابا و بقوله لمن هو متهيئ لفهمه عن الخطاب لمن لا يفهم كالنائم و الظاهر عدم اعتبار القيد الاخير و لهذا يلام الشخص على خطابه من لا يفهم ٭ و الكلام يطلق على العبارة الدالة بالوضع على مدلولها القائم بالنفس فالخطاب اما الكلام اللفظي او الكلام النفسي الموجه به نحو الغير للافهام و المتبادر من عبارة الاحكام الكلام اللفظي و المراد بالخطاب في تفسير الحكم هو الكلام النفسي كما سبق ٭ ثم الخطاب قسمان تكليفي و وضعي و قد سبق في لفظ الحكم في فصل الميم من باب الحاء ٭ اعلم انه قد جرى الخلاف في تسمية كلام الله تعالى خطابا في الازل قبل وجود المخاطبين تنزيلا لما سيوجد منزلة الموجود اولا ٭ و هو مبني على تفسير الخطاب فان قلنا انه الكلام الذي علم انه يفهم كان خطابا و انما اعتبر العلم و لم يقل من شانه لفائدتين احدٰهما ان المتبادر منه الافهام بالقوة فخرج عنه الخطاب المفهم بالفعل و ثانيتهما ان المعتبر فيه العلم بكونه مفهما في الجملة فما لا يفهم في الحال و لم يعلم افهامه في المآل لا يكون خطابا بل ان كان مما يخاطب يكون لغوا بحسب الظاهر

علي ذلک التقدير و ليس المراد من صيغة يفهم معنى الحال او الاستقبال بل مطلق الاتصاف بالافهام الشامل لحال الكلام و ما بعده • و ان قلنا انه الكلام الذي افهم لم يكن خطابا و المراد بالافهام ههنا الافهام الواقع بالفعل اعم من الماضي و الحال و يبتني عليه ان الكلام حكم في الازل او يصير حكما فيما لايزال هذا كله خلاصة ما في العضدي و حاشيته للسيد الشريف و الحاصل ان من قال الخطاب هو الكلام الذي يقصد به الافهام سمي الكلام في الازل خطابا لانه يقصد به الافهام في الجملة و من قال هو الكلام الذي يقصد به افهام من هو اهل للفهم علي ما هو الاصل لايسميه في الازل خطابا • و الاكثر ممن اثبت لله تعالى الكلام النفسي من اهل السنة علي انه كان في الازل امر و نهي و خبرو استخبار و نداء • و الاشعرية علي انه تعالى تكلم بكلام واحد وهو الخبر و يرجع الجميع اليه لينتظم له القول بالوحدة • و ليس كذلک اذ مدلول اللفظ ما وضع له اللفظ لا ما يقتضي مدلوله اويؤول اليه او يأول به و الا لجاز اعتباره في الخبر ايضا فحينئذ يرتفع الوثوق عن الوعد و الوعيد لاحتمال معنًى آخر من البشارة و الانذار و غيرهما و من يريد ان يأمر او ينهى او يخبر او يستخبر او ينادي يجد في نفسه قبل التلفظ معناها ثم يعبر عنه بلفظ او كتابة او اشارة و ذلک المعنى هو الكلام النفسي و ما يعبر به هو الكلام اللفظي • و قد يسمى الكلام الحسي و مغايرتهما بينة اذ المعبر به قد يختلف دون المعنى و الفرق بين الكلام النفسي و العلم هو ان ما خاطب به مع نفسه او مع غيره فهو كلام و الا فهو علم • و نسبة علمه تعالى الى جميع الازمنة على السوية فيكون جميع الازمنة من الازل الى الابد بالقياس اليه تعالى كالحاضر في زمان واحد فيخاطب بالكلام النفسي مع المخاطب النفسي ولا يجب فيه حضور المخاطب الحسي فيخاطب الله تعالى كل قوم بحسب زمانه و تقدمه و تأخره مثلا اذا ارسلت زيدا الى عمرو تكتب في مكتوبک اليه اني ارسلت اليک زيدا مع انه حين ما تكتبه لم يتحقق الارسال فتلاحظ حال المخاطب و كما تقدر في نفسک مخاطبا فتقول له تفعل الآن كذا وستفعل بعده كذا ولا شک ان هذا المضي و الحضور و الاستقبال انما هو بالنسبة الى زمان الوجود المقدر لهذا المخاطب لا بالنسبة الى زمان المتكلم و من اراد ان يفهم هذا المعنى فليجرد نفسه عن الزمان يجد هذا المعنى معاينة وهذا سرهذا الموضع و الله الموفق هكذا في كليات ابي البقاء • ودليل الخطاب عند الاصوليين هو مفهوم المخالفة و فحوى الخطاب و لحن الخطاب عندهم هو مفهوم الموافقة و البعض فرق بينهما و يجيئ في لفظ المفهوم في فصل الميم من باب الفاء •

الخطابة بالفتح بمعنى فريفتن بزبان كما في الصراح و عند المنطقيين و الحكماء هو القياس المؤلف من المظنونات او منها و من المقبولات و يسمى قياسا خطابيا ايضا ويسمى امارة عند المتكلمين صرح بذلک السيد الشريف في حاشية شرح الطوالع وصاحب هذا القياس يسمى خطيبا و الغرض منه ترغيب الناس فيما ينفعهم من امور معاشهم و معادهم كما يفعله الخطباء و الوعاظ • اعلم انهم خصوا الجدل

و الخطابة بالقياس لانهم لايبحثون الا عنه و الانهما قد يكونان استقراء و تمثيلا هكذا في شرح الشمسية و حواشيه • و في المحاكمات الاقناعي يطلق على الخطابي و هو الدليل المركب من المشهورات و المظنونات انتهى • و قول العلماء هذا مقام خطابي اي مقام يكتفى فيه بمجرد الظن كما وقع في المطول • ثم اعلم ان خطابات القرآن على انحاء شتى فكل خطاب في القرآن بقل فهو خطاب التشريف و خطاب العام و المراد به العموم نحو الله الذي خلقكم و خطاب الخاص و المراد به الخصوص نحو يا ايها الرسول و خطاب العام و المراد به الخصوص نحو يا ايها الناس اتقوا ربكم لم يدخل فيه غير المكلفين و خطاب الخاص و المراد به العموم نحو يا ايها النبي اذا طلقتم النساء و خطاب المدح نحو يا ايها الذين آمنوا و خطاب الذم نحو يا ايها الذين كفروا و خطاب الكرامة نحو يا ايها النبي و خطاب الاهانة نحو انك رجيم و خطاب الجمع بلفظ الواحد نحو يا ايها الانسان ما غرك بربك الكريم و بالعكس نحو يا ايها الرسل كلوا من الطيبات وخطاب الواحد بلفظ الاثنين نحو القيا في جهنم و بالعكس نحو فمن ربكما يا موسى اي و يا هارون و خطاب الاثنين بلفظ الجمع نحو ان تبوأ لقومكما بمصر بيوتا و اجعلوا بيوتكم قبلة و بالعكس نحو القيا في جهنم و خطاب الجمع بلفظ الواحد نحو و ما تكون في شأن و ما تتلو منه من قرآن و لا تعلمون و بالعكس نحو و اقيموا الصلوة و بشر المؤمنين و خطاب العين و المراد به الغير نحو يا ايها النبي اتق الله و نحو لئن اشركت ليحبطن عملك و بالعكس نحو و لقد انزلنا اليكم كتابا فيه ذكركم وخطاب عام لم يقصد به معين نحو و لو ترى اذ المجرمون ناكسو رؤسهم و خطاب التخصيص ثم العدول الى غيره نحو فان لم يستجيبوا لكم خوطب به النبي و امته ثم قيل للكفار فاعلموا بدليل فهل انتم مسلمون و خطاب التلوين و هو الالتفات و خطاب التهييج نحو و على الله فتوكلوا ان كنتم مؤمنين و خطاب الاستعطاف نحو يا عبادي الذين اسرفوا و خطاب التجذب نحو يا ابت لم تعبد الشيطان و خطاب التعجيز نحو فأتوا بسورة من مثله و خطاب المعدوم و هو لا يصح الا تبعا للموجود نحو يا بني آدم و خطاب المشافهة و هو ليس بخطاب لمن بعدهم و انما يثبت لهم الحكم بدليل آخر من نص او اجماع او قياس فان الصبي و المجنون لما لم يصلحا لمثل هذا الخطاب فالمعدوم اولى هكذا في كليات ابي البقاء •

الخطبة بالضم هي عبارة عن كلام مشتمل على البسملة و الحمدلة و الثناء على الله تعالى بما هو اهله و الصلوة على النبي صلى الله عليه وآله وسلم و تكون في اول الكلام • ثم خطبة المنابر غير خطبة الدفاتر لان خطبة المنابر تشتمل على ما ذكرنا مع اشتمالها على الوصية بالتقوى و الوعظ و التذكير و نحو ذلک بخلاف خطبة الدفاتر فانها بخلاف ذلك كذا في العيني شرح صحيح البخاري في شرح الحديث الاول • اعلم ان خطبة الكتب ان الحقت بها بعد تصنيفها و تاليفها بان الف المؤلف كتابه اولا ثم الحقه الخطبة تسمى خطبة الحاقية و ان كتب اولا ثم الف الكتاب تسمى خطبة ابتدائية •

الخطيب هو صاحب الخطابة و من يقرأ الخطبة •

الخطابية بالفتح فرقة من غلاة الشيعة اصحاب ابي خطاب الاسدي و هو نسب نفسه الى ابي عبد الله جعفر الصادق فلما علم منه غلوه في حقه تبرأ منه فلما اعتزل منه ادعى الامر لنفسه و قالوا الائمة انبياء و ابو الخطاب نبي و زعموا ان الانبياء فرضوا على الناس طاعة ابي الخطاب بل زادوا على ذلك و قالوا الائمة آلهة و الحسنان ابنا الله و جعفر الصادق أله لكن ابا الخطاب افضل منه و من علي و هؤلاء يستحلون شهادة الزور لموافقيهم على مخالفيهم و قالوا الامام بعد قتل ابي الخطاب معمر فذهبت الى ذلك جماعة منهم فعبدوا معمرا كما كانوا يعبدون ابا الخطاب و قالوا الجنة نعيم الدنيا و النار آلامها و الدنيا لا تفني و استباحوا المحرمات و ترك الفرائض و قيل الامام بعد قتله بزيع و قالوا ان كل مؤمن يوحى اليه و في اصحاب بزيع من هو خير من جبرئيل و ميكائيل و هم لايموتون ابدا بل اذا بلغوا النهاية يرفعون الى الملكوت وقيل الامام بعد قتل ابي الخطاب عمر بن بنان العجل الا انهم يموتون كذا في شرح المواقف فلعنة الله تعالى على هؤلاء لعنا اشد من اللعن على اليهود •

فصل الثاء المثلثة * الخبث بالضم و سكون الموحدة هو النجاسة الحقيقية كما ان الحدث هو النجاسة الحكمية كما مر •

الخبيث بمعنى پليد و في شرح المصابيح في اول كتاب البيع الخبيث في الاصل ما يكره لرداءته ويستعمل للحرام من حيث كرهه الشارع و استرداءه كما يستعمل الطيب للحلال قال الله تعالى و لا تتبدلوا الخبيث بالطيب اي الحرام بالحلال و للردئ من المال قال الله تعالى و لا تيمموا الخبيث منه تنفقون اي الردئ من المال فيشتمل الخبيث على هذا المعنى للمكروه و لو تنزيها •

الخنثى بالضم و سكون النون هي فعلى من الخنث بالفتح و السكون و هو اللين و التكسر والفها المقصورة للتانيث وكان القياس ان توصف بالمؤنث و يؤنث الضمير الراجع اليه كما هو المذكور في كلام الفصحاء الا ان الفقهاء نظروا الى عدم تحقق التانيث فلم يلحقوا علامة التانيث في وصفه و ضميره تغليبا للذكورة وقالوا انه شرعا ذوفرج و ذكر اي مولود له آلة المرأة و الرجل و بعبارة أخرى ذو فرجين اذ الفرج شامل لهما ومن لم يكن له شيئ منهما و خرج بوله من سرته فليس بخنثى ولذا قال الشيخان انا لاندري اسمه كما في الاختيار و قال محمد رح انه في حكم الخنثى • وقيل باطلاق الخنثى عليه ايضا فان بلغ الخنثى من حيث السن ولم تظهر منه علامة الذكورة ولا علامة الانوثة فيسمى خنثى مشكلا هكذا يستفاد من البرجندي وجامع الرموز •

فصل الجيم * الخروج بالضم و تخفيف الراء المهملة في اللغة ضد الدخول • و عند اهل القوافي احد حروف المد و اللين الذي يكون بعد الوصل اذا تحرك كذا في عنوان الشرف و ضمير تحرك راجع

الى الوصل • و لا يتحرك من حروف الوصل الا الهاء و حينئذ يلزمها خروج كما وقع في بعض الرسائل لاهل العرب • و اين اصطلاح عربيان است و اصطلاح فارسيان آنست كه در جامع الصنائع آرد كه خروج حرفي را گويند كه بعد از وصل درآيد و حرف وصل متحرك نباشد چون ياى كاريم و باريم و گاه باشد كه متحرك باشد چون ياى افگنيم و بشكنيم درين بيت • شعر • تا چند بسنگ لاخ غم افگنيم • و ز سنگ ستم شيشهٔ دل بشكنيم • انتهى • و صاحب معيار الاشعار گفته اولى آنست كه هرچه بعد از روي و وصل آيد جمله را از حساب رديف شمرند و اين سخن خلاف متعارف است چرا كه مشهور است كه هرچه بعد از روي مذكور شود مادام كه كلمهٔ علىحده يا بمنزلهٔ كلمهٔ علىحده نباشد رديف نيست و رعايت تكرار خروج در قوافي واجب است كذا في منتخب تكميل الصناعة •

الخارج هو يطلق على معان منها مقابل ذى اليد و ذو اليد هو المتصرف فى الشيء بحيث ينتفع به من عينه فالخارج هو الخارج عن التصرف و غير ذى اليد هكذا يستفاد من جامع الرموز في كتاب الدعوى و بهذا المعنى يستعمل في عرف الفقهاء كثيرا • و منها ما يخرج عن قسمة عدد على عدد وهو مصطلح المحاسبين ويجيء في لفظ القسمة • و منها ما ليس بجزء الماهية ولا نفسها ويسمى عرضيا ايضا و يقابله الذاتي ويعرف الذاتي بما ليس بخارج عن الشيء حتى يشتمل ما هو جزء الشيء و ما هو عين الشيء فيدخل الجنس و الفصل و النوع بخلاف ما قيل انه ما دخل فى الشيء فانه لايشتمل النوع • و منها مقابل الذهن كما يجيء في فصل النون من باب الذال المعجمة • و منها الخارج عن التعقل و يسمى بالواقع و يجيء في فصل العين من باب الواو ايضا و هذا هو المراد بالخارج الذي يدور عليه الصدق و الكذب اذ لو اريد به الخارج المقابل للذهن لم يشتمل الصادق و الكاذب الذهنيين صرح بهذا صاحب الاطول في مبحث صدق الخبر • و منها الحس كما يجيء في لفظ الماهية في فصل الالف من باب الميم • و منها ما هو مصطلح اهل الرمل ويجيء في لفظ الشكل في فصل اللام من باب الشين المعجمة • و منها ما هو مصطلح اهل الهيئة و يسمى بالخارج المركز و هو فلك جزئي شامل للارض مركزه خارج عن مركز العالم محدب سطحيه يماس بمحدب سطحي الفلك الآخر الذي هو داخل في تحته على نقطة مشتركة بينهما مسماة بالاوج و مقعر سطحيه يماس بمقعر سطحي ذلك الفلك الآخر على نقطة مقابلة للنقطة الاولى مسماة بالحضيض • فالفلك جنس يشتمل جميع الافلاك • و الجزئي فصل يخرج فلك الكلي و الشامل للارض يخرج فلك التدوير • و قولنا مركزه خارج عن مركز العالم احتراز عن الموافق المركز مثل المائل و الجوزهر و القيد الاخير ليس للاحتراز اذ لا يوجد فلك خارج المركز لايماس محدب سطحيه بمقعر سطحي الفلك الذي هو في تحته و لايماس مقعر سطحيه بمقعر سطحيه بل لدفع توهم من يتوهم ذلك الوهم و لتحقيق شكله و هيئته • ثم الافلاك الخارجة المراكز التي لغير الشمس و غير الخارج الاول

لعطارد وهي الافلاك التي فيها مراكز التداوير تسمى بالحوامل ايضا لحملها مراكز التداوير * و اما الخارج الاول لعطارد فيسمى بالمدير هذا هو المطابق بشرحي الملخص للقاضي و للسيد السند * و قيل الفلك الذي يكون التدوير فيه يسمى في الاصطلاح حامل التدوير لا خارج المركز * قال عبد العلي البرجندي الظاهر ان منطقة الخارج المركز قد سماها القدماء اولا بالحامل لحملها مراكز التداوير ثم المتأخرون سموا خارج المركز بالحامل لان عليه دائرة مسماة بالحامل انتهى * اعلم انهم قسموا الافلاك الخارجة المراكز و التداوير كل واحد منها اربعة اقسام مختلفة في العظم و الصغر وسموا كل قسم نطاقا و يجيئ في لفظ التدوير *

الخارجي بياء النسبة يطلق على معان منها من كان معتقدا لمذهب الخوارج و تسمى بالخارجية و هم فرقة من كبار الفرق الاسلامية وهم سبع المحكمية و البيهشية و الازراقية و النجدات والصفرية و الاباضية و العجاردة و تفسير كل في موضعه * و منها مقابل الذهني و يجيئ في لفظ الوجود في فصل الدال من باب الواو * و منها القضية التي يكون الحكم فيها على الافراد الخارجية فقط و ربما يزاد التاء و قد سبق في لفظ الحقيقي في فصل القاف من باب الحاء *

المخرج اسم ظرف من الخروج هو عند القراء و الصرفيين عبارة عن موضع خروج الحرف و ظهوره و تميزه عن غيره بواسطة صوت * و قيل المخرج عبارة عن الموضع المولد للحرف و الاول اظهر كذا في تيسير القارئ و الدقائق المحكمة * ومعرفة المخرج تحصل بان تسكنه و تدخل عليه همزة الوصل و تنظر اين ينتهي الصوت فحيث انتهى فثمه مخرجه الا ترى انك تقول آب و تسكت فتجد الشفتين قد انطبقت احدهما على الاخرى كذا في بعض شروح الشافية * فائدة * اختلفوا في مخارج الحروف فالصحيح عند القراء و متقدمي النحاة كالخليل انها سبعة عشر وقال كثير من الفريقين ستة عشر فاسقطوا مخرج الحروف الجوفية و هي حروف المد و اللين و جعلوا مخرج الالف من اقصى الحلق و الواو من مخرج المتحركة و كذا الياء وقال قوم اربعة عشر فاسقطوا مخرج النون واللام و الراء و جعلوها من مخرج * قال ابن الحاجب وكل ذلك تقريب و الا فلكل حرف مخرج لان الصوت الساذج الذي هو محل الحروف و الحروف هيئة عارضة له غير مخالف بعضها بعضا حقيقة بل بحسب الجهارة و اللين و الغلظة الى غير ذلك و لا اثر لمثلها في اختلاف الحروف لان الحرف الواحد قد يكون مجهورا و خفيا فاذا كان ساذج الصوت الذي هو مادة الحرف ليس بانواع مختلفة فلو لا اختلاف اوضاع آلة الحروف اي مواضع تكونها في اللسان و الحلق و السن و النطع و الشفة و هي المسماة بالمخارج لم تختلف الحروف اذ لا شيئ ههنا يمكن اختلاف الحروف بسببه الا مادتها و آلتها * و يمكن ان يقال ان اختلافها مع اتحاد المخرج بسبب اختلاف وضع الآلة من شدة الاعتماد وسهولته وغير ذلك فلا يلزم ان يكون لكل حرف مخرجا * **تفصيل المخارج** *

المخرج الاول الجوف لحروف المد واللين * الثاني اقصى الحلق للهمزة و الهاء * الثالث وسطه للعين

والحاء المهملتين • الرابع ادناه من الفم للغين والخاء • الخامس اقصى اللسان مما يلي الحلق وما فوقه من الحنك للقاف • السادس اقصاه من اسفل مخرج القاف قليلا وما يليه من الحنك للكاف • السابع وسطه بينه وبين وسط الحنك للجيم والشين المعجمة والياء • الثامن للضاد المعجمة من اول حافة اللسان وما يليه من الاضراس من الجانب الايسر وقيل من الايمن • التاسع للام من حافة اللسان من ادناها الى منتهى طرفه وما بينها وبين ما يليها من الحنك الاعلى • العاشر للنون من طرفه الاسفل من اللام قليلا • الحادي عشر للراء من مخرج النون لكنها ادخل في ظاهر اللسان • الثاني عشر للطاء والدال المهملتين والتاء المثناة الفوقانية من طرفه واصول الثنايا العليا مصعدا الى جهة الحنك الاعلى • الثالث عشر لحروف الصفير الصاد والسين والزاء بين طرف اللسان وفويق الثنايا السفلى • الرابع عشر للظاء والذال والثاء المثلثة من بين الثنايا العليا • الخامس عشر للفاء من باطن الشفة السفلى واطراف الثنايا العليا • السادس عشر للباء الموحدة والميم والواو غير المدية من الشفتين • السابع عشر للخيشوم للغنة في الادغام والنون والميم الساكنة وان شئت الزيادة فارجع الى الاتقان وشرح الرضي للشافية • والمخرج عند المحاسبين عدد يخرج منه الكسر قالوا اذا جزئ الواحد الصحيح باجزاء معينة سمي مجموع تلك الاجزاء مخرجا وسمي بعض من تلك الاجزاء كسرا لكن المعتبر عندهم في المخرج اقل عدد صحيح يخرج منه الكسر وانما اعتبروا ذلك للسهولة في الحساب فالمعتبر في مخرج الربع مثلا هو الاربعة اذ هي اقل عدد صحيح يخرج منه الربع لا غير كالثمانية والستة عشر والاربعة والعشرين مثلا وان كان الربع يخرج منها ايضا • ومخرج در اصطلاح اهل جفر حرفي است كه حاصل شود از مدخل چنانكه در فصل لام از باب دال مهمله مذكور خواهد شد •

الخراج بالكسر في اللغة ما حصل من ربع ارض او كرائها او اجرة غلام ونحوها ثم سمي ما ياخذه السلطان فيقع على الضريبة والجزية ومال الفيئ كما في الازاهير وفي الغالب يختص بضريبة الارض كما في المفردات • وخراج الاراضي نوعان الاول خراج مقاسمة بالاضافة وهو جزء معين من الخارج يوضع الامام عليه كما يوضع ربع او ثلث ونحوهما ونصف الخارج غاية الطاقة والثاني خراج موظف بالاضافة ايضا ويجوز ان يكون تركيبا وصفيا ويسمى خراج الوظيفة والمواظفة ايضا وهو شيئ معين من النقد او الطعام يوضع الامام عليه كما وضع عمر رضي الله عنه على سواد العراق لكل جريب صاعا من بر او شعير ودرهما كذا في جامع الرموز في كتاب الزكوة • وفي فتح القدير حقيقة الخراج هو خراج الارض لانه اذا اطلق الخراج فانما يتبادر منه خراج الارض ولا يطلق على الجزية الا مقيدا فيقال خراج الرأس وعلامة المجاز لزوم التقييد انتهى • لكن في جامع الرموز الجزية تسمى بالخراج وخراج الرأس انتهى • فهذا صريح في جواز اطلاق الخراج على الجزية بلا تقييد •

الخراج بالضم كغراب هو في اصطلاح جمهور الاطباء كل ورم اخذ في جمع المدة سواء كان حارا

او باردا * ومنهم من ذهب الى ان الخراج مخصوص بالاورام الحارة اذا اخذت في الجمع دون الباردة كذا قال العلامة * و قال مولانا نفيس الخراج ورم حار كبير في داخله موضع تنصب اليه المادة و تتقيح كذا في بحر الجواهر و المدة قيل هي القيح و قيل با لفرق بينهما كما تذكر في موضعهاه و في الموجز الفرق بينه و بين الدبيلة ان الدبيلة و رم في داخله موضع تنصب اليه المادة و اما الخراج فهو ما كان مع ذلك حارا و اذا رأيت مع الورم حرقا و ضربانا كثيرا و انغمازا تحت الاصبع فهو خراج و يعرف موضع المدة بانه اذا عصر احس الشيئ يتحرك باصبع اخرى توضع تحته *

تخريج المناط هو عند الاصوليين الاخالة و المناسبة و يجيئ في فصل الباء من باب النون *

الاختلاج هو حركة العضو كما في المنتخب قال الاطباء هو حركة عضلانية بغير ارادة و قد يتحرك معها مايلتصق بها من الجلد ويسرع انقضائها كذا في بحر الجواهر * و الفرق بينه وبين الرعشة يجيئ في فصل الشين المعجمة من باب الراء * و اختلاج القلب هو ان يتحرك القلب حركة منكرة لفرط الامتلاء * و اختلاج المعدة هو حركة شبيهة بالخفقان تحدث في المعدة لا كما تحدث في الاعضاء العضلانية كذا في حدود الامراض *

فصل الدال المهملة * الخوذة هي البيضة و قد سبق ذكرها في فصل الضاد المعجمة من باب الباء الموحدة *

فصل الراء المهملة * الخبر بفتح الخاء و الباء الموحدة هو عند بعض المحدثين مرادف للحديث و قيل مباين له و قيل اعم من الحديث مطلقا و قد سبق في فصل الثاء المثلثة من باب الحاء المهملة * و عند النحاة هو المجرد المسند الى المبتدأ و قد سبق في لفظ المبتدأ في فصل الالف من باب الباء الموحدة و خبر ان و اخواتها عندهم هو المسند من معمولها و على هذا فقس خبر لا التي لنفي الجنس وخبر ما و لا المشبهتين بليس و خبر كان و اخواتها و غير ذلك كما في الكافي * و قد اطلق لفظ الخبر عند اهل البيان و الاصوليين و المنطقيين و المتكلمين و غيرهم على الكلام التام الغير الانشائي فمن لم يثبت الكلام النفسي يطلقه على الصيغة التي هي قسم من الكلام اللفظي اللساني لا غير و اما من اثبت الكلام النفسي فيطلقه على الصيغة و على المعنى الذي هو قسم من الكلام النفسي ايضا فعلى هذا الخبر هو الكلام المخبر به و قد يقال بمعنى الاخبار اي الكشف و الاعلام كما في قولهم الصدق هو الخبر عن الشيئ على ما هو به صرح بذلك في المطول * و المفهوم من بعض كتب اللغة كالمنتخب ان هذين المعنيين لغويان حيث ذكر فيه خبر بفتحتين آكاهي و سخن كه بدان اعلام كنند و لا يبعد ان يكون ما ذكره العلماء تحقيقا للمعنى اللغوي فانهم كثيرا ما يحققون المفهومات اللغوية كتعريف الحكماء للحرارة و البرودة كما مر و تفسيرهم للوجود و الامكان و الامتناع و الوجوب و القدم و نحو ذلك و يؤيد ذلك ما قيل من ان العلماء اختلفوا

في تحديد الخبر فقيل لا يحد لعسره و قيل لانه ضروري و قيل يحد و اختلفوا في تحديده فقال القاضي و المعتزلة هو الكلام الذي يدخل فيه الصدق و الكذب * و اعترض عليه بان الواو للجمع فيلزم الصدق و الكذب معا و ذلك محال و ايضا يرد كلام الله تعالى سواء اريد الاجتماع او اكتفي بالاحتمال لانه لايحتمل الكذب * واجيب بان المراد دخوله لغة اي لو قيل فيه صدق او كذب لم يخطأ لغة و كل خبر كذلك و ان امتنع صدق البعض او كذبه عقلا لكن يرد عليه ان الصدق لغة الخبر الموافق للمخبر به و الكذب خلافه و هو الخبر المخالف للمخبر به فبهذا عرفهما اهل اللغة فهما لا يعرفان الا بالخبر فتعريف الخبر بهما دور و اما ما قيل في جوابه ان ذلك انما يرد لو فسر الصدق و الكذب بما ذكرتم اما لو فسرا بمطابقة النسبة الايقاعية و الانتزاعية للواقع و عدم مطابقتها للواقع فلا دور اصلا فلا يجدي نفعا اذ هذا انما يصح لو لم يعرفوا الخبر بما يدخله الصدق و الكذب لغة فبعضهم عدل عن ذلك للزوم الدور فقال هو الكلام الذي يدخله التصديق و التكذيب ولا ينفعه اذ يرد عليه انهما الحكم بالصدق و الكذب فما فعل الا ان اوسع الدائرة و قيل هو ما يحتمل الصدق و الكذب و بهذا عرفه المنطقيون ايضا و لا يلزم الدور و لا خروج كلام الله تعالى اذ المعتبر الاحتمال بالنظر الى ماهية مفهوم الخبر مع قطع النظر عما عداه * و مختار بعض المتأخرين ان الخبر هو ما تركب من امرين حكم فيه بنسبة احدهما الى الآخر نسبة خارجية يحسن السكوت عليها * و انما قال امرين دون كلمتين او لفظين ليشتمل الخبر النفسي و قال حكم فيه بنسبة ليخرج ما تركب من غير نسبة و قال يحسن السكوت عليها ليخرج المركبات التقييدية و قيد النسبة بالخارجية ليخرج الامر و غيره لان المراد بالخارجية ان يكون لتلك النسبة امر خارجي بحيث يحكم بصدقها ان طابقته و بكذبها ان خالفته و ليس الامر و نحوه كذلك هكذا يستفاد من كشف البزدوي و العضدي و حواشيه و سيتضح ذلك غاية اتضاح في لفظ الصدق في فصل القاف من باب الصاد المهملة و لفظ القضية في فصل الياء من باب القاف * فائدة * لا شك ان قصد المخبر بخبره افادة المخاطب اما الحكم كقولك زيد قائم لمن لا يعرف انه قائم او كون المخبر عالما به اي بالحكم كقولك قد حفظت التورية لمن حفظ التورية و يسمى الاول اي الحكم من حيث انه يستفيده المخاطب من الخبر فائدة الخبر لا من حيث انه يفيد المخاطب كما تشعر به عبارة البعض لان الفائدة لغة ما استفدته من علم او غيره و يسمى الثاني اي كون المخبر عالما به لازم فائدة الخبر كذا في الاطول في بحث الاسناد * فائدة * اعلم ان الحذاق من النحاة و اهل البيان و غيرهم قاطبة متفقون على انحصار الكلام في الخبر و الانشاء و انه ليس له قسم ثالث * و ادعى قوم ان اقسام الكلام عشرة نداء و مسئلة و امر و تشنع و تعجب و قسم و شرط و وضع و شك واستفهام * و قيل تسعة باسقاط الاستفهام لدخوله في المسئلة * و قيل ثمانية باسقاط التشنع لدخوله فيها و قيل سبعة باسقاط الشك لانه من قسم الخبر * و قال الاخفش هي ستة خبر و استخبار و امر و نهي و نداء و تمنّ * و قال بعضهم خمسة خبر و استخبار و امر

و تصريح طلب و نداء • وقال قوم اربعة خبر و استخبار و طلب ونداء • و قال كثيرون ثلثة خبر و طلب و انشاء قالوا لان الكلام اما ان يحتمل التصديق و التكذيب اولا الاول الخبر و الثاني ان اقترن معناه بلفظه فهو الانشاء و ان لم يقترن بلفظه بل تأخر عنه فهو الطلب و المحققون على دخول الطلب في الانشاء و ان معنى اضرب مثلا و هو طلب الضرب مقترن بلفظه و اما الضرب الذي يوجد بعد ذلك فهو متعلق الطلب لانفسه • وقال بعض من جعل الاقسام ثلثة الكلام ان افاد بالوضع طلبا فلا يخلوا اما ان يطلب ذكر الماهية او تحصيلها او الكف عنها الاول الاستفهام و الثاني الامر و الثالث النهي و ان لم يفد طلبا بالوضع فان لم يحتمل الصدق و الكذب يسمى تنبيها و انشاءً لانك نبهت به على مقصودك و انشأته اي ابتكرته من غير ان يكون موجودا في الخارج سواء افاد طلبا باللازم كالتمني و الترجي والنداء و القسم اولا كانت طالق و ان احتملهما من حيث هو فهو الخبر كذا في الاتقان و يجيئ ما يتعلق بهذا في لفظ المركب في فصل الباء من باب الراء • و يسمي ابن الحاجب في مختصر الاصول غير الخبر بالتنبيه و ادخل فيه الامر و النهي و التمني و الترجي و القسم و النداء والاستفهام • قال المحقق التفتازاني هذه التسمية غير متعارف • فائدة • صيغ العقود نحو بعت و اشتريت و طلقت واعتقت لا شك انها في اللغة اخبار و في الشرع تستعمل اخبارا ايضا انما النزاع فيها اذا قصد بها حدوث الحكم و ايجاده و قد اختلف فيها و الصحيح انها انشاء لصدق حد الانشاء عليها لانها لا تدل على الحكم بنسبة خارجية فان بعت لا يدل على بيع آخر غير البيع الذي يقع به و لا يوجد فيه احتمال الصدق و الكذب اذ لو حكم عليه باحدهما كان خطأ قطعا و تحقيقه يطلب من العضدي و حواشيه

* **التقسيم** * يقسم الخبر الى ما يعلم صدقه و الى ما يعلم كذبه و الى ما لا يعلم صدقه ولا كذبه القسم الاول و هو ما يعلم صدقه اما ضروري او نظري و الضروري اما ضروري بنفسه اي بنفس الخبر فانه هو الذي يفيد العلم الضروري لمضمونه و هو المتواتر و اما ضروري بغيره اي استفيد العلم الضروري لمضمونه من غير الخبر و هو الموافق للعلم الضروري نحو الواحد نصف الاثنين و النظري مثل خبر الله و خبر رسوله و خبر اهل الاجماع و الخبر الموافق للنظر الصحيح في القطعيات فان ذلك كله قد علم وقوع مضمونه بالنظر • القسم الثاني و هو ما علم كذبه و هو كل خبر مخالف لما علم صدقه من الاقسام المذكورة • القسم الثالث و هو ما لا يعلم صدقه ولا كذبه فقد يظن صدقه كخبر العدل و قد يظن كذبه كخبر الكذوب و قد لا يظن صدقه ولا كذبه كخبر مجهول الحال • وقد خالف في هذا التقسيم بعض الظاهرية فقال كل خبر لا يعلم صدقه فهو كذب قطعا و فساده ظاهر • و ايضا ينقسم الى متواتر و آحاد فالمتواتر خبر بلغت رواته مبلغا احالت العادة توافقهم على الكذب كما يجيئ في محله و الآحاد خبر لم ينته الى هذه المرتبة • و في شرح النخبة خبر الواحد في اللغة ما يرويه شخص واحد و في اصطلاح المحدثين خبر

لم تجمع بشروط التواتر فيه و هو يشتمل المشهور و العزيز و الغريب و المقبول و المردود • اعلم ان خبر الرسول صلى الله عليه و سلم في اصطلاح الاصوليين على ثلثة اقسام الاول المتواتر و هو الخبر الذي رواه قوم لا يتوهم توافقهم على الكذب عادة و يدوم هذا الحد من قرن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم الى يومنا هذا فيكون آخره كاوله و اوله كآخره و اوسطه كطرفيه يعني يستوي فيه جميع الازمنة من اول ما نشأ ذلك الخبر الى آخر ما بلغ الى الناقل الاخير كنقل القرآن و الصلوٰة الخمس و انه يوجب علم اليقين كالعيان علما ضروريا و الثاني المشهور و هو ما كان من الآحاد في القرن الاول ثم انتشر حتى ينقله قوم لا يتوهم توافقهم على الكذب و هو القرن الثاني و من بعدهم و انه يوجب علم طمأنينة اي يرجح جهة الصدق فهو دون المتواتر و فوق الواحد و الثالث الخبر الواحد و هو كل خبر يرويه الواحد او الاثنان فصاعدا ولاعبرة للعدد فيه بعد ان يكون دون المتواتر و المشهور و انه يوجب العمل دون العلم اليقيني هكذا في نور الانوار • اعلم ان اهل العربية اتفقوا على ان الخبر محتمل للصدق و الكذب و هذا الكلام ايضا يحتمل الصدق و الكذب ولا تفصي عنه الا بان يقال ان هذا القول فرد من افراد مطلق الخبر فله اعتباران احدهما من حيث ذاته مع قطع النظر عن خصوصية كونه خبرا جزئيا وثانيهما من حيث عروض هذا المفهوم له فثبوت الاحتمال له بالاعتبار الثاني لاينافي عدم لزوم الاحتمال بالاعتبار الاول كا للاتصور المتصور و اذا عرفت هذا فاعرف ان الخبر هو الكلام الذي يقبل الصدق و الكذب لاجل ذاته اي لاجل حقيقته اي من حيث ان فيه اثبات شيئ لشيئ او نفيه عنه من غير نظر الى الخارج و الى خصوصية المخبر نحو خبر الله تعالى و الى البرهان الذي يخصصه بالصدق و يرفع احتمال الكذب نحو العالم حادث وبالعكس نحو العالم قديم و ايضا من غير نظر الى خصوص المادة التي تعلق بها الكلام كان يكون من الامور الضرورية التي لا يقبل اثباتها الا الصدق و لا يقبل نفيها الا الكذب نحو اجتماع النقيضين باطل • ثم ان الخبر بالنظر لما يعرض له اما مقطوع بصدقه كالمعلوم ضرورة كالواحد نصف الاثنين او استدلالا نحو العالم حادث و كخبر الصادق و هو الله تعالى و رسوله و اما مقطوع بكذبه كالمعلوم خلافه ضرورة نحو و السماء اسفل و الارض فوق او استدلالا نحو العالم قديم هكذا في كليات ابي البقاء •

الاخبار هو عند المحدثين مرادف للتحديث وقيل مغاير له و قد سبق في فصل الثاء المثلثة من باب الحاء • و عند اهل العربية يطلق على الخبر و هو الكلام الذي لنسبته خارج تطابقه اولا تطابقه • وقد يطلق على القاء هذا الكلام و هو فعل المتكلم اي الكشف و الاعلام و هذا ظاهر • و اما المعنى الاول فقد قال سعد الملة في التلويح في تعريف اصول الفقه المركب التام المحتمل للصدق و الكذب يسمى من حيث اشتماله على الحكم قضية و من حيث احتماله الصدق و الكذب خبرا و من حيث افادته الحكم اخبارا و من حيث كونه جزء من الدليل مقدمة و من حيث يطلب بالدليل مطلوبا و من حيث يحصل من الدليل

نتيجة و من حيث يقع في العلم و يسأل عنه مسئلة . فالذات واحدة و اختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات انتهى .

الاخبارية فرقة من الامامية وقد سبق ذكرها في فصل الميم من باب الالف .

الاستخبار عند اهل العربية هو الاستفهام و هو طلب الفهم . وقيل الاستخبار ما سبق اولا و لم يفهم حق الفهم فاذا سألت عنه ثانيا كان استفهاما حكاه ابن فارس في فقه اللغة كذا في الاتقان في انواع الانشاء . وفي بعض الكتب الاستخبار هو طلب الخبر .

الخدر بفتح الخاء والدال المهملة بمعني سستي اندام و باطل شدن حس لمس قال الشيخ هو علة آلية تحدث في حس لمس بها آفة اما بطلانا او نقصانا . و اعلم ان كثيرا من المتأخرين يخصون الخدر بنقصان الحس فقط وفي بعض انواع الخدر يحس الانسان في العضو شبيها بحركة النمل كذا في بحر الجواهر .

التخدير هو مقابل اللذع وهو تبريد للعضو بحيث يصير جوهر الروح الحامل لقوة الحس و الحركة باردا في مزاجه غليظا في جوهره فلا تستعملها القوى النفسانية و يجيئ في فصل العين المهملة من باب اللام .

المخدر على صيغة اسم الفاعل من التخدير عند الاطباء دواء يجعل الروح الحساس او المحرك للعضو غير قابل لتاثير القوة النفسانية قبولا تاما كالافيون كذا في الموجز في فن الادوية .

الخنازير جمع خنزير بكسر الخاء و سكون النون و كسر الزاء المعجمة بعدها ياء تحتانية ساكنة و هي عند الاطباء اورام صغار صلاب تتمكن في مواضعها ولا تتحرك و تكون على لون البدن كذا في بحر الجواهر . و في شرح القانونچه الخنازير اورام سلعة متشبثة باللحم غير بثرية اكثرها في العنق .

الاختصار بالصاد المهملة هو عند بعض اهل العربية مرادف للايجاز و قيل اخص منه لانه خاص بحذف الجمل بخلاف الايجاز . و قيل الايجاز عند السكاكي ما يكون بالنسبة الى المتعارف و الاختصار عنده ما يكون بالنسبة الى مقتضى المقام و يجيئ في فصل الزاء المعجمة من باب الواو . و قال عبد العلي البرجندي في حاشية شرح الملخص الايجاز بيان المعنى المقصود باقل مما يمكن من اللفظ من غير حذف و الاختصار عبارة عن الحذف مع قرينة تدل على خصوص المحذوف و الاقتصار عبارة عن حذف لا يكون كذلك و قد يستعمل الاختصار مرادفا للايجاز انتهى . وقد يراد بالاختصار الحذف بدليل و بالاقتصار الحذف بغير دليل كما سبق في لفظ الحذف . فعلى هذا يكون الاختصار اعم مما ذكره عبد العلي البرجندي لانه يشتمل الحذف لقرينة لا تدل على خصوص المحذوف ايضا بخلاف ما ذكره . وفي بعض الحواشي المعلقة على الضوء ما حاصله الاقتصار ترك بعض الشيئ نسيا منسيا كانه لم يكن كترك الفاعل في المجهول و بعبارة اخرى الحذف عن اللفظ و النية جميعا و بعبارة اخرى الحذف مع كون المحذوف غير مراد . و على هذا قيل

لا يجوز الاقتصار على احد مفعولي باب علمت ان حذف احد مفعوليه عن اللفظ لا عن المعنى جائز كما في قوله تعالى و لا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا اي لا تحسبن الذين قتلوا انفسهم امواتا . والاختصار ترك بعض الشيء صورة لا حقيقة . و يعبر عنه ايضا بالحذف عن اللفظ دون النية و بالحذف مع كون المحذوف مرادا . و في شرح هداية النحو في الخطبة قيل الاختصار قلة اللفظ و المعنى و قيل هو مختص بالالفاظ و قيل هو الحذف لدليل و قيل الحذف عن اللفظ دون النية و قيل قلة الالفاظ و كثرة المعاني و الاقتصار عكسه في الكل انتهى . و في الحاشية المنقولة عنه قوله في الكل اي في جميع الوجوه المذكورة في الاختصار اما عكس الاول فلان الاقتصار قلة اللفظ و كثرة المعنى و اما الثاني فلان الاقتصار غير مختص بالالفاظ و اما الثالث فلان الاقتصار الحذف بدون الدليل و اما الرابع فلان الاقتصار الحذف عن اللفظ و النية جميعا و اما عكس الخامس فلان الاقتصار كثرة الالفاظ و قلة المعاني انتهى .

الخضر بالكسر و سكون الضاد المعجمة نام پيغمبريست عليه السلام و نزد صوفيه كنايت از بسط است و الياس كنايت از قبض است كذا في كشف اللغات . و في الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابي الغنائم الخضر كناية عن البسط و الياس عن القبض و اما كون الخضر عليه السلام شخصا انسانيا باقيا من زمان موسى عليه السلام الى هذا العهد او روحانيا يتمثل بصورته لمن يرشده فغير محقق عندي بل قد يتمثل معناه له بالصفة الغالبة عليه ثم يضمحل و هو روح ذلك الشخص او روح القدس .

الخضراء بفتح الضاد المعجمة و الالف الممدودة در لغت سبزرا گويند و در اصطلاح محدثين جامة را گويند كه درو خطهاى سبز باشند كما في تيسير القاري ترجمة صحيح البخاري و قد سبق في لفظ الحمراء ايضا .

الخطرة بالفتح وسكون الطاء المهملة در لغت چيزي در دل آمدن وبرفور گذشتن كما في مجمع السلوك و في الصراح الخطور گذشتن انديشه بدل . و في شرح القصيدة الفارضية الخاطر يطلق على ما يخطر بالبال و يطلق ايضا على القلب و هذا من باب اطلاق لفظ الحال على المحل يقال ورد لي خاطر ووقع في خاطري كذا انتهى كلامه . ودر لطائف اللغات ميگويد كه خطره در اصطلاح صوفيه عبارتست از ادعية كه ميخوانند عبد را بر دوكان حق بحيثيتي كه عبد دفع آن نتواند كرد انتهى كلامه . وخاطر نزد صوفيه و ارديست كه فرود مى آيد بردل درصورت خطاب و مطالبه و وارد عام است از خاطر و غير خاطر مثل وارد حزن و وارد خوشي و وارد قبض و وارد بسط . و اكثر المتصوفة على ان الخواطر اربعة خاطر من الحق و هو علم يقذفه الله تعالى من الغيب في قلوب اهل القرب و الحضور من غير واسطة و خاطر من الملك و هو الذي يحث على الطاعة و يرغب في الخيرات و يحزر من المعاصي و المكاره و يلوم على ارتكاب المخالفات و على التكاسل من الموافقات و خاطر من النفس و هو الذي يتقاضى الحظوظ العاجلة

ويظهر الدعاوى الباطلة • و خاطر من الشيطان و يسمى بخاطر العدو ان الشيطان عدو للمسلم وهو الذي يدعو الى المعاصي و المناهي و المكاره • و الفرق بين خاطر الحق و الملك ان خاطر الحق لا يعرضه شيئ و سائر الخواطر تضمحل و تتلاشى عنده • سئل بعض الكبار من برهان الحق فقال وارد يرد على القلب تضجر النفس عن تكذيبها و مع وجود الخاطر الملكي معارضة خاطر النفس و خاطر الشيطان و ان خاطر النفس لا ينقطع بنور الذكر بل يتقاضى الى مطلوبه لتصل الى مرادها الا اذا ادركها التوفيق الازلي فيقلع عنها عرق المطالبة • و اما خاطر الشيطان فانه ينقطع بنور الذكر و لكن يمكن ان يعود و ينسى الذكر و يغويه • و قال بعضهم الخاطر خطاب يرد على القلوب و الضمائر و قيل كل خاطر من الملك فقد يوافقه صاحبه و قد يخالفه بخلاف الخاطر الحقاني فانه لا يحصل خلاف من العبد فيه • و فرق ميان خاطر نفس و خاطر شيطان همين است كه نفس آرزو بچيزى معين كند و الحاح كند تا بآن چيز رسد و شيطان آرزو بچيزى معين نكند بلكه چون داعي شود بمعصيتى كه آن را سالك اجابت نكند في الحال بسوى وسوسة ديگر اندازد چه مقصود او در فعلى معين نيست مقصود او آنست كه مسلم را بهر طور در معصيتى اندازد كيف كان • و قال بعضهم الخواطر اربعة خاطر من الله تعالى و خاطر من الملك و خاطر من النفس و خاطر من العدو فالذي من الله تنبيه و الذي من الملك حث على الطاعة و الذي من النفس مطالبة الشهوة و الذي من العدو تزيين المعصية فبنور التوحيد يقبل من الله تعالى و بنور المعرفة يقبل من الملك و بنور الايمان ينهى النفس و بنور الاسلام يرد على الطاعة • و سئل الجنيد عن الخطرات فقال الخطرات اربعة خطرة من الله تعالى و خطرة من الملك و خطرة من النفس و خطرة من الشيطان فالتي من الله ترشد الى الاشارة و التي من الملك ترشد الى الطاعة و التي من النفس تجرّ الى الدنيا وطلب عزها و التي من الشيطان تجر الى المعاصي • و المشهور عند مشايخ الصوفية ان الخواطر اربعة كلها من الله تعالى بالحقيقة الا ان بعضها يجوز ان يكون بغير واسطة و بعضها بواسطة فما كان بغير واسطة و هو خير فهو الخاطر الرباني ولايضاف الى الله تعالى الا الخير ادبا و ما كان بواسطة و هو خير فهو الخاطر الملكي • و ان كان شرا فان كان بالحاح و تصميم على شيئ معين فيه حظ النفس فهو الخاطر النفساني و الا فهو الشيطاني • و جعل بعض المشايخ الواجب اي خطرة الواجب للحق و الحرام للشيطان و المندوب للملك و المكروه للنفس و اما المباح فلما لم يكن فيه ترجيح لم ينسب الى خاطر لا ستلزامه الترجيح • و الشيخ مجد الدين البغدادي زاد على الخواطر الاربعة خاطر الروح و خاطر القلب و خاطر الشيخ و بعضهم زاد خاطر العقل و خاطر اليقين و بالحقيقة هذه الخواطر مندرجة تحت الخواطر الاربعة • فان خاطر الروح و خاطر القلب مندرجان تحت خاطر الملك • و اما خاطر العقل فان كان في امداد الروح و القلب فهو من قبيل خاطر الملك و انكان في امداد النفس و الشيطان

فهو من قبيل خاطر العدو • و اما خاطر الشيخ فهو امداد همة الشيخ يصل الى قلب المريد الطالب مشتملا على كشف معضل و حل مشكل في وقت استكشاف المريد ذلك با ستمداده من ضمير الشيخ وفي الحال ينكشف و يتبين و ذلك داخل تحت الخاطر الحقاني لان قلب الشيخ بمثابة باب مفتوح الى عالم الغيب فكل لحظة يصل امداد فيض الحق سبحانه على قلب المريد بواسطة الشيخ • و اما خاطر اليقين فهو وارد مجرد من معارضات الشكوك ولاريب انه داخل تحت الخاطر الحقاني • فائدة • تمييز الخواطر كماينبغي لا يتيسر الا عند تجلية مرآة القلب من الامور الطبعية الجسمانية بمصقل الزهد و التقوى والذكر حتى تنكشف فيها صور حقائق الخواطر كما هي • و من لم يبلغ من الزهد و التقوى هذه المرتبة و يريد ان يميز بين الخواطر فله طريق و ذلك بان يزن اولا خاطره بميزان الشرع فان كان من قبيل الفرائض او الفضائل يمضيه و ان كان محرما او مكروها ينفيه و ان كان من قبيل المباحات فكل جانب يكون اقرب الى مخالفة النفس يمضيه و الغالب من سجية النفس ميلها الى شيء دنيّ • ثم يعلم ان مطالبات النفس على نوعين بعضها حقوق لابد منها و بعضها حظوظ فالحقوق ضرورة اذ قوام النفس و بقاء حيوتها مشروط و مربوط بها و الحظوظ ما زاد عليها فيلزم تمييز الحقوق من الحظوظ كي تمضى الحقوق و تنفي الحظوظ • و اهل البدايات يلزمهم الوقوف على الحقوق وحد الضرورة و تجاوزهم عن ذلك ذنب في حقهم • و اما المنتهي فله فتح طريق السعة و الخروج عن مضيق الضرورة الى فضاء المشاهدة و المسامحة و امضاء خواطر الحظوظ باذن الحق سبحانه و ان شئت الزيادة فارجع الى مجمع السلوك في فصل معرفة الخواطر •

الخمار بالكسر معجر زنان و در اصطلاح سالكان خمار احتجاب محبوبست بحجب عزت و ظاهر شدن پردهاي كثرت برروي وحدت و اين مقام تلوين سالك است كذا في كشف اللغات •

الخير بالفتح و سكون الياء المثناة التحتانية في اللغة بمعني نيكي و نيكو و نيكوتر كما في الصراح وضده الشر قيل الحكماء ربما يطلقون الخير على الوجود و الشر على العدم و ربما يطلقون الخير على حصول كمال الشيء و الشر على عدم حصوله قالوا الوجود خير محض و العدم شر محض فان ارادوا بالخير في هذا القول الوجود يكون معنى ذلك الوجود وجود محض فيخلو عن الفائدة و ان ارادوا به حصول الكمال فلا يشتمل لوجود الواجب لقيامه بذاته سواء اريد بالكمال صفة تناسب ما حصل له ويليق به اوصفة كمال مقابلة لصفة نقصان فظهر ان قولهم المذكور ليس بصحيح على الاطلاق و قيل لم يريدوا بذلك تصوير معنى الخير و الشر كما حسب هذا القائل فقال ما قال فان معنا هما معلوم لجمهور الناس بداهة يوصفون بكل منهما اشياء مخصوصة ويسلبونهما عن اشياء آخر ولكنهم لا يفرقون ما بالذات و ما بالعرض و يطلقون الخير على كل منهما و كذا الشر • و القوم ذهبوا الى ان ما يطلقون عليه الخير قسمان خير بالذات و خير بالعرض و كذا الشر

فان القتل مثلا اذا تأملنا فيه وجدناه شرا باعتبار ما يتضمنه من العدم فانه ليس شرا من حيث ان القاتل كان قادرا عليه ولا من حيث ان الآلة كانت قاطعة و لا من حيث ان العضو المقطوع كان قابلا للقطع بل من حيث انه ازال الحيوة و هو قيد عدمي و باقي القيود الوجودية خيرات نعم التحاوهم في هذه المقدمة بانها ضرورية غير صحيح و الظاهر انها اقناعية و ان الامثلة التي ذكروها في هذا المقام توقع بها ظنا هكذا يستفاد من شرح التجريد و حواشيه * و الاحسن ما قال بعض الصوفية ان الوجود خير محض و بالذات لكونه مستندا الى العزيز الحكيم و العدم شر محض و بالذات لعدم استناده اليه و قد سبق في لفظ الجمال زيادة تحقيق لهذا في فصل اللام من باب الجيم فانك اذا قابلت المنافع بالمضار تجد المنافع اكثر و اذا قابلت الشر بالخير تجد الخير اكثر و كيف لا لان المؤمن يقابله الكافر و لكن المؤمن قد يمكن وجوده بحيث لا يكون فيه شر اصلا من اول عمره الى آخره كالانبياء و الاولياء و الكافر لايمكن وجوده بحيث لايكون فيه خير اصلا غاية ما في الباب ان الكفر يحبطه ولا ينفعه و يستحيل نظرا الى العادة ان يوجد كافر لا يسقى العطشان شربة ماء و لا يطعم الجائع لقمة خبز و لا يذكر ربه في عمره و كيف لا و هو في زمان صباه كان مخلوقا على الفطرة المقتضية للخيرات فخلق الخير الغالب كما ان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل لا يناسب الحكمة الاترى ان التاجر اذا طلب منه درهم بدينار فلو امتنع و يقول في هذا شر و هو زوال الدرهم عن ملكي فيقال له لكن في مقابلته خير كثير و هو حصول الدينار في ملكك و كذلك الانسان لو ترك الحركة اليسيرة لما فيها من المشقة مع علمه انها تحصل له راحة مستمرة ينسب الى مخالفة الحكمة فاذا نظر الى الحكمة كان وقوع الخير المشوب بالشر القليل من اللطف فخلق الله العالم الذي فيه الشر لذلك و الى هذا اشار الله تعالى بقوله اني جاعل في الارض خليفة قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها و يسفك الدماء و نحن نسبح بحمدك و نقدس لك فقال الله تعالى في جوابهم اني اعلم ما لا تعلمون اي اني اعلم ان هذا القسم يناسب الحكمة لان الخير فيه كثير و بيّن لهم خيره بالتعليم كما قال و علّم آدم الاسماء كلها يعني ايها الملائكة خلق الشر المحض و الشر الغالب و الشر المساوي لايناسب الحكمة و اما خلق الخير الكثير فمناسب * فقولهم اتجعل فيها من يفسد فيها اشارة الى الشر و اجابهم الله بما فيه من الخير بقوله و علم آدم الاسماء * فان قال قائل فالله قادر على تخليص هذا القسم من الشر بحيث لا يوجد فيه شر فيقال له ما قال الله تعالى و لو شئنا لآتينا كل نفس هداها و لكن حق القول مني لأملان جهنم من الجنة و الناس اجمعين يعني لو شئنا خلصنا الخير من الشر لكن حينئذ لا يكون خلق الخير الغالب و هو قسم معقول فهل كان تركه للشر القليل و هو لا يناسب الحكمة و ان كان لا لذلك فلا مانع من خلقه فيخلقه لما فيه من الخير الكثير هذا خلاصة ما في التفسير الكبير في تفسير قوله و لو شئنا لآتينا كل نفس هداها في سورة الم السجدة . * و في شرح المواقف في خاتمة مقصد انه تعالى مريد

لجميع الكائنات ان الحكماء قالوا الموجود اما خير محض لا شر فيه اصلا كالعقول و الافلاك و اما الخير غالب فيه كما في هذا العالم الواقع تحت كرة القمر فان المرض مثلا و ان كان كثيرا فالصحة اكثر منه و كذلك الالم كثير و اللذة اكثر منه فالموجود عندهم منحصر في هذين القسمين * و اما ما يكون شرا محضا او كان الشر فيه غالبا او مساويا فليس شيئ منها موجودا فالخير في هذا العالم واقع بالقصد الاول داخل في القضاء دخولا اصليا ذاتيا و الشر واقع بالضرورة داخل في القضاء دخولا بالتبع و العرض و انما التزم في هذا العالم فعل ما غلب خيره لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فليس من الحكمة كما انه ليس من الحكمة ايجاد الشر المحض او الكثير او المساوي فلا يعدّ من الحكمة ترك المطر الذي به حيوٰة العالم لئلا تنهدم به دُور معدودة الا ترى انه اذا لدغ اصبع انسان و علم ان حيوٰته في قطعها فانه يأمر بقطعها و يريده طبعا لارادة سلامته من الهلاك فسلامة البدن خير كثير يستلزم شرا قليلا فلابد للعاقل ان يختاره و اذا احترز عنه حتى هلك لم يعد عاقلا فضلا عن ان يعدّ حكيما فاعلا لما يفعله على ما ينبغي انتهى * و الفرق بين الخير و الكمال يجيئ في لفظ اللذة في فصل الذال المعجمة من باب اللام *

الاختيار لغةً الايثار يعني برگزيدن و يعرف بانه ترجيح الشيئ و تخصيصه و تقديمه على غيره و هو اخص من الارادة * و عند المتكلمين و الحكماء قد يطلق على الارادة كما يجيئ في فصل الدال من باب الراء المهملتين وقد يطلق على القدرة و يقابله الايجاب و المشهور ان له معنيين الاول كون الفاعل بحيث ان شاء فعل و ان لم يشأ لم يفعل فعدم الفعل لم تتعلق به المشيئة بل هو معلل بعدم المشيئة على ما ورد به الحديث المرفوع ما شاء الله كان و ما لم يشأ لم يكن و هذا المعنى متفق عليه بين المتكلمين و الحكماء الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشيئة الفعل الذي هو الفيض و الجود لازمة لذاته تعالى كلزوم العلم و سائر الصفات الكمالية له تعالى فيستحيل الانفكاك بينهما و ان مشيئة الترك و عدم مشيئة الفعل ممتنع فمقدمة الشرطية الاولى و هي ان شاء واجبة الصدق عندهم ومقدمة الشرطية الثانية و هي ان لم يشأ ممتنعة الصدق و صدق الشرطية لايتوقف على صدق شيئ من الطرفين فكلتا الشرطيتين صادقتان و المتكلمون قالوا بجواز تحقق مقدم كل من الشرطيتين فالمختار و القادر على هذا المعنى هو الذي ان شاء فعل و ان لم يشأ لم يفعل و الثاني صحة الفعل و الترك فالمختار و القادر هو الذي يصح منه الفعل و الترك و قد يفسران بالذي ان شاء فعل و ان شاء ترك و هذا المعنى مما اختلف فيه المتكلمون و الحكماء فنفاه الحكماء لاعتقادهم ان ايجاده تعالى العالم على النظام من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه و زعموا ان هذا هو الكلام التام و لم يتنبهوا على ان هذا نقصان تام فان كمال السلطنة يقتضي ان يكون الواجب قبل كل شيئ و بعده كما لا يخفى على العاقل المنصف و اثبته المتكلمون كلهم و هو الحق الحقيق اللائق بشانه تعالى لان حقيقة الاختيار هو هذا المعنى الثاني لان الواقع بالارادة و الاختيار ما يصح وجوده و عدمه بالنظر الى ذات الفاعل هكذا يستفاد من شرح المواقف

و بعض حواشيه ومما ذكره الصادق الحلواني في حاشية الطيبي • و قال مرزا زاهد في حاشية شرح المواقف في بحث امتناع استناد القديم الى الواجب اعلم ان الايجاب على اربعة انحاء الاول وجوب الصدور نظرا الى ذات الفاعل من حيث هي مع قطع النظر عن ارادة الفاعل و غاية الفعل و هو ليس محل الخلاف لاتفاق الكل على ثبوت الاختيار الذي هو مقابله لله تعالى بل هو عند الحكماء غير متصور في حقه تعالى فانه لا يمكن النظر الى شيء و قطع النظر عما هو عينه • و الثاني وجوب الصدور نظرا الى ذات الفاعل بان يكون الارادة و الغاية عين الفاعل • و بعبارة اخرى وجوب الصدور نظرا الى ذات الفاعل مع قطع النظر عن الخارج وهذا محل الخلاف بين الحكماء و المتكلمين فالحكماء ذهبوا الى هذا الايجاب في حقه تعالى و زعموا انه تعالى يوجد العالم بارادته التي هي عينه و ذاته تعالى غاية لوجود العالم بل علة تامة له و المتكلمون ذهبوا الى الاختيار المقابل لهذا الايجاب وقالوا انه تعالى اوجد العالم بالارادة الزائدة عليه لا لغرض او بالارادة التي هي عينه لغرض هو خارج عنه • و الثالث وجوب الصدور نظرا الى ارادة الفاعل و المصلحة المترتبة على الفعل و هذا محل الخلاف بين الاشاعرة و المعتزلة فالاشاعرة قالوا بالاختيار المقابل لهذا الايجاب حيث لم يقولوا بوجود الاصلح و جوزوا الترجيح بلا مرجح و المعتزلة قالوا بهذا الايجاب حيث ذهبوا الى وجوب الاصلح و امتناع الترجيح بلا مرجح • و الرابع وجوب الصدور بعد الاختيار و هذا الوجوب موكد للاختيار و لا خلاف في ثبوته و الاختيار الذي يقابله و اذا تعين ذلك علمت ان اثر الموجب على النحوين الاولين يجب ان يكون دائما بدوامه اي بدوام ذلك الموجب لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة و اثر الموجب على المعنيين الاخيرين و كذا اثر المختار على هذه المعاني كلها يحتمل الامرين هذا ما ظهر لي في هذا المقام و الجمهور في غفلة عنه فظن بعضهم ان محل الخلاف بين الحكماء و المتكلمين هو الايجاب بالمعنى الاول و كلام اكثرهم مبني عليه و ظن بعضهم انه لا خلاف بين الحكماء و المعتزلة الا في قدم العالم و حدوثه مع اتفاقهما على ان ايجاد العالم ممكن بالنسبة الى ذاته تعالى بدون اعتبار الارادة و واجب مع اعتبار الارادة التي هي عينه انتهى كلامه • فالاختيار على المعنى الاول امكان الصدور بالنظر الى ذات الفاعل مع قطع النظر عن الارادة التي هي عين الذات و كذا عن الغاية و مرجعه الى كون الفاعل بحيث ان شاء فعل و ان لم يشأ لم يفعل و على المعنى الثاني امكان الصدور بالنظر الى ذات الفاعل مع قطع النظر عن الخارج و مرجعه الى كون الفاعل بحيث يصح منه الفعل و الترك و هو الذي نفاه الحكماء عنه تعالى • و اما تفسيرهم القدرة بصحة صدور الفعل و لا صدوره بالنسبة الى الفاعل فمبني على ظاهر الامر او بالنسبة الى ما وراء الصادر الاول هكذا ذكر مرزا زاهد ايضا و على المعنى الثالث امكان الصدور نظرا الى ارادة الفاعل و المصلحة و على المعنى الرابع امكان الصدور بعد الاختيار هذا ثم الاختيار عند المنجمين يطلق على وقت

لا احسن منه في زعم المنجم من الاوقات المناسبة لشروع امر مقصود فيها و تعين مثل ذلك الوقت يحصل بملاحظة امور كثيرة منها ملاحظة الطالع هكذا ذكر الفاضل عبد العلي البرجندي في شرح بست باب ٠

الخيار اعلم ان الخيارات على سبعة عشر قسما الاول خيار الشرط و هو ان يشترط احد المتعاقدين او كلاهما الخيار بين قبول العقد ورده ثلثة ايام او اقل الثاني خيار الرؤية و هو ان يشتري شيئا لم يره فللمشتري الخيار اذا رآه وهو غيرموقت بمدة و الثالث خيار العيب و هوان يجد بالمبيع عيبا ينقص الثمن فله الخيار ان شاء يختار المبيع بكل الثمن او يرده الى البائع و الرابع خيار التعيين و هو ان يشتري احد الشيئين على انه يعين احد هما ايّما شاء الخامس خيار النقد بان اشترى شيئا على انه ان لم ينقد ثمنه الى ثلثة ايام فلا بيع السادس خيار الغبن و هو ان يغرّ البائع المشتري او بالعكس او غرّه الدلال السابع خيار الكمية صورتها ان قال اشتريت ما في هذه الخابية ثم رأى ما فيها من الدهن او غيره او قال بعت بما في هذه الصرة ثم راى الدراهم التي فيها كان له الخيار و الثامن خيار الاستحقاق و صورته استحق بعض المبيع فانكان الاستحقاق قبل القبض خيّر فى الكل و ان كان بعده خيّر فى القيمي لا فى المثلي التاسع خيار التغرير الفعلي كالتصرية و المصراة هي ما كانت قليلة اللبن فشد البائع ضرعها و حبسها عن ولدها ليجتمع لبنها فيظن المشتري انها غزيرة اللبن و العاشر خيار كشف الحال وهو فيما اذا اشترى بوزن هذا الحجر ذهبا و فيما لواشترى باناء لا يعرف قدره ٠ و ادخل في خيار الكشف خيار التكشف و هو فيما اذا باع صبرة كل صاع بدرهم صح البيع في صاع مع الخيار للمشتري و الحادي عشر الخيار في خيانة المرابحة و الثاني عشر الخيار في خيانة التولية و هو ان تظهر خيانة البائع في بيع المرابحة باقراره او ببرهان على ذلك او بنكوله اخذه المشتري بكل ثمنه او رده لفوات الرضاء و فى التولية للمشتري الحط قدر الخيانة فى التولية وينبغي ان تكون الخيانة فى الوضيعة كذلك و الثالث عشر الخيار في فوات وصف مرغوب فيه نحو ان يشتري عبد ابشرط كونه خبازا او كاتبا فظهر بخلافه اخذه بكل الثمن او رده و الرابع عشر الخيار في تفريق صفقة بهلاك بعض المبيع قبل القبض و الخامس عشر الخيار في عقد الفضولي فان المالك يخير ان شاء اجاز و ان شاء ابطل و السادس عشر الخيار في ظهور المبيع مستاجرا و السابع عشر الخيار في ظهور المبيع مرهونا وهو ان يبيع الدار المستاجرة او الشيئ المرهون فان اجاز المستاجر او المرتهن فلا خيار للمشتري و ان لم يجز فالخيار للمشتري ان شاء انتظر انقضاء مدة الاجارة فى الاجارة و انتظر اداء الدين فى المرهون او فسخ هكذا فى الدر المختار و شرحه للطحطاوي ٠

الاخيار بفتح الالف جمع خيراست ودر اصطلاح سالكان اخيار هفت تن را گويند از جملهٔ سيصد و پنجاه و شش مردان غيبب كذا في كشف اللغات ونيز دران دربيان لفظ اولياء واقع شده كه اخيار سيصد تن اند و ايشان را ابرار نيز خوانند و يجيئ ايضا في لفظ الصوفي في فصل الفاء من باب الصاد ٠

فصل السين * **الخسيس** في اللغة فرومايه كما في الصراح و في بعض كتب اللغة الاخس زبون تر و هو مقابل للاشرف كما يجيئ في فصل الفاء من باب الشين • و في بعض كتب اللغة الخسيس الدني وقيل السفلة • و في التاتارخانية في باب الكفو الخسيس من يخدم الظلمة و ان كان ذا مروة • وفي البرجندي في اول كتاب البيع المراد بالخسيس في باب البيع ما يقل ثمنه كالخبز و اللحم و بالنفيس ما يكثر ثمنه كالعبد • و في بعض الكتب الشافعية الخسيس مادون نصاب السرقة • و قيل ما يعدّ في العادة خسيسا انتهى •

الاختلاس بمعنى ربودن است و آن چنان باشد كه معني غزل بمدح آرد و يا معني مدح بغزل آرد مثال اول • ع • رمح تو راست چون قد زيباي دلبران • مثال دوم • ع • همي از راستي قدت برمح شاه دين ماند • كذا في جامع الصنائع • و اختلاس نزد قراء ترك تكميل حركت را گويند كما في شرح الشاطبي •

الخامسة بالميم عند المنجمين هي سدس عشر الرابعة •

الخماسي بالضم عند الصرفيين كلمة فيها خمسة احرف اصول سواء كان مجردا كجحمرش اومزيدا فيه كعضرفوط و هو لا يكون الا اسما •

المخمس على صيغة اسم مفعول من باب التفعيل عند الشعراء يطلق على قسم من المسمط كما يجيئ في فصل الطاء من باب السين • وعند المهندسين يطلق على شكل مسطح تحيط به خمسة اضلاع متساوية و ان لم تكن متساوية فلا يسمى مخمسا بل ذا خمسة اضلاع كما في كتب الحساب • وعند اهل التكسير و اهل الجفر يطلق على وفق مشتمل على خمسة وعشرين مربعا صغيرا •

الاعداد المخمسة يجيئ في فصل الدال من باب العين في لفظ الاعداد الطبيعية •

مخمسة كتاب الدعوى عند الفقهاء اسم لمسئلة مشتملة على خمس مسائل مخصوصة مذكورة في كتاب الدعوى وهي قولهم سقط دعوى الملك المطلق ان برهن ذو اليد ان المدعى به وديعة او رهن او مؤجر او مغصوب هكذا في شروح مختصر الوقاية كجا مع الرموز و البرجندي •

الخمسة المسترقة عند المنجمين اسم خمسة ايام معينة من ايام السنة و يجيئ في لفظ السنة في فصل الواو من باب السين •

الخمسة المفردة نزد بلغاء عبارتست از التزام منشي يا شاعر دركلام خود پنج حرف را يعني ا و ء ح ي كه پيش ازين دركلام نيارد مثاله • شعر • هوى يحيى هوى احياء حوّا • حوى احياء حوّا او يحيى • يعني فرود آمد بمسمى يحيى محبت قبيلهاى مسماة حوا و دركرفت به قبيلهاي حوا آه كردن يحيى و اين صنعت از مخترعات اميرخسرو دهلوي است •

الاخنسية بفتح الالف و سكون الخاء و فتح النون فرقة من الخوارج الثعالبة اصحاب اخنس بن قيس هم كالثعالبة في الاحكام الا انهم امتازوا عنهم بان توقفوا فيمن هو في دار البعثة من اهل القبلة فلم يحكموا عليه بايمان و لاكفر الا من علم حاله من ايمانه و كفره • و حرموا الاغتيال بالقتل لمخالفيهم و السرقة من اموالهم و نقل عنهم تجويز تزويج المسلمات من مشركي قومهم كذا في شرح المواقف •

فصل الشين * الخدش بالفتح و سكون الدال المهملة في اللغة خراشيدن • و عند الاطباء هو تفرق اتصال واقع في الجلد بشرط ان يكون قريب العهد و السحج ما يكون بعيد العهد كذا في الاقسرائي • و في شرح القانونچة تفرق الاتصال ان كان في الجلد يسمى خدشا ان كان دقيقا و سحجا ان كان منبسطا • و در وافيه آرد تفرق اتصال كه از پوست فرو نگذرد آنرا سحج گويند و خدش نيز گويند و آنچه بكوشت فرو گذرد آن را جراحت گويند •

الخفش بضم الخاء و الفاء هو ان تكون الطبقة القرنية و العنبية رقيقتين ضعيفتين ينفذ فيهما شعاع الشمس و الضوء و هذه لا تكون الا مولودة مع الانسان • و عند اكثر الاطباء انه ضعف البصر مع نداوة تكون في الاجفان و لذا سمي الخفاش به لضعف بصره كذا في بحر الجواهر •

فصل الصاد المهملة * الخصوص بالفتح و الضم في اللغة الانفراد و يقابله العموم • وعند المنطقيين كون احد المفهومين غير اشمل من الآخر اما مطلقا او من وجه و يسمى ذلك المفهوم خاصا و اخص اما مطلقا او من وجه و يجيئ في لفظ العموم في فصل الميم من باب العين و لفظ الكلي في فصل اللام من باب الكاف • اعلم ان الخصوص قد يعتبر بحسب الصدق و قد يعتبر بحسب الوجود وقد يعتبر بحسب المفهوم و يجيئ في لفظ النسبة في فصل الباء من باب النون • و يطلق عندهم ايضا على كون القضية مخصوصة حملية كانت او شرطية • وعند الاصوليين كون اللفظ موضوعا بوضع واحد لواحد او لكثير محصور و ذلك اللفظ يسمى خاصا فاللفظ بمنزلة الجنس يشتمل المستعمل و المهمل و الموضوع يخرج المهمل و المراد بالوضع تخصيص اللفظ بازاء المعنى فيدخل فيه الحقيقة و المجاز و تقييد الوضع بالوحدة يخرج المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة و المراد بالواحد في قولهم لواحد اعم من الواحد الشخصي كزيد و يسمى هذا الخصوص خصوص العين و من الواحد الجنسي كالانسان و يسمى هذا الخصوص خصوص الجنس و من الواحد النوعي كرجل و امراة و يسمى هذا الخصوص خصوص النوع و قولهم لكثير يشتمل التثنية و الجمع المنكر و العام و اسم العدد و قيد محصور يخرج المنكر و العام • وذكر فخر الاسلام ان الخاص كل لفظ وضع لمعنًى واحد على الانفراد و كل اسم وضع لمسمًّى معلوم على الانفراد فالوضع يشتمل وضع الحقيقة و المجاز و خرج به المهمل و بقيد الوحدة خرج المشترك و المطلق ايضا عند من يقول بانه واسطة بين الخاص و العام و هو قول بعض مشايخ الحنفية و الشافعية لان المطلق ليس

بمتعرض للوحدة و لا للكثرة لانها من الصفات و المطلق متعرض للذات دون الصفات و بعضهم جعل المطلق من الخاص النوعي و كذا الحال في التعريف الاول في شموله للمطلق و عدم شموله له و بقيد الانفراد خرج العام و لم تخرج التثنية لانه اراد بالانفراد عدم المشاركة بين الافراد و قد تم التعريف بهذا و يتناول خصوص العين و الجنس و النوع الا انه افرد خصوص العين بالذكر بطريق عطف الخاص على العام اشارة الى كمال مغائرته لخصوص الجنس و النوع و قوة خصوصه بحيث لا شركة في مفهومه اصلا فعلى هذا المراد بالمعنى مدلول اللفظ و قيل المراد بالمعنى ما يقابل العين كالعلم و الجهل هذا تعريف لقسمي الخاص الاعتباري و الحقيقي تنبيها على جريان الخصوص في المعاني و المسميات بخلاف العموم فانه لا يجري العموم في المعاني وهذا وهم اذ ليس المراد بعدم جريان العموم في المعاني انه مختص باسم العين دون اسم المعنى للقطع بان مثل لفظ العلوم و الحركات عام بل المراد ان المعنى الواحد لا يعم متعددا ‧ و اعترض عليه ايضا بانه اذا كان تعريفا لقسمي الخاص كان الواجب ايراد كلمة او دون الواو لان المحدود ليس مجموع القسمين ‧ وجوابه ان هذا بيان لقسميه على وجه يؤخذ منه تعريف القسمين بدليل انه ذكر كلمة كل و الخاص اسم لكل من القسمين لا لاحد القسمين على ان الواو قد تستعمل بمعنى او ‧ وقيل المراد ان لفظ الخاص مقول بالاشتراك على معنيين احدهما الخاص مطلقا و الآخر خاص الخاص اعني الاسم الموضوع للمسمى المعلوم اى المعين المشخص ‧ وبالجملة فعلى هذا الخاص يطلق على معنيين احدهما ما يعم الاقسام الثلثة و ثانيهما ما هو احد اقسامه و هو خاص العين هذا كله خلاصة ما في التلويح و كشف البزدوي و يجيئ ما يتعلق بهذا في لفظ العموم في فصل الميم من باب العين ‧

الخاص هو عند الاصوليين ما عرفت قبيل هذا ‧ و عند المنطقيين يطلق بالاشتراك اللفظي على معان منها ما عرفت قبيل هذا و منها الخاصة في ميزان المنطق كلواحد من العرض اللازم و المفارق ان اختص بافراد حقيقة واحدة فهو خاص ‧ و في شرحه بديع الميزان الماشي بالنسبة الى الانسان خاص اضافي للانسان انتهى الا ان اطلاق لفظ الخاصة ههنا اشهر يقال الضاحك خاصة الانسان و الماشي خاصة له و نحو ذلك فعلى هذا التاء في لفظ الخاصة ليست للتانيث بل للنقل من الوصفية الى الاسمية كما في لفظ الحقيقة ‧ ثم لفظ الخاصة عند المنطقيين يطلق بالاشتراك اللفظي كما وقع في الشفاء على المعنيين ‧ الاول ما يختص بالشيئ بالقياس الى كل ما يغايره كالضاحك بالقياس الى الانسان و يسمى خاصة مطلقة و هي التي عدت من الكليات الخمس و يقابلها العرض العام و رسمت بانها المقولة على ما تحت طبيعة واحدة فقط قولا عرضيا و المراد بالطبيعة الحقيقة و في اختيارها على لفظ الماهية حيث لم يقل على ما تحت ماهية واحدة اشارة الى ان الخاصة و كذا العرض العام المقابل له لا تكون للماهية المعدومة اذ المعدوم مسلوب في نفسه فكيف يتصف بشيئ و المراد بالحقيقة اعم من النوعية و الجنسية فتشتمل خواص الاجناس ايضا

و لابد من اعتبار قيد الحيثية لان خواص الاجناس اعراض الماهية بالقياس الى انواعها و ما في قولنا ما تحت طبيعة يراد به جنس الافراد فيشتمل المختص بفرد واحد سواء كان له حقيقة كخواص الاشخاص التي لها ماهية كلية اولا كخواصه تعالى و خواص التشخصات و لما كان غرض المنطقي لم يتعلق بمثل هذه الخواص لانه لا يبحث عن احوال الجزئيات اخرجها البعض من تعريف الخاصة فقال هي المقولة على افراد طبيعة واحدة فقط قولا عرضيا و اراد بالافراد ما فوق الواحد لاجميع الافراد فيدخل في التعريف الخاصة الشاملة و غير الشاملة و قيد فقط لاخراج العرض العام والقيد الاخير لاخراج النوع و الفصل القريب و بكلواحد من القيدين خرج الجنس و الفصل البعيد * و قال الشيخ في الشفاء الخاصة المعتبرة اى التي هي احدى الكليات الخمس هي المقولة على اشخاص نوع واحد في جواب اي شيئ هو لا بالذات سواء كان نوعا اخيرا اولا * و لا يبعد ان يعني احد بالخاصة كل عارض لاىّ كلي كان و لوجنسا اعلى و يكون ذلك حُسنا جدا لكن التعارف جرى في ايراد الخاصة على انها خاصة للنوع و للفصل * و الثاني ما يخص الشيئ بالقياس الى بعض ما يغايره و يسمى خاصة اضافية و غير مطلقة فهي ما يكون موجودة في غير ذلك الشيئ ايضا كالمشي بالنسبة الى الانسان هذا كله خلاصة ما في شرح المطالع و شرح الشمسية و حواشيهما * و بقي ههنا شيئ و هو انه لايعلم بين العرض العام و الخاصة الاضافية فرق و لامحذور في ذلك * قال في الحاشية الجلالية الخاصة التي هي احدى اقسام الكليات الخمس هي الخاصة المطلقه و اما اذا جعلت اعم من المطلقة و الاضافية كما ذهب اليه بعض المتأخرين فيكون الماشي بالنسبة الى الانسان خاصا و عرضا عاما معا فيتداخل بعض اقسام الكلي في بعض فلا تكون القسمة حقيقية بل اعتبارية انتهى * **التقسيم** * الخاصة المطلقة اما بسيطة او مركبة لان اختصاصها بالحقيقة اما لاجل التركيب اولا و الثاني البسيطة كالضحك للانسان و الاول المركبة ولابد ان يلتئم من امور كلواحد منها لا يكون مختصا بالمعروض و يكون مجموعها مختصا به مساويا له او اخص منه كقولنا بادى البشرة مستقيم القامة عريض الاظفار بالنسبة الى الانسان و ايضا كل من الخاصة المطلقة و العرض العام ثلثة اقسام لانه قد يكون شاملا لجميع افراد المعروض و هو اما لازم كالضاحك بالقوة للانسان و الماشي بالقوة و اما مفارق كالضاحك و الماشي بالفعل له و قد يكون غير شامل كالكاتب بالفعل للانسان و الابيض بالفعل له * و جماعة خصوا اسم الخاصة المطلقة بالشاملة اللازمة و حينئذ تجب تسمية القسمين الآخرين اي الخاصة الشاملة المفارقة وغير الشاملة بالعرض العام لئلا يبطل التقسيم المخمس اي تقسيم الكليات الى خمس و نسبه الشيخ في الشفاء الى الاضطراب لان الكلي انما يكون خاصة لصدقه على افراد حقيقة واحدة سواء وجد في كلها او بعضها دام اولم يدم و العام موضوع بازاء الخاص فهو انما يكون عاما اذا كان صادقا على حقيقة و غيرها فلا اعتبار في ذلك التخصيص لجهة العموم و المخصوص بل انما هو مجرد

اصطلاح • فائدة المعتبر عند جمهور المتأخرين في التعريفات الخاصة المطلقة المساوية وعند المحققين لا فرق بين الاقسام في الاعتبار في التعريفات ثم الخاصة عند اهل الهيئة تطلق بالاشتراك على اربعة معان الاول الخاصة الوسطية بمعنى قوس معينة من منطقة التدوير و الثاني الخاصة الوسطية بمعنى الحركة في تلك القوس و الثالث الخاصة المرئية بمعنى قوس اخرى معينة من منطقة التدوير و الرابع الخاصة المرئية بمعنى الحركة في تلك القوس فالخاصة الوسطية بمعنى القوس هي قوس من منطقة التدوير بين الذروة الوسطية و بين مركز جرم الكوكب على توالي حركة التدوير موافقا لتوالي حركة البروج كما في المتحيرة او مخالفا له كما في القمر و هذا على قياس ما قيل في النطاقات و الخاصة المرئية بمعنى القوس هي قوس من منطقة التدوير بين الذروة المرئية و مركز جرم الكوكب على توالي حركة التدوير و يسمى بالخاصة المعدلة ايضا لانها تحصل بزيادة تعديل الخاصة على الخاصة الوسطية اذا كان مركز التدوير هابطاً او بنقصانه عن الخاصة الوسطية اذا كان مركز التدوير صاعداً • اعلم ان الخاصة الوسطية لا تختلف في الازمنة المساوية و المرئية تختلف هكذا يستفاد مما ذكره عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة و غيره و معنى كل من الذروة الوسطية و المرئية و تعديل الخاصة يجيئ في موضعه و خاصة الشمس مركزه كما يجيئ في فصل الزاء المعجمة من باب الراء و الحركة الخاصة هي حركة التدوير كما مر و ذو الخاصية عند الاطباء هو الدواء الذي يكون تاثيره بصورته فقط موافقا للطبيعة بان لا يكون مفسد اللحيوة و يجيئ في لفظ الغذاء في ناقص باب الغين المعجمة •

والخاصية بالحاق الياء تستعمل في الموضع الذي يكون السبب فيه مخفيا كقول الاطباء هذا الدواء يعمل بالخاصية فقد عبروا بها عن السبب المجهول للاثر المعلوم بخلاف الخاصة فانها في العرف تطلق على الاثر اعم من ان يكون سبب وجوده معلوما او مجهولا يقال ما خاصة ذلك الشيئ اي ما اثره الناشي منه و الخواص اسم جمع الخاصة لا جمع الخاصية لان جمعها خاصيات • و مطلق الخاصة اما ان يكون لها تعلق بالاستدلال او لا يكون و على التقديرين اما ان تكون هي لازمة لذلك التركيب لما هو هو او تكون كاللازمة له و الاول هو الخواص الاستدلالية اللازمة لما هو هو كعكوس القضايا و نتائج الاقيسة و الثاني هو الخواص الاستدلالية الجارية مجرى اللازم كوازم التمثيلات و الاستقراءات من التراكيب لا بمجرد الوضع و المزايا و الكيفيات عبارة عن الخصوصيات المفيدة لتلك الخواص و ارباب البلاغة يعبرون عن لطائف علم المعاني بالخاصة الجامعة لها و عن لطائف علم البيان بالمزية و خواص التراكيب كالخواص التي يفيدها الخبر المستعمل في معنى الانشاء و بالعكس مجازا فانه لابد في بيانها من بيان المعاني المجازية التي تترتب عليها تلك الخواص و اما المتولدات من ابواب الطلب فليست من جنس الخواص بل هي معان جزئية و الخواص و رائها و ذلك ان الاستفهام مثلا يتولد منه الاستبطاء

و هو معنًى مجازي له و يلزمه الطلب و هو خاصة يقصدها البليغ في مقام يقتضيه وقس على هذا سائر المتولدات و حقيقة المزية المذكورة في كتب البلاغة هي خصوصية لها فضل على سائر الخصوصيات من جنسها سواء كانت تلك الخصوصية في ترتيب معاني النحو المعبر عنه بالنظم او في دلالة المعاني الاول على المعاني الثواني فهي متنوعة الى نوعين احدهما ما في النظم و حقه ان يبحث عنه في علم المعاني و ثانيها ما في الدلالة و حقه ان يبحث عنه في علم البيان و الفرق بين الخواص و المزايا التي تتعلق بعلم المعاني هو ان تلك المزايا تثبت في نظم التراكيب فتترتب عليها خواصها المعتبرة عند البلغاء فالمزايا المذكورة منشأ لتلك الخواص وكذا المزايا التي تتعلق بعلم البيان فانها تثبت في دلالة المعاني الثواني فتترتب عليها الخواص المقصودة بتلك الدلالة و هي الاغراض المترتبة على المجاز المرسل و الاستعارة و الكناية كذا في كليات ابى البقاء •

والخصوصية بالفتح افصح و حينئذ تكون صفة و الحاق الياء المصدرية لكون المعنى على المصدرية و التاء للمبالغة و اذا ضم يحتاج الى ان يجعل المصدر بمعنى الصفة او الياء للنسبة و التاء للمبالغة كذا في كليات ابى البقاء •

المخصوصة عند المنطقيين و تسمى بالشخصية ايضا قد سبق في لفظ الحملية في فصل اللام من باب الحاء المهملة •

المخصوص بالمدح و الذم عند النحاة يجيئ تفسيرهما في افعال المدح و الذم في فصل اللام من باب الفاء •

الاختصاص في اللغة امتياز بعض الجملة بحكم و عند بعض اهل البيان هو الحصر و بعضهم فرق بينهما و يجيئ في لفظ القصر في فصل الراء المهملة من باب القاف • قال النحاة من المواضع التي يضمر فيها الفعل قياسا باب الاختصاص و يكون الاختصاص على طريقة النداء بان يكون منقولا و ذلك بان يذكر المتكلم اولا ضمير المتكلم و يوتي بعده بلفظ ايّ و يجري مجراه في النداء من ضمه و الاتيان بعده بهاء التنبيه و وضعه بذي اللام او يذكر بعد ضمير المتكلم في مقام لفظ اي اسم مضاف دال على مفهوم ذلك الضمير و ذلك اما ان يكون لمجرد بيان المقصود بذلك الضمير نحو انا افعل كذا ايها الرجل اي انا افعل كذا مختصا من بين الرجال بفعله فان قولك ايها الرجل لتوكيد الاختصاص لان الاختصاص قد وقع اولا بقولك انا و ليس بنداء لان المراد بصيغة ايّ هو ما دل على ضمير المتكلم السابق لا المخاطب فهو اي قولك ايها الرجل في محل النصب لانه حال في تقدير مختصا من بين الرجال و حكمه في الاعراب و البناء حكم المنادى لان كل ما انتقل من باب الى باب فاعرابه على حسب ما كان عليه او يكون لبيان المفهوم من الضمير مع افتخار نحو انا اكرم الضيف ايها الرجل و كذا انا معشر العرب نفعل

كذا فان المعشر المضاف الى العرب فيه قائم مقام ايّ في محل النصب على الحال و دال على مفهوم ضمير المتكلم و على الافتخار ايضا او مع التصاغر نحو انا المسكين ايها الرجل و يجب حذف حرف النداء في باب الاختصاص * و قد يكون الاختصاص على غير طريقة النداء بان لا يكون منقولا عنه نحو نحن العرب اقرب الناس للضيف فانه ليس منقولا من النداء لان المنادى لا يكون معرفا باللام فيكون نصبه بفعل مقدر اي اخص العرب و لا يجوز اظهاره كذا في العباب *

الاختصاصات الشرعية عند الاصوليين هي الاغراض المترتبة على العقود و الفسوخ كملك الرقبة في البيع و ملك المنفعة في الاجارة و البينونة في الطلاق كذا في التلويح في باب الحكم *

اختصاص الناعت و هو التعلق الخاص الذي يصير به احد المتعلقين ناعتا للآخر والآخر منعوتا به و النعت حال و المنعوت محل كالتعلق بين لون البياض و الجسم المقتضي لكون البياض نعتا للجسم و الجسم منعوتا به بان يقال جسم ابيض كذا في السيد الجرجاني *

التخصيص هو في اللغة تمييز بعض الجملة بحكم و لذا يقال خص فلان بكذا كذا في كشف البزدوي * و في عرف النحاة تقليل الاشتراك الحاصل في النكرات و تقليل الاشتراك الحاصل في المعارف عندهم لا يسمى توضيحا بل التوضيح عندهم رفع الاحتمال الحاصل في المعرفة و هذا هو المراد بالتخصيص و التوضيح في قولهم الوصف قد يكون للتخصيص و قد يكون للتوضيح * و قد يطلق التخصيص على ما يعم تقليل الاشتراك و رفع الاحتمال و تحقيق ذلك ان الوصف في النكرات انما يقلل الاحتمال و الاشتراك و في المعارف يرفعه بالكلية فان رجلا في قولك رجل عالم كان يحتمل على سبيل البدلية جميع افراده و بذكر العالم قد زال الاحتمال حيث علم ان ليس المراد غير العالم و بقي الاحتمال بالنسبة الى افراد العالم و اما زيد في قولك زيدن التاجر عند اشتراكه بين التاجر و غيره فكان محتملا لهما و بذكر الوصف ارتفع ذلك الاحتمال بالكلية لا يقال قد يرتفع الاحتمال بذكر الوصف في النكرات كما اذا لم يكن الموصوف الا واحدا و قد لا يرتفع في المعارف كما اذا كان الموصوف بالتجارة من المسمينّ بزيد متعدداً لا نا نقول مفهوم النكرة الموصوفة كلي و ان كان منحصرا في فرد بحسب الواقع فلم يرتفع الاحتمال بالكلية نظرا الى المفهوم و عند كون الموصوف بالتجارة من المسمينّ بزيد متعددا يجب ذكر الصفة الرافعة للاحتمال لانه انما يستعمل في واحد منهم بعينه و ذكر الوصف لدفع مزاحمة الغير ليتعين المراد فيجب ذكر ما يعين المراد بخلاف النكرة فانها تستعمل في مفهومها الكلي و لذا تكون حقيقة و ان قيدت بوصف لا توجد الا في واحد * ثم كون الوصف رافعا للاحتمال في سائر المعارف محل تردد * اعلم ان الاشتراك و الاحتمال اما معنوي اي ناش من المعنى كما في النكرات و اما لفظي اي ناش من اللفظ سواء كان بحسب الاوضاع المتعددة كما في المشترك اللفظي بالقياس الى افراد معنى واحد فهو ناش من المعنى

من قبيل الاشتراك المعنوي او بحسب وضع واحد كما في سائر المعارف فان المعرف بلام العهد الخارجي مثلا كالرجل يصلح ان يطلق على خصوصية كل فرد من المفهومات الخارجية اما لانه موضوع بازاء تلك الخصوصيات وضعا عاما و اما لانه موضوع لمعنًى كلي ليستعمل في جزئياته لا فيه و اياماً كان فالاحتمال ناشٍ من اللفظ فقال السيد السند الظاهر انهم ارادوا الاشتراك المعنوي لان التقليل انما يتصور فيه بلا تمحل كما في رجل عالم فلاتكون جارية في قولنا عين جارية صفة مخصصة و قد يتمحل فيحمل الاشتراك على ما هو اعم من المعنوي و اللفظي و تجعل جارية صفة مخصصة لانها قللت الاشتراك بان رفعت مقتضى الاشتراك اللفظي و هو احتمال العين لمعانيه فلم يبق في عين جارية الا الاشتراك المعنوي بين افراد ذلك المعنى * و صاحب الاطول قال الظاهر ان التخصيص محمول على ازالة الاشتراك لفظيا كان او معنويا اما فى الجملة او بالكلية الا انه فسر بتقليل الاشتراك لانه الغالب فى التخصيص و قلما يبلغ مرتبة الازالة بالكلية * فان قلت الرجل العالم خير من الجاهل في صورة الاستغراق لا يتصور ان يكون لتقليل الاحتمال اذ لا احتمال للمستغرق بل لتقليل الشمول فهل يجعل تقليل الشمول من التخصيص قلت قرينة الاستغراق تقوم بعد الوصف فالوصف لتقليل الاحتمال و القرينة لتعمم ما رفع فيه بعض الاحتمال فيكون الوصف فيه مخصصا * فان قلت لا يتم ذلك في كل رجل عالم قلت دخل الكل على الموصوف و لذا لا يمكن وصف الكل بل يجب اجراء الوصف على المضاف اليه و لو جعل تقليل الاشتراك عبارة عن رفع الاحتمال او ازالة بعض الشمول لان مقتضى الاشتراك قد يكون الشمولَ و ان كان الاكثر الاحتمالَ هان الامر انتهى و في عرف اهل المعاني هو القصر و يجيئ في فصل الراء من باب القاف و في عرف الاصوليين يطلق على معانٍ * منها قصر العام على بعض مسمٰاته و هذا مصطلح الشافعية و المالكية فقيل المراد بالمسمٰات اجزاء المسمى للقطع بان الآحاد كزيد و عمرو مثلا ليس من افراد مسمى الرجال اذ مسماه ما فوق الاثنين من هذا الجنس لكن التحقيق على ما يجيئ في لفظ العام انها الآحاد التي دل العام عليها باعتبار امر اشتركت فيه و هو معنى مسميات العام لا افراد مدلوله و لولا انهم جوزوا التخصيص بمثل الاستثناء الى الواحد لجاز جعل مسميات صيغة الجمع هي الجماعات لا الآحاد فيتناول التعريف ما اريد به جميع المسميات اولا ثم اخرج بعض كما فى الاستثناء و ما لم يرد به الا بعض مسمٰاته ابتداء كما في غيره فالمراد بالكافرين في مثل اقتلوا الكافرين الا اهل الذمة جميع الكفار ليصح اخراج اهل الذمة فيتعلق الحكم فيكون القصر على البعض باعتبار الحكم فقط و في مثل اقتلوا الكافرين و لاتقتلوا اهل الذمة يتبين ان المراد بالكافرين غير اهل الذمة خاصة فيكون القصر على البعض باعتبار الدلالة و الحكم جميعا و يكون معنى القصر في الاول ان اللفظ الذي يتناول جميع المسمات قد اقتصر الحكم على بعضها و فى الثاني ان اللفظ الذي كان يتناول في نفسه قد اقتصرت

دلالتها على البعض خاصة و حينئذ يندفع ما يتوهم من ان اللفظ ان كان على عمومه فلا قصر و ان وجدت قرينة صارفة عنه فلا عموم و لاقصر • و قال ابو الحسن هو اخراج بعض ما تناوله الخطاب و يرد عليه ان ما اخرج فالخطاب لم يتناوله و اجيب بان المراد ما يتناوله الخطاب بتقدير عدم المخصص كقولهم خصص العام و هذا عام مخصص و لا شك ان المخصّص ليس بعام لكن المراد به كونه عاما لو لا تخصيصه و هذ ظاهر في غير استثناء و اما في الاستثناء فاللفظ عام يتناول الجميع و ان لم يكن الخطاب اي الحكم عاما فعبارة ابي الحسين يفتقر الى هذا التاويل في الاستثناء و غيره و في الاخراج ايضا لاقتضائه سابقية الدخول و قولنا قصر العام على بعض مسمياته انما يفتقر اليه في غير الاستثناء فيكون اولى و بعضهم لم يفرق بين العام و الخطاب فزعم ان عبارة ابي الحسين لايفتقر الى التاويل لان الخطاب في نفسه متناول لذلك البعض المخرج • وقيل هو تعريف ان العموم للخصوص و المراد بالتخصيص هو الاصطلاحي و بالخصوص اللغوي كانه قيل التخصيص تعريف ان المراد باللفظ الموضوع لجميع الافراد هو البعض منها فلا دور و لا تساوي الحد و المحدود في الجلاء و الخفاء باعتبار ان من عرف حصول الخصوص عرف تحصيل الخصوص و بالعكس لان الخصوص اللغوي قد عرف و التخصيص الاصطلاحي بعد لم يعرف • وقيل هو بيان ما لم يرد باللفظ العام • و منها قصر العام على بعض افراده بكلام مستقل مقترن اي غير متراخ وهذا مصطلح الحنفية فبقيد الكلام خرج المخصص الغير الكلامي فانه ليس بتخصيص اصطلاحي نحو العقل في قوله تعالى و هو خالق كل شيئ فان العقل يخصص ذات الله تعالى و الحس في نحو قوله تعالى و اوتيت من كل شيئ فان الحس يخصص مالم يكن في ملك بلقيس و العادة في نحو لا يأكل الرأس فانه لا يتناول رأس الطير مثلا و بقيد المستقل خرج غير المستقل وهو الكلام الذي يتعلق بصدر الكلام اي ما هو صدر و مقدم في الاعتبار سواء كان مقدما في الذكر او لم يكن فلا يرد الشرط المقدم على الجزاء فانه موخر اعتباراً و كذا لا يرد الاستثناء المقدم على المستثنى منه و نحو ذلك و لا يكون تاما بنفسه حتى لو ذكر منفرد الا يفيد المعنى فانه ليس بتخصيص عند الحنفية بل ان كان بالا و اخواتها فاستثناء و الا فان كان بان يودي موادها فشرط و الا فان كان بالى و ما يفيد معناها فغاية و الا فصفة او غيرها و بقيد المقترن خرج النسخ فانه اذا تراخى دليل التخصيص يسمى نسخا لا تخصيصا • و منها قصر العام على بعض افراده بدليل مستقل و بهذا المعنى يطلق التخصيص ايضا عند الحنفية و بهذا الاعتبار يقال النسخ تخصيص فله عندهم معنيان و مما ينبغي ان يعلم انه ليس معنى القصر عند الحنفية ثبوت الحكم للبعض و نفيه عن البعض فان هذا قول بمفهوم الصفة و الشرط و هو خلاف مذهبهم بل المراد من القصر ان يدل على الحكم في البعض و لا يدل في البعض الآخر لا نفيا و لا اثباتا حتى لو ثبت ثبت بدليل آخر و لو انعدم انعدم بالعدم الاصلي و انه لا بد في التخصيص من معنى المعارضة و لا يوجد ذلك في الدليل الغير المستقل فان الاستثناء مثلا لبيان انه لم يدخل تحت

الصدر لا ان هناك حكمان احدهما معارض للآخر كما يوجد في الدليل المستقل • و منها قصر اللفظ على بعض مسمّاته و ان لم يكن ذلك اللفظ عاما فهذا اعم من المعنى الاول و هذا كما يقال للعشرة انه عام باعتبار تعدد آحاده مع القطع بان آحاده ليست مسمّاتها و انما مسمّاتها العشرات فاذا قصر العشرة مثلا على خمسة بالاستثناء عنه قيل قد خصص و كذلك المسلمون للمعهودين نحو جاءني مسلمون فاكرمت المسلمين الا زيدا فانهم يسمون المسلمين عاما و الاستثناء عنه تخصيصا له • اعلم ان التخصيص كما يطلق على القول كما عرفت كذلك قد يطلق تجوزًا على الفعل و كذلك النسخ صرح بذلك في العضدي في مباحث السنة * تقسيم التخصيص بالمعنى الاول قالوا المخصص ينقسم الى متصل و منفصل لانه اما ان لا يستقل بنفسه او يستقل و الاول المتصل و الثاني المنفصل و المخصص المتصل خمسة الاستثناء و الشرط و الصفة و الغاية و بدل البعض نحو جاءني القوم اكثرهم و المنفصل اما كلام او غيره كالعقل نحو خالق كل شيئ فان العقل هو المخصص للشيئ بما سوى الله تعالى و تخصيص الصبي و المجنون من خطابات الشرع من هذا القبيل و كالحس نحو او تيت من كل شيئ و كالعادة نحولا نأكل رأسا فانه يقع على ما يتعارف اكله مشويا و كالتشكيك نحو كل مملوك لي حر لا يقع على المكاتب فهذا اي التخصيص بالمستقل تخصيص اتفاقا بين الحنفية و الشافعية و المالكية بخلاف التخصيص بغير المستقل فانه مختلف فيه كما عرفت هذا كله هو المستفاد من كشف البزدوي و التلويح و العضدي و حاشية التفتازاني •

تخصيص العلة عند الاصوليين هو ان يقول المجتهد كانت علتي صفة مؤثرة لكن تخلف الحكم عنها بمانع كذا في نور الانوار شرح المنار و يجيئ في لفظ النقض ايضا في فصل الضاد المعجمة من باب النون •

الخلاص بالفتح في اللغة بمعنى رهائي كما في الصراح واما في الشرع فقيل هو الدرك • و قيل هو تخليص المبيع من المستحق و تسليمه الى المشتري ويجيئ في لفظ الدرك في فصل الكاف من باب الدال •

الاخلاص بكسر الهمزة هوعند السالكين اخراج الخلق عن معاملة الله تعالى اي لايفعل فعلا الا لله تعالى هكذا في مجمع السلوك و في مواضع آخر منه الاخلاص ان تكون جميع حركاته و سكناته و قيامه و قعوده و تقلباته و افعاله و اقواله لله تعالى • وفي الصحائف في الصحيفه التاسعة عشرة الاخلاص تجرد الباعث للواحد وبضاده الاشتراك وكمال اخلاص صدق است انتهى • ومآل العبارات واحد • وفي شرح القصيدة الفارضية اعلم ان كل ما يظهر من العبد قولا كان او فعلا عملا كان او حالا فله وجه الى الخلق و وجه الى الحق سبحانه فمن اخلص وجه الحق عن وجه الخلق يسمى مخلصا بالكسر وفعله يسمى اخلاصا و ينقسم الى اخلاص و اخلاص اخلاص اما الاول فينقسم بحسب ما يظهر من العبد اربعة اقسام الاول اخلاص في الاقوال بان يخلص عبارة

فعل الحق فيما يظهر على لسانه من الاقوال عن عبارة فعل نفسه و عبارة نظره تعالى عليه عن عبارة نظر غيره • و الثاني اخلاص في الافعال الى المباحات بان يخلص في كل عمل وجه طلب رضاء الحق تعالى فيما يفعله عن وجه طلب حظه من الدنيا من جر نفع او دفع مضرة ولا يفعله الا لوجه الله تعالى و الثالث اخلاص في الاعمال اي العبادات الشرعية بان يخلص في كل عمل وجه طلب رضا الحق عن وجه طلب حظه و تربص حسن ثوابه في الآخرة و الرابع اخلاص في الاحوال اي الالمامات القلبية و الواردات الغيبية بان يخلص في كل حال وجه نظر الحق عليه عن وجه نظر الخلق و لا يبالي بنظرهم اصلا مبالاته بوجودهم • واما الثاني اي اخلاص الاخلاص فهوان يخلـ مستقـ ـحه فعل الله تعالى في اخلاصه عن فعله فلايرى الاخلاص فعله بل يراه محض فعل الله تعالى فالمخلص بـ مين ـقة هو الله تعالى وهو مخلص بالفتح لا مخلِص و هذا نهاية الاخلاص انتهى • و در مجمع السلوك ـرط و ... ـلاص در عمل آنست كه صاحب آن در دنيا و آخرت بران عوض نخواهد و اين اخلاص صديقان ... ان كله ... اما كسى كه بر اميد بهشت و بيم دوزخ عمل كند او نيز مخلص است ليكن از جملهٔ مخلصان صديقان نباشد و هركه عمل براي مجرد ريا كند در معرض هالكان باشد و هذا معنى ما قيل الخالص ما اريد به وجه الله تعالى و هذا معنى قول رويم الاخلاص ان لا يرضى صاحبه عليه عوضا في الدارين و لا حظا في الملكين • و قول بعض المشايخ الخالص هو الذي لا باعث له الا طلب القرب من الحق • و في السيد الجرجاني الاخلاص في اللغة ترك الرياء في الطاعات و في الاصطلاح تخليص القلب عن شائبة الشوب المكدر لصفائه و تحقيقه ان كل شيء يتصور ان يشوبه غيره فاذا صفا عن شوبه و خلص عنه يسمى خالصا و يسمى الفعل المخلص اخلاصا قال الله تعالى من بين فرث و دم لبنا خالصا فانما خلوص اللبن ان لا يكون فيه شوب من الفرث و الدم • و قال الفضيل بن عياض ترك العمل لاجل الناس رياء و العمل لاجلهم شرك و الاخلاص الخلاص من هذين و ايضا فيها الاخلاص ان لا تطلب لعملك شاهدا غيرالله • و قيل الاخلاص تصفية الاعمال من الكدورات • و قيل الاخلاص ستر بين العبدين و بين الله تعالى لا يعلمه ملك فيكتبه ولا شيطان فيفسده و لا هوى نتميله • و الفرق بين الاخلاص و الصدق الصدق اصل و هو الاول و الاخلاص فرع و هو تابع و فرق آخر ان الاخلاص لا يكون الا بعد الدخول في العمل •

التخلص عند البلغاء يطلق على اتيان المادح اسمه في المدح كما في جامع الصنائع • وعلى الانتقال مما افتتح به الكلام الى المقصود مع رعاية المناسبة قال في الاتقان في فصل المناسبة بين الآيات و يقرب من الاستطراد او حتى لا يكاد ان يفترقا • حسن التخلص و هو ان ينتقل مما ابتدئ به الكلام الى المقصود على وجه سهل يختلسه اختلاسا دقيق المعنى بحيث لايشعر السامع بالانتقال من المعنى الاول الا قد وقع الثاني بشدة الالتيام بينهما • و قد غلط ابو العلاء محمد بن غانم في قوله لم يقع منه في القرآن شيء

لما فيه من التكلف و قال ان القرآن انما ورد على الاقتضاآت التي هي طريقة العرب من الانتقال الى غير ملائم و ليس كما قال ففيه من التخلصات العجيبة ما يحير العقول و انظر الى سورة الاعراف كيف ذكر الانبياء و القرون الماضية و الامم السابقة ثم ذكر موسى الى ان قص حكاية السبعين رجلا و دعائه لهم ولسائر امّته بقوله و اكتب لنا في هذه الدنيا حسنة و في الآخرة و جوابه تعالى عنه ثم تخلص بمناقب سيد المرسلين بعد تخلصه لامّته بقوله قال عذابي اصيب به من اشاء و رحمتي وسعت كلشيئ فساكتبها للذين من صفاتهم كيت و كيت و هم الذين يتبعون الرسول النبي الامي و اخذ في صفاته الكريمة وفضائله وفي سورة الشعراء حكى قول ابراهيم و لا تخزني يوم يبعثون فتخلص منه الى وصف المعاد بقوله يوم لا ينفع مال و لا بنون الى آخره و في سورة الكهف حكى قول ذى القرنين في السد فاذا جاء وعد ربي جعله دكاء وكان وعد ربي حقا فتخلص منه الى وصف حالهم بعد دكّه الذى هو من اشراط الساعة ثم النفخ في الصور ثم ذكر الحشر و وصف مآل الكفار و المؤمنين * وقال بعضهم الفرق بين التخلص والاستطراد انك في التخلص تركت ماكنت فيه بالكلية واقبلت على ما تخلصت اليه و في الاستطراد تمر بذكر الامر الذى استطردت اليه مرورا كالبرق الخاطف ثم تتركه و تعود الى ما كنت فيه كانك لم تقصد و انما عرض عروضا * قيل و بهذا يظهر ان ما في سورة الاعراف و الشعراء من باب الاستطراد لا التخلص لعوده في الاعراف الى قصة موسى عليه السلام بقوله و من قوم موسى الى آخره و في الشعراء الى ذكر الانبياء و الامم * و يقرب من حسن التخلص الانتقال من حديث الى آخر تنشيطا للسامع مفصولا بهذا كقوله تعالى في سورة صٓ بعد ذكر الانبياء هذا ذكر و ان للمتقين لحسن مآب فان هذا القرآن نوع من الذكر فلما انتهى ذكر الانبياء و هو نوع من التنزيل اراد ان يذكر نوعا آخر و هو ذكر الجنة و اهلها ثم لما فرغ قال هذا و ان للطاغين لشر مآب فذكر النار و اهلها * قال ابن الاثير في هذا المقام من الفصل الذي هو احسن من الوصل و هي علامة وكيدة بين الخروج من كلام الى آخر و يقرب ايضا منه حسن المطلب * قال الزنجاني و الطيبي و هو ان يخرج الى الغرض بعد تقدم الوسيلة كقوله اياك نعبد و اياك نستعين * قال الطيبي و مما اجتمع فيه حسن المطلب و حسن التخلص قوله تعالى حكاية عن ابراهيم فانهم عدولي الارب العالمين الذي خلقني فهو يهدين الى قوله ربِّ هب لي حكما و الحقني بالصالحين انتهى ما في الاتقان *

فصل الضاد المعجمة * الانخفاض بالفاء عند اهل الهيئة هو مقابل الاستعلاء كما يجيئ في فصل الواو من باب العين *

فصل الطاء المهملة * المخروط هو عند المهندسين يطلق على معان * منها المخروط المستدير التام و هو جسم تعليمي احاط به سطح مستدير اي دائرة و سطح صنوبري مرتفع من محيط ذلك السطح المستدير متضائقا الى نقطة بحيث لو ادير خط مستقيم و اصل بين محيط ذلك السطح

المستدير وبين تلك النقطة ماسّة في كل الدورة اي ماس ذلك الخط ذلك السطح وقولنا مرتفع صفة كاشفة لقولنا صنوبري • و بعبارة اخرى هو جسم احد طرفيه دائرة و الآخر نقطة و يحصل بينهما سطح تفرض عليه اي على ذلك السطح الخطوط المستقيمة الواصلة بينهما اي بين محيط الدائرة و تلك النقطة • وعرف ايضا بانه جسم يحدث من ادارة مثلث قائم الزاوية على احد ضلعي القائمة المفروض ثابتا الى ان يعود الى وضعه الاول • و ليس المراد بالحدوث الحدوث بالفعل كما هو المتبادر بل الحدوث من حيث التوهم اذ الخط عندهم عرض حال في السطح الحال في الجسم فلا يمكن حصول السطح بحركة الخط المتأخر عنه في الوجود و لا حصول الجسم من حركة السطح المتأخر عنه و على هذا يحمل كل ما وقع في عباراتهم مما يشعر بحدوث الخط من حركة النقطة و السطح من حركة الخط و الجسم من حركة السطح • ثم تلك الدائرة تسمى بقاعدة المخروط و تلك النقطة برأس المخروط و ذلك السطح المستدير اي الصنوبري بالسطح المخروطي و الخط الواصل بين تلك النقطة و مركز القاعدة بسهم المخروط و محوره فان كان ذلك الخط عمودا على القاعدة فالمخروط قائم و الا فمائل • و اما ما قيل في تعريف المخروط المذكور من انه ما يحدث من ادارة خط موصول بين محيط دائرة و نقطة لا تكون على تلك الدائرة الى ان يعود على وضعه الاول ففيه ان حركة الخط المذكور انما تحدث سطحا مخروطيا لا جسما مخروطيا لما تقرر عندهم من ان حركة الخط تحدث شكلا مسطحا لا مجسما • ومنها المخروط المستدير الناقص و هو المخروط المستدير التام المقطوع عنه بعضه من طرف النقطة التي هي رأسها • و بالجملة فاذا قطع المخروط المستدير التام بسطح مستو موازى القاعدة كان القسم الذي يلي القاعدة مخروطا مستديرا ناقصا و اما القسم الذي يلي الرأس فمخروط تام لصدق تعريفه عليه • ومنها المخروط المضلع و هو جسم تعليمي احاط به سطح مستو ذو اضلاع ثلثة فصاعدا هو اي ذلك السطح قاعدة ذلك الجسم و احاط به ايضا مثلثات عددها مساو بعدد اضلاع القاعدة و رؤسها اي رؤس تلك المثلثات جميعا عند نقطة هي رأسه اي رأس ذلك الجسم فانكانت تلك المثلثات متساوية الساقات فالمخروط قائم و الا فمائل • ومنها المخروط الذي يكون شبيها للمستدير او المضلع بان يكون رأسه نقطة وقاعدته لا تكون دائرة ولا شكلا مستقيم الاضلاع بل سطحا يحيط به خط واحد ليس بدائرة كالسطح البيضي و منه ما يكون رأسه نقطة و قاعدته سطحا يحيط به خطوط بعضها مستقيم و بعضها مستدير وهذه المعاني كلها مما يستفاد من ضابطة قواعد الحساب و غيره • اعلم ان المخروط ما خوذ من قولهم رجل مخروط الوجه او مخروط اللحية اذا كان فيه او فيها طول بلا عرض كذا قيل ثم اقول اطلاق المخروط على هذه المعاني بالاشتراك اللفظي لا المعنوي اذ لا يتحقق ههنا مفهوم مشترك بين الكل فان غاية ما يمكن ههنا ان يقال ان المخروط هو الذي يكون في احد جانبيه في الطول سطح و في الآخر نقطة و هذا المفهوم ليس بجامع لعدم صدقه على المخروط المستدير

الناقص و ليس بمانع ايضا اذ لا ينحصر في تلك الاقسام المذكورة كما يشهد به التأمل •

الخط بالفتح و التشديد لغةً تصوير اللفظ بحروف هجائه المعبر عنه بالفارسية بنوشتن و عند الصوفية هو ما قال في كشف اللغات خط در اصطلاح صوفيان اشارت بحقيقت محمدي است من حيث هي شامل خفا و ظهور و كمون و بروز است و نيز گفته اند كه خط عبارت است از عالم ارواح كه اقرب مراتب وجود است بغيب هويت در تجرد و بى نشاني • و عند بعض المتكلمين هو الجوهر المركب من جواهر فردة بحيث لايكون له الاطول و يسمى ايضا بالخط الجوهري وقد سبق في لفظ الجسم في فصل الميم من باب الجيم و يجيئ ايضا في لفظ المقدار • و عند الحكماء و المهندسين عرض هو كم متصل له طول فقط اي مقدار له طول فقط • و في اشكال التاسيس الخط طول بلا عرض و قال شارحه كان المراد به ما له طول فقط • ثم الخط اما مفرد و هو ما يعبر عنه باسم واحد كثلثة و جذر ثلثة و اما مركب و هو ما يعبر عنه باسمين و يسمى ذا الاسمين ايضا كثلثة و جذر ثلثة مجموعين على ما في حواشي تحرير اقليدس • و ايضا الخط اما مستقيم او محدب فالمستقيم اقصر الخطوط الواصلة بين النقطتين اللتين هما طرفاه فان النقطتين يمكن ان يوصل بينهما بخطوط غير متناهية العدد فما كان منها بحيث لا يمكن ان يوجد اقصر منها فهو المستقيم و لا يكفي في ذلك ان يكون اقصر بالفعل لجواز ان تكون الخطوط الواصلة بالفعل و يمكن ان يوصل بينهما اقصر منه فلا تكون تلك الخطوط مستقيمة • و عرف ايضا بانه الذي بعده مساو للبعد الذي بين طرفيه وهذا الرسم قريب من الاول و بانه الذي يستر طرفه ما عداه اذا وقع في امتداد شعاع البصر و المحدب بخلاف المستقيم • و الخط اذا اطلق فالمراد منه عندهم هو الخط المستقيم • و اسماء الخط المستقيم عشرة الضلع و الساق و مسقط الحجر و العمود و القاعدة و الجانب و القطر و الوتر و السهم و الارتفاع و تفسير كل في موضعه • ثم الخط المحدب قسمان مستدير و يسمى فرجاريا ايضا لحصوله بحركة رأس الفرجار و منحني و يسمى غير فرجاري ايضا فالمستدير خط توجد في داخله نقطة يتساوى جميع الخطوط المستقيمة الخارجة من تلك النقطة اليه اي الى ذلك الخط • و رسم ايضا بانه الذي يتوهم حدوثه من حركة نقطة حول نقطة ثابتة حركة تكون بحيث لا يختلف البعد بسبب تلك الحركة بينهما اي بين النقطتين و بانه الذي يتوهم حدوثه من ادارة خط مستقيم مع ثبات احد طرفيه الى ان يعود على وضعه الاول و يسمى الخط المستدير دائرة ايضا مجازا تسمية للحال باسم المحل • و قد يطلق الخط المستدير على ما فيه انحناء مطلقا فيشتمل محيطات القطعات المختلفة و الخط المنحني ما لا يكون كذلك اي لا يكون مستديرا بالمعنى الاول فهو ما يوجد فيه انحناء مّا هكذا يستفاد من ضابطة قواعد الحساب و شرح خلاصة الحساب • و الخط المقسوم على نسبة ذات وسط و طرفين هو الذي تكون نسبته الى اعظم قسميه كنسبة اعظم قسميه الى اصغرهما هكذا في صدر المقالة السادسة من تحرير اقليدس •

خط الاستواء هو عند اهل الهيئة دائرة عظيمة حادثة على سطح الارض عند توهمنا معدل النهار قاطعا للعالم فهي في سطح معدل النهار و هذه الدائرة تنصف الارض بنصفين شمالي و جنوبي فالشمالي ما كان في جهة القطب الذي يلي بنات النعش و الجنوبي ما يقابله • و من خواصه ان معدل النهار يسامت ابدا رؤس سكانه و الشمس تسامت رؤسهم في كل سنة مرتين مرة في اول الحمل و مرة في اول الميزان و يسمى افقه افق الفلك المستقيم و افق الكرة المنتصبة لاستقامة كرة الفلك هناك و انتصابها في الحركة فان حركة الفلك هناك دولابية و لما كان افقه منصفا للمعدل و المدارات اليومية على زوايا قوائم اعتدل الليل و النهار كمية هناك ابدا و لهذا سميت به • و الفصول هناك ثمانية صيفان و خريفان و شتاآن و ربيعان ومدة كل فصل شهر و نصف فالشمس اذا وصلت احدى الاعتدالين كان مبدأ الصيف لمرور الشمس على سمت رؤسهم و اذا وصلت احدى الانقلابين كان في غاية بعد عن سمت الرأس فكان مبدأ شتائهم و اذا بلغت الاعتدال الآخر كان صيفا آخر و اذا نزلت الى الانقلاب الآخر كان شتاء آخر و بين كل صيف و شتاء خريف و بين كل شتاء و صيف ربيع فمن اول الحمل الى نصف الثور صيف و من نصف الثور الى اول السرطان خريف وهكذا • و قد يطلق خط الاستواء على خط المشرق و المغرب ايضا كما سيجيئ •

خط السمت هو عندهم الخط الواصل بين نقطتي السمت • و خط سمت القبلة عندهم يجيئ في فصل التاء من باب السين •

الخط المدير عندهم هو الخط الخارج من مركز معدل المسير الى مركز التدوير و يجيئ في لفظ المعدل في فصل اللام من باب العين مع بيان مركز الخط المدير •

خط المركز المعدل هو عندهم خط يخرج من مركز العالم الى المركز التدوير منتهيا الى فلك البروج •

خط المشرق و المغرب عندهم هو الخط الواصل بين نقطتي المشرق و المغرب و يسمى خط الاعتدال ايضا • و في شرح الچغميني للقاضي و يسمى ايضا خط الاعتدال و الاستواء انتهى وهذا الخط و خط نصف النهار يخرجان في سطوح الرخامات المعمولة لمعرفة الارتفاعات •

خط الظل ويسمى قطر الظل ايضا وهو عندهم الخط الواصل بين رأس المقياس و رأس الظل •

خط التقويم و يسمى بالخط التقويمي ايضا هو عندهم خط يخرج من مركز العالم مارا بمركز الكوكب منتهيا الى سطح الفلك الاعلى •

خط نصف النهار عندهم و هو الخط الواصل بين نقطتي الشمال و الجنوب سمي به لانه في سطح دائرة نصف النهار • و بعبارة اخرى هو الفصل المشترك بين سطحي الافق و نصف النهار • وقد يطلق على الفصل المشترك بين سطح الارض و دائرة نصف النهار لكونه في سطح نصف النهار ايضا ويسمى خط الزوال ايضا اذ هو اي الزوال يعرف به و المعنى الاول هو المشهور هكذا يستفاد

من شرح التذكرة لعبد العلي البرجندي • وفي شرح الجغميني الخط الواصل بين نقطتي الجنوب و الشمال يسمى خط نصف النهار و خط الزوال و خط الجنوب و الشمال انتهى •

خط الوسط و يسمى الخط الوسطي ايضا يجيئ تفسيره في لفظ الوسط في فصل الطاء من باب الواو •

الخلط بالفتح وسكون اللام هو عند الاطباء جسم رطب سيّال يستحيل اليه الغذاء اولا و يسمى كيموسا و رطوبة اولى ايضا و اما ما سماه البعض بالكيلوس فهو غلط كما في بحر الجواهر • فقولهم جسم جنس و الرطب فصل يخرج العظم و اللحم و الغضروف اذ الرطب هو سهل القبول للتشكل و الاتصال و الانفصال بحسب الطبع • و قولهم سيال اي من شانه ان ينبسط متسفلة بالطبع حتى لوخلي و طبعه كان اسهل النفوذ الى البدن يخرج مثل الدماغ و النخاع و الشحم ولا يخرج البلغم الزجاجي و الجصي لانهما رطبان سيالان طبعا و ايضا المراد التشبيه بالزجاج و الجص في اللون و الطبع لا في القوام و كذا الحال في عدم خروج السوداء الرمادية و لايغني هذا القيد من الرطب للفرق بينهما في الرمل و المراد بالاستحالة تغير الصورة النوعية بقرينة الى فخرج الكيلوس لبقاء الغذاء فيه يعرفه القائي و المراد بالغذاء ما يتناوله الحيوان للاغتذاء وهو الغذاء بالقوة فلا يرد ما يسيل من القرع و الانبيق اذا وضعنا اللحم فيه للتقطير و الصواب ان يكون بدله الكيلوس و لهذا قيل الخلط جسم رطب سيال يتكون من الكيلوس اولا اذ الغذاء يطلق على الغذاء بالفعل ايضا و لا بد في التعريف من الاحتراز عن الالفاظ المشتركة و يمكن ان يجاب بان الغذاء عند الاطلاق يتبادر منه الغذاء بالقوة فلا محذور • و قولهم اولا يخرج الرطوبة الثانية و المني عند البعض و لا يخرج الخلط المتولد من خلط لانه يستحيل اليه الغذاء اولا في الجملة اذ ما من خلط الا و يمكن ان يحصل من الغذاء اولا بخلاف الرطوبة الثانية فانها لاتحصل من الغذاء الا بتوسط الخلط • وقيل المراد بالاستحالة الثانية فساد الصورة الخلطية فالخلط ما لم تفسد صورته الخلطية فهو يعد في الاستحالة الاولى ولا يخفى ما فيه • و لو قيل الخلط جسم يستحيل اليه الكيلوس لكان اخصر و احسن • و انواع الاخلاط اربعة استقراءً الدم و الصفراء و البلغم و السوداء و كلواحد منها ينقسم الى طبيعي و غير طبيعي و الطبيعي من كل خلط هو ما تولد في الكبد و ما لا يتولد فيها لا يسمى طبيعيا عند الاطباء • و في بحر الجواهر الخلط المحمود و يقال له الخلط الطبيعي ايضا هو الذي من شانه ان يصير جزءا من جوهر المغتذي وحده او مع غيره و الخلط الرديئ هو الذي ليس من شانه ذلك انتهى • و كيفية تولد الاخلاط ان الغذاء بالقوة اذا ورد على المعدة و تأثر من حرارتها و حرارة مايليها من الاعضاء كالقلب و الكبد و الطحال استحال فيها الى جوهر شبيه بماء الكشك الثخين اي الغليظ في بياضه و قوامه و ملاسته و هو الذي يسمى كيلوسا بلسان السريانية و ينجذب الصافي منه الى الكبد فيندفع من طريق العروق المسماة بماساريقا و ينطبخ في الكبد فيحصل منه شيئ كالرغوة اي

الزبد و شيئ كالرسوب و قد يكون معها شيئ محترق ان افرط الطبخ و شيئ فج ان قصر الطبخ و الرغوة هي الصفراء الطبيعية و الرسوب هي السوداء و يسميها جالينوس خلطا اسود و المحترق لطيفه صفراء غير طبيعية و كثيفه سوداء غير طبيعية و الشيئ الفج منه هو البلغم طبيعيا كان او غيره و اما المصفى من هذه الجملة نضجا فهو الدم *

الخياطية فرقة من المعتزلة اصحاب ابي الحسن بن خياط قالوا بالقدر و تسمية المعدوم شيئا و جوهرا و عرضا و ان ارادة الله تعالى كونه قادرا غير مكره ولا كاره وهي اي ارادته تعالى في افعال نفسه الخلق اي كونه خالقا لها و في افعال عباده الامر بها و كونه سميعا بصيرا معناه انه عالم بمتعلقهما و كونه يرى ذاته او غيره معناه انه يعلمه كذا في شرح المواقف *

فصل العين المهملة * الاختراع قد سبق في لفظ الابداع في فصل العين من باب الباء الموحدة و يجيئ ايضا في لفظ التكوين في فصل النون من باب الكاف و المخترع عند اهل العروض اسم بحر و يجيئ في لفظ المتقارب في فصل الباء من باب القاف *

الخلع بالفتح و سكون اللام في اللغة النزع ومنه خالعت المرأة زوجها اذا امتدت منه بمال كذا في فتح القدير * و في جامع الرموز الخلع بالضم في المرأة و بالفتح في غيرها كما في الاختيار لكن في المغرب انه بالضم اسم و انما قيل ذلك لان كلا منهما لباس لصاحبه فاذا فعلا ذلك فكانهما نزعا لباسهما وفي الشرع اخذ المال بازاء ازالة ملك النكاح و الاولى قول بعضهم ازالة ملك النكاح بلفظ الخلع لاتحاد جنسه مع المفهوم اللغوي و الفرق بخصوص المتعلق و القيد الزائد و لابد فيه من زيادة قولنا ببدل كما انه لابد من زيادة قولنا بلفظ الخلع في الاول و كذا في قول بعضهم ازالة ملك النكاح ببدل فان الصحيح ان يقال هو ازالة ملك النكاح ببدل بلفظ الخلع فان الطلاق على مال ليس هو الخلع بل هو في حكمه في وقوع البينونة لامطلقا * اعلم ان القول بلفظ الخلع انما هو باعتبار الاكثر و الا فالفا الخلع و التطليق و المباينة و المباراة و البيع و الشراء كما في النتف و صورته بالعربية ان تقول الزوجة خالعت نفسي منك بكذا فقال الزوج خلعت و بالفارسية خويشتن را از تو بكابينى كه مراست برتو و نفقهٔ عدت خريدم بيك طلاق فقال فروختم بتو باين شرطها هذا * ثم استعمال لفظ الخلع في الطلاق البائن مجاز كما في التحفة و في النتف انه حقيقة في كليهما * و في الفصولين ان الخلع بعوض و غير عوض متعارف و الاستعمال فيهما اكثر من ان يحصى فينبغي ان يقال الخلع لفظ زال به ملك النكاح هذا كله هو المستفاد من فتح القدير و جامع الرموز * وعند السبعية هو الطمأنينة الى اسقاط الاعمال البدنية كما يجيئ في فصل العين من باب السين * وعند الاطباء هو خروج العظم عن موضعه خروجا تاما ويطلق ايضا على استحالة جوهرية تتبدل بها من صورة الى

صورة أخرى و على الفالج الذي عم شق البدن و شق الوجه كما في بحر الجواهر •

الانخلاع مصدر من باب الانفعال و هو عند الاطباء زوال العضو عن موضعه كما في بحر الجواهر •

المخلع عند اهل العروض هو المذال كما في بعض الرسائل العربية و يجيئ شرحه في فصل اللام من باب الذال المعجمة • و المخلع اسم مفعول من التخليع على ما في الصراح و تخليع نوعي ست از تصرفات در عروض و مخلع آن بيت كه درو اين تصرف كرده باشند •

فصل الفاء * الخريف بالراء المهملة هو فصل من الفصول الاربعة من السنة و يجيئ في لفظ الفصل في فصل اللام من باب الفاء •

الخزف بفتح الخاء و الزاء المعجمة هو السعال • و الخزفي هو النوع الرابع من انواع جرب العين كذا في بحر الجواهر و انواع جرب العين تطلب من كتب الطب •

الخسوف هو الكسوف و قيل بالفرق بينهما و يجيئ ذكره في لفظ الكسوف في فصل الفاء من باب الكاف •

الخف بالضم و التشديد لغةً موزه و شرعا الذي يستر الكعب و امكن به السفر كما في المحيط او المشي به فرسخا و ما فوقه كما في الهداية • و الجرموق بالضم ما يلبس فوق الخف لحفظه من الطين و نحوه على المشهور لكن في المجموع انه الخف الصغير كذا في جامع الرموز في فصل المسح على الخفين •

الخفة بالكسر هي ضد الثقل وهما من الكيفيات الملموسة و قد سبق ذكرها مع بيان الخفيف المطلق و الاضافي في لفظ الثقل في فصل اللام من باب الثاء المثلثة •

الخفيف ضد الثقيل وقد سبق • و عند اهل القوافي هو الشعر المنهوك كما في بعض الرسائل العربية و المنهوك يجيئ في فصل الكاف من باب النون • و عند اهل العروض هو اسم بحر وزنه فاعلاتن مستفعلن فاعلاتن مرتين كذا في عنوان الشرف • و در جامع الصنائع گويد بحر خفيف دو وزن نبشته شده يكي تام دوم مجزو اول جميع اجزاء بر اصل مثاله • شعر • ز خفيف ار طلب كني مثلي را تو وزن كن • فعلاتن مفاعلن فعلاتن مفاعلن • دوم دو جزء بر اصل و يكي محذوف مثاله • شعر • ز خفيف آن نمونه كش بسخن • فعلاتن مفاعلن فعلن انتهى •

التخفيف هو ضد التشديد و منه ان المخففة و النون الخفيفة و قد يطلق على اسكان الحرف ايضا كما في فتح الباري وقد مر في لفظ التثقيل ايضا في فصل اللام من باب الثاء المثلثة • و تخفيف الهمزة عند الصرفيين يطلق على تغيير الهمزة بالقلب او الحذف او الاسكان كما يجيئ في لفظ الاعلال في في فصل اللام من باب العين • و الهمزة المخففة تسمى همزة بين بين كما في الصراح و يجيئ في لفظ التسهيل في فصل اللام من باب السين المهملة •

الخلف بالفتح و سكون اللام عند المنطقيين هو القياس الاستثنائي الذي يقصد فيه اثبات المطلوب بابطال نقيضه و يقابله القياس المستقيم و انما قيل يقصد ليخرج القياس الاستثنائي المتصل الذي استثني فيه نقيض التالي فانه ليس قياس الخلف اذ لم يقصد فيه اثبات المطلب بابطال نقيضه و ان لزم ذلک فيه هذا هو الخلف مطلقا * و اما الخلف المستعمل في العكس فهو فرد مخصوص من هذا المطلق و هو ضم نقيض العكس مع الاصل بنفسه ان كان بسيطا و بجزئيه او باحدهما ان كان مركبا لينتج محالا و هو يعم الموجبات و السوالب لا انه يعم كل فرد منها لما تقرر من عدم جريانه في عكس اللادوام الخاصتين الجزئيتين السالبتين مثلا المطلوب أنّ عكس قولنا كل انسان حيوان بعض الحيوان انسان فقلنا اذا صدق كل انسان حيوان صدق بعض الحيوان انسان و الا يصدق نقيض العكس و هو لا شيئ من الحيوان بانسان ونضمه مع الاصل و هو قولنا كل انسان حيوان فنقول كل انسان حيوان و لا شيئ من الحيوان بانسان ينتج لا شيئ من الانسان بانسان و هو محال لانه سلب الشيئ عن نفسه * اعلم ان القياس منحصر في الاقتراني و الاستثنائي فوجب رد هذا القياس و تحليله الى ذلک و قد اختلفوا فيه فقيل هو قياس مركب من قياسين احدهما اقتراني شرطي و الآخر استثنائي متصل مستثنى فيه نقيض التالي هكذا لو لم يثبت المطلوب لثبت نقيضه وكلما ثبت نقيضه ثبت محال ينتج لو لم يثبت المطلوب لثبت محال لكن المحال ليس بثابت فيلزم ثبوت المطلوب لكونه نقيض المقدم نعم قد يفتقر بيان الشرطية الى دليل فتكثر القياسات * و قد يقال ان الاقتراني مركب من متصلة مقدمها نقيض المطلوب و تاليها امر لازم له و من حملية صادقة في نفس الامر مثلا اذا كان المطلب لاشيئ من ج ب فنقول لو لم يصدق هذا لصدق بعض ج ب و معنا حملية صادقة و هي كل ب آ و نجعلها كبرى الاقترانية فينتج لو لم يصدق هذا لصدق بعض ج آ و نجعلها مقدمة للاستثنائي و نقول لكن ليس بعض ج آ اذ هو محال بدليله صدق هذا حق * وقيل في تكملة الحاشية الجلالية و يمكن ارجاعه الى استثنائيين بان يقال لو لم يكن المطلوب حقا لكان نقيضه حقا لكن كون نقيضه حقا باطل فعدم كون المطلوب حقا باطل اما الملازمة فلكونها بديهية و اما بطلان اللازم فلانه لو كان نقيضه حقا لكان محال واقعا لكن وقوع المحال باطل و هذا التقرير انسب بعدّه من الاستثنائي و اوفق بما اعتبره في تفسيره من ابطال النقيض * و انت تعلم ان الحكم بشيئ من الرجوعات المذكورة لايصح على اطلاقه لجواز ان يكون بطلان النقيض بديهيا ايضا في بعض المطالب فيبين بابطال نقيضه بقياس واحد استثنائي الا ان يقال اعتبر فيه اصطلاحا ابطال النقيض بمعنى بيان بطلانه بالدليل فليتأمل انتهى * فائدة * انما سمي الخلف خلفا لان المتمسک به يثبت مطلوبه بابطال نقيضه فكانه يأتي مطلوبه من خلفه اي من ورائه و يؤيده تسمية القياس الذي ينساق الى مطلوبه ابتداء اي من غير تعرض لابطال نقيضه بالمستقيم كانّ المتمسک به يأتي مطلوبه من قدامه على وجه الاستقامة *

و قيل سمي خلفا اي باطلا لانه ينتج الباطل على تقدير عدم حقية المطلوب لا لانه باطل في نفسه هذا كله خلاصة ما في كتب المنطق و ما ذكره التفتازاني في حاشية العضدي ، و الخلف بالضم خلاف المفروض ، و الخلف بفتحتين بمعنى پس آينده و يجيء الفرق بينه و بين السلف في فصل الفاء من باب السين ،

الخلفية فرقة من الخوارج العجاردة اصحاب خلف الخارجي و هم خوارج كرامان ومكران اضافوا القدر خيره و شره الى الله و حكموا بان اطفال المشركين في النار بلا عمل و شرك كذا في شرح المواقف

الخلافة بالكسر شرعا هي الامامة و قد سبق في فصل الميم من باب الالف ، و بعض الصوفية قال الخلافة قسمان خلافة صغرى وهي الامامة و الرياسة الظاهرية و خلافة كبرى و هي الامامة و الرياسة الباطنية كما كان لعلي رض هكذا في مرأة الاسرار فالخليفة هو الامام ، و في جامع الرموز الخليفة شرعا هو الامام الذي ليس فوقه امام ،

الاختلاف لغة ضد الاتفاق قال بعض العلماء ان الاختلاف يستعمل في قول بني على دليل و الخلاف فيما لا دليل عليه كما في بعض حواشي الارشاد و يؤيده ما في غاية التحقيق منه ان القول المرجوح في مقابلة الراجح يقال له خلاف لا اختلاف و على هذا قال المولوي عصام الدين في حاشية الفوائد الضيائية في آخر بحث الافعال الناقصة المراد بالخلاف عدم اجتماع المخالفين و تأخر المخالف و المراد بالاختلاف كون المخالفين معاصرين منازعين و الحاصل منه ثبوت الضعف في جانب المخالف في الخلاف فانه كمخالفة الاجماع و عدم ضعف جانب في الاختلاف لانه ليس فيه خلاف ما تقرر انتهى ، و عند الاطباء هو الاسهال الكائن بالادوار و اختلاف الدم عندهم يطلق تارة على الشحج و تارة على الاسهال الكبدي كذا في حدود الامراض ، و عند اهل الحق من المتكلمين كون الموجودين غير متماثلين اي غير متشاركين في جميع الصفات النفسية و غير متضادين اي غير متقابلين و يسمى بالتخالف ايضا فالمختلفان و المتخالفان موجودان غير متضادين و لا متماثلين فالامور الاعتبارية خارجة عن المتخالفين اذ هي غير موجودة و كذا الجواهر الغير المتماثلة لامتناع اجتماعها في محل واحد اذ لا محل لها و كذا الواجب مع الممكن ، و اما ما قالوا الاثنان ثلثة اقسام لانهما ان اشتركا في الصفات النفسية اي في جميعها فالمثلان و الا فان امتنع اجتماعهما لذاتيهما في محل واحد من جهة واحدة فالضدان و الا فالمتخالفان فلم يريدوا به حصر الاثنين في الاقسام الثلثة فخرج الامور الاعتبارية لاخذ قيد الوجود فيها و ايضا تخرج الجواهر الغير المتماثلة و الواجب مع الممكن اما خروجها عن المثلين فظ و اما خروجها عن المتخالفين فلما مر و اما خروجها عن الضدين فلاخذ قيد المعنى فيهما بل يريدون به ان الاثنين توجد فيه الاقسام الثلثة ، و قيل التخالف غير التماثل فالمتخالفان عنده موجودان لا يشتركان في جميع الصفات النفسية و يكون الضدان قسما من المتخالفين فتكون قسمة الاثنين ثنائية بان يقال الاثنان ان اشتركا في اوصاف النفس فمثلان و الا فمختلفان

و المختلفان اما متضادان او غيره ولايضر في التخالف الاشتراك في بعض صفات النفس كالوجود فانه صفة نفسية مشتركة بين جميع الموجودات و كالقيام بالمحل فانه صفة نفسية مشتركة بين الاعراض كلها وكالعرضية و الجوهرية وهل يسمى المتخالفان المتشاركان في بعض اوصاف النفس او غيرها مثلين باعتبار ما اشتركا فيه لهم فيه تردد وخلاف و يرجع الى مجرد الاصطلاح لان المماثلة في ذلك المشترك ثابتة بحسب المعنى و المنازعة في اطلاق الاسم و يجيء في لفظ التماثل ٭ اعلم ان الاختلاف في مفهوم الغيرين عائد ههنا اي في التماثل و الاختلاف فانه لابد في الاتصاف بهما من الاثنينية فان كان كل اثنين غيرين تكون صفاته تعالى متصفة باحدهما و ان خصا بما يجوز الانفكاك بينهما لاتكون متصفة بشيء منهما ٭ ثم اعلم انه قال الشيخ الاشعري كل متماثلين فانهما لا يجتمعان و قد يتوهم من هذا انه يجب عليه ان يجعلهما قسما من المتضادين لدخولهما في حدهما وحينئذ ينقسم اثنان قسمة ثنائية بان يقال الاثنان ان امتنع اجتماعهما فهما متضادان و الا فمتخالفان ثم يقسم المتخالفان الى المتماثلين و غيرها و الحق عدم وجوب ذلك ولادخولهما في حد المتضادين اما الاول فلان امتناع اجتماعهما عنده ليس لتضادهما و تخالفهما كما في المتضادين بل للزوم الاتحاد و رفع الاثنينية فهما نوعان متباثنان و ان اشتركا في امتناع الاجتماع و اما الثاني فلان المثلين قد يكونان جوهرين فلا يندرجان تحت معنيين ٭ فان قلت اذا كانا معنيين كسوادين مثلا كانا مندرجين في الحد قطعا قلت لا اندراج اذ ليس امتناع اجماعهما لذاتيهما بل للمحل مدخل في ذلك فان وحدته رافعة للاثنينية منهما حتى لو فرض عدم استلزامهما لرفع الاثنينية لم يستحل اجتماعهما و لذا جوز بعضهم اجتماعهما بناء على عدم ذلك الاستلزام و ايضا المراد بالمعنيين في حد الضدين معنيان لايشتركان في الصفات النفسية هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف وحاشيته للمولوي عبد الحكيم ٭ وعند الحكماء كون الاثنين بحيث لا يشتركان في تمام المهية وفي شرح المواقف قالت الحكماء كل اثنين ان اشتركا في تمام المهية فهما مثلان و ان لم يشتركا فهما متخالفان و قسموا المتخالفين الى المتقابلين و غيرهما انتهى ٭ و الفرق بين هذا و بين ما ذهب اليه اهل الحق واضح واما الفرق بينه و بين ما ذهب اليه بعض المتكلمين من ان التخالف غير التماثل فغير واضح فان عدم الاشتراك في تمام المهية و عدم الاشتراك في الصفات النفسية متلازمان و يؤيده ما في الطوالع و شرحه من ان كل شئين متغائران ٭ و قال مشائخنا اي مشائخ اهل السنة الشيئان ان استقل كل منهما بالذات والحقيقة بحيث يمكن انفكاك احدهما من الآخر فهما غيران و الا فصفة و موصوف او كل و جزء على الاصطلاح الاول و هو ان كل شئين متغائرين ان اشتركا في تمام المهية فهما المثلان كزيد و عمر فانهما قد اشتركا في تمام المهية التي هي الانسان و الافهما مختلفان وهما اما متلاقيان ان اشتركا في موضوع كالسواد والحركة العارضين للجسم او متساويان ان صدق كل منهما على كل ما يصدق عليه الآخر كالانسان و الناطق

او متداخلان ان صدق احدهما على بعض ما يصدق عليه الآخر فان صدق الآخر على جميع افراده فهو الاعم مطلقا والا فهو الاعم من وجه اومتبأيفان ان لم يشتركا في الموضوع و المتبأينان متقابلان و غير متقابلين انتهى • وقال السيد السند في حاشية ان اعتبر في الاشتراك في الموضوع امكان الاجتماع فيه في زمان واحد لم يكن مثل النائم و المستيقظ من الامور المتحدة الموضوع الممتنعة الاجتماع فيه داخلا في التساوي لخروجه عن مقسمه و ان لم يعتبر ذلك يكون السواد و البياض مع كونهما متضادين مندرجين في المتلاقيين لا في المتبائنين فلا تكون القسمة حقيقية فالاولى ان يجعل اعتبار النسب الاربع قسمة براسها و اعتبار التقابل و عدمه قسمة اخرى كما هو المشهور •

الاختلاف الاول عند اهل الهيئة هو التعديل الاول و يسمى بالتعديل المفرد ايضا •

الاختلاف الثاني عند هم هو التعديل الثاني و يسمى باختلاف البعد الابعد و الاقرب ايضا وباختلاف البعد الاقرب ايضا و باختلاف المطلق ايضا كما في الزيجات •

الاختلاف الثالث عندهم هو التعديل الثالث ويجيئ الكل في فصل اللام من باب العين •

اختلاف الممر عندهم قوس من فلك البروج فيما بين درجة الكوكب و درجة ممره ويجيئ في لفظ الدرجة في فصل الجيم من باب الدال •

اختلاف المنظر عندهم هو التفاوت بين الارتفاع الحقيقي و الارتفاع المرئي وهو قوس من دائرة الارتفاع من الجانب الاقل بين موقعي الخطين المارين بمركز الكوكب المنتهيين الى سطح الفلك الا على الخارج احدهما من مركز العالم و الآخر من منظر الابصار و الزاوية الحادثة من تقاطع الخطين عند مركز الكوكب يسمى زاوية اختلاف المنظر وينعدم هذا الاختلاف عند كون مركز الكوكب على سمت الرأس و يبلغ غاية عند كونه على الافق الحسي و الارتفاع المرئي ناقص عن الحقيقي بمقدار هذه الزاوية و هذا هو اختلاف المنظر في دائرة الارتفاع • وقد يكون اختلاف المنظر في الطول و العرض لانا اذا اخرجنا دائرتي عرض تمران بطرفي الموضع المرئي و الموضع الحقيقي من الكوكب في دائرة الارتفاع فالقوس الواقعة من منطقة البروج بين تقاطعي الدائرتين العرضيتين المذكورتين من الجانب الاقل هو اختلاف المنظر في الطول فان اختلف القوسان الواقعتان من العرضيتين بين طرفي الخطين المذكورين و منطقة البروج فمجموعهما او التفاضل بينهما على اختلاف المذهبين اختلاف المنظر في العرض و ان شئت التوضيح فارجع الى تصانيف الفاضل عبد العلي البرجندي •

المختلف بفتح اللام على انه مصدر ميمي كما في شرح النخبة هو عند المحدثين ان يوجد حديثان متضادان في المعنى بحسب الظاهر فيجمع بينهما بما ينفي التضاد كذا في الارشاد الساري شرح البخاري • وفي خلاصة الخلاصة رفع الاختلاف ان توجد احاديث متضادة بحسب المعنى ظاهرا فيجمع بينهما او يرجح

احدهما و المختلف قسمان الاول ما يمكن الجمع بينهما فيتعين المصير اليه و يجب العمل بهما و الثاني ما لا يمكن فيه ذلك و هو ضربان الاول ما علم ان احدهما ناسخ و الآخر منسوخ و الثاني ما لا يعلم فيه ذلك فلا بد من الترجيح ثم التوقف انتهى • و الظاهر من هذا ان المختلف بكسر اللام و انه اعم من الاول وجودا و المختلف على صيغة اسم المفعول • و في اصطلاح اهل العربية هو اللفظ الذي اختلف فيه ائمة اللغة في انه في الاصل عربي او عجمي مثل طست بالسين المهملة كذا في شرح نصاب الصبيان •

الخوف بالفتح و سكون الواو ترسيدن و عند اهل السلوك هو الحياء من المعاصي و المناهي و التالم منها قال النبي صلى الله عليه و آله و سلم انا اخوفكم لله تعالى و اوحي الى داود خفني كما يخاف السبعَ الفارّ و قال من خاف الله خافه كلشيئ و من خاف غير الله خوفه الله من كلشيئ كذا في الصحائف في الصحيفة التاسعة عشر •

الخيفاء بالفتح وسكون المثناة التحتانية يقال فرس خيفاء اذا كان احدى عينيه زرقاء و الاخرى سوداء و عند اهل البديع هي الرسالة او القصيدة التي تكون حروف احدى كلمتيها منقوطة با جمعها و حروف الاخرى غير منقوطة با جمعها و هكذا يستفاد من المطول و حاشيته للسيد السند و مثاله في الفارسي هذا البيت • شعر • داده بخشش همه پي عالم • كرده پيشش دعا بغي آدم • و هي ليس من علم البديع و ان ذكرها البعض فيه بمثل ما عرفت في لفظ الحذف •

فصل القاف * الخرقة بالكسر وسكون الراء المهملة پارۀ جامه و جامه كه از پارها دوخته باشند كما في المنتخب • و نزد صوفيه جامۀ ايست كه صوفيان مي پوشند و آن دو قسم است يكي آنكه مشايخ بعد تربيت تمام مر سالك را بپوشانند و اين را خرقۀ ارادت و تصوف گويند دوم آنكه در اول قدم سالك را بپوشانند تا از بركت آن از معاصي باز مانگ و اين را خرقۀ تبرك و خرقۀ تشبه گويند • مريد در خرقۀ تشبه مريد رسمي است و در خرقۀ تصوف مريد حقيقي است كذا في مجمع السلوك •

الخارق في عرف العلماء هو الامر الذي يخرق بسبب ظهوره العادة و هو على الصحيح ينقسم باعتبار ظهوره الى ستة اقسام لان الخارق اما ظهر عن المسلم او الكافر و الاول اما ان لا يكون مقرونا بكمال العرفان و هو المعونة او يكون و حينئذ اما مقرون بدعوى النبوة و هو المعجزة اولا و حينئذ لا يخلو اما ان يكون ظاهرا من النبي قبل دعواه و هو الارهاص اولا و هو الكرامة و الثاني اعني الظاهر على يد الكافر اما ان يكون موافقا لدعواه و هو الاستدراج اولا و هو الاهانة • و منهم من ربع القسمة و ادخل الارهاص في الكرامة فان مرتبة الانبياء لا تكون ادنى من مرتبة الاولياء و ادخل الاستدراج في الاهانة فان معنى الاستدراج هو ان يقربه الشيطان الى فساد على التدريج حتى يفعله سواء وافق ذلك غرض مرتكبه او لم يوافق و عاقبة ذلك حسرة و ندامة فقد آل الامر

الى الاهانة * و السحر ليس من الخوارق لان معنى ظهور الخارق هو ان يظهر امر لم يعهد ظهور مثله عن مثله و ههنا ليس كذلك لان كل من باشر الاسباب المختصة به ترتب ذلك بطريق جري العادة الاترى ان شفاء المرضى بالدعاء خارق و بالادوية الطبية غير خارق و كذلك الطلسم و الشعبدة وهذا هوالحق * وقيل الحق ان السحر قد يكون من الخوارق فانه ربما يحتاج الى شرائط ليست مقدورة للبشر كالوقت و المكان و نحوهما * و فيه انه لا يشترط في عدم كون الفعل من الخوارق ان يكون جميع شرائطه مقدورة بل يكفيه ان يكون بعد مباشرة الاسباب سواء كانت مقدورة اولا * و لانه يلزم كون حركة البطش ايضا من الخوارق لتوقفه على سلامة الاعصاب و العضلات و صحة البدن التي ليست مقدورة للبشر هكذا يستفاد من شرح العقائد النسفية في بيان كرامات الاولياء * وقيل اطلاق الخارق على السحر على سبيل المجاز * و قال الامام الرازي في التفسير الكبير في سورة الكهف اذا ظهر فعل خارق للعادة على يد انسان فذلك اما ان يكون مقرونا بالدعوى اولا اما القسم الاول فتلك الدعوى اما ان تكون دعوى الالهية او دعوى النبوة او دعوى الولاية او دعوى السحر و طاعة الشياطين فهذه اربعة الاول ادعاء الالهية و يسمى هذا الخارق الذي يظهر من المتأله بالابتلاء كما في الشمائل المحمدية و جوز اصحابنا ظهور الخارق على يده من غير معارضة كما نقل عن فرعون من ظهور الخوارق على يده و كما نقل ذلك عن الدجال و انما جاز ذلك لان شكله و خلقته تدل على كذبه و ظهور الخوارق على يده لايفضي الى التلبيس و الثاني ادعاء النبوة و هذا على ضربين لانه اما ان يكون المدعي صادقا او كاذبا فان كان صادقا وجب ظهور الخوارق على يده و هذا متفق عليه بين كل من اقر بصحة نبوة الانبياء و ان كان كاذبا لم يجز ظهور الخوارق على يده و بتقدير ان يظهر وجب حصول المعارضة و اما الثالث و هو ادعاء الولاية فالقائلون بكرامات الاولياء اختلفوا في انه هل يجوز ادعاء الكرامة ثم انها تحصل على وفق دعواه ام لا و اما الرابع و هو ادعاء السحر و طاعة الشياطين فعند اصحابنا يجوز ظهور الخوارق على يده و عند المعتزلة لا يجوز * اما القسم الثاني و هو ان تظهر الخوارق على يد انسان من غير شيء من الدعاوي فذلك الانسان اما ان يكون صالحا مرضيا عند الله او يكون خبيثا مذنبا فالاول هو القول بكرامات الاولياء و قد اتفق اصحابنا على جوازه و انكرتها المعتزلة الا ابا الحسن البصري و صاحبه محمود الخوارزمي و اما الثاني و هو ان تظهر الخوارق على يد بعض من كان مردودا عن طاعة الله تعالى فيجوز ايضا و هذا هو المسمى بالاستدراج * ثم قال اعلم ان من اراد شيئا فاعطاه الله تعالى مراده لم يدل ذلك على كونه وجيها عنده تعالى سواء كانت تلك المطية على وفق العادة او على خلافها بل قد يكون ذلك اكراما للعبد وقد يكون استدراجا و معنى الاستدراج ان يعطيه الله كل ما اراد في الدنيا ليزداد غيه و ضلاله و جهله و عناده فيزداد كل يوم بعدا من الله و ذلك لما تقرر في العلوم العقلية ان تكرر الافعال سبب لحصول الملكة الراسخة فاذا مال قلب العبد الى الدنيا ثم اعطاه الله مراده

فحينئذ يصل الى المطلب و يزيد حصول اللذة و الميل و زيادته توجب زيادة السعي ولا يزال تتقوى كل من هاتين الحالتين درجة فدرجة الى ان تتكامل و تحصل غاية البعد فصاحب الاستدراج يستأنس بذلك ويظن انه انما وجد تلك الكرامة لانه كان مستحقا لها فحينئذ يستحقر غيره و ينكر عليه و يحصل له امر من مكر الله و غفلة فاذا ظهر شيئ من هذه الاحوال على صاحب الكرامة دل ذلك على انها استدراج فان صاحب الكرامة لايستأنس بها بل يصير خوفه من الله اشد وحذره من قهره اقوى و ان كان بحسب الواقع كرامة له ولذا قال المحققون اكثر الانقطاع من حضرة الله تعالى انما وقع في مقام الكرامات فلا جرم ترى المحققين يخافون من الكرامات كما يخافون من اشد البلايا و هذا هو الفرق بين الكرامة و الاستدراج . اعلم ان للاستدراج اسماء كثيرة في القرآن احدها الاستدراج قال سنستدرجهم من حيث لا يعلمون و ثانيها المكر ومكروا ومكر الله و ثالثها الكيد ان كيدي متين ورابعها الخدع يخادعون الله وهو خادعهم و خامسها الاملاء انما نملي لهم ليزدادوا اثما وسادسها الاهلاك حتى اذا فرحوا اخذنا هم بغتة انتهى .

الخفقان بفتح الخاء و الفاء هو حركة اختلاجية تعرض للقلب بسبب ما يؤذيه قال القرشي ولا نعني بالاختلاجية ههنا ما هو المفهوم من لفظ الاختلاج و هو حركة تعرض للقلب بسبب ما يحتبس فيها من الريح الى ان يحدث لذلك الريح مسلك يخرج منه بل يزيد بها حركة ارتعادية كالحركة التي تعرض للاعضاء عند النافض وكما ان تلك الحركة تحدث بسيلان المادية الردية العفنة على الاعضاء و ترتعد لدفعها كذلك حركة الخفقان تعرض لوصول مؤذٍ الى القلب فيرتعد لدفعه ارتعادا متتابعا كذا في بحر الجواهر .

الخلقة بالكسر و سكون اللام في اللغة آفرينش كما في الصراح . و اختلف العلماء في تفسيرها فقيل هي مجموع الشكل و اللون وهي من الكيفيات المختصة بالكميات وقيل الشكل المنضم الى اللون وقيل كيفية حاصلة من اجتماعهما كذا في شرح المقاصد .

الخَلق بالفتح وسكون اللام آفريدن و آفرينش و آفريده شدگان . و در اصطلاح سالكان عالميست كه موجود بماده ومدت باشد مثل افلاك وعناصر ومواليد ثلاثه يعني جمادات ونباتات وحيوانات كه اين را عالم شهادت و عالم ملك و عالم خلق نامند . وخلق جديد در اصطلاح صوفيه عبارتست از اتصال امداد وجود از نفس حق در ممكنات كذا في لطائف اللغات .

الخُلق بضمتين و سكون الثاني ايضا في اللغة العادة والطبيعة والدين والمروة والجمع الاخلاق . و في عرف العلماء ملكة تصدر بها عن النفس الافعال بسهولة من غير تقدم فكر و روية وتكلف فغير الراسخ من صفات النفس كغضب الحليم لايكون خلقا و كذا الراسخ الذي يكون مبدأ للافعال النفسية بعسر

و تأمل كالبخيل اذا حاول الكرم و كالكريم اذا قصد باعطائه الشهرة و كذا ما تكون نسبته الى الفعل والترك على السواء كالقدرة و هو مغاير للقدرة بوجه آخر ايضا وهو انه لا يجب في الخلق ان يكون مع الفعل كما وجب ذلك عند الاشاعرة في القدرة فما قال المحقق التفتازاني في المطول في بحث التشبيه من ان الخلق كيفية نفسانية تصدر عنها الافعال بسهولة اي تصدر عن النفس بسببها الافعال بسهولة مبني على عدم التحقيق هكذا ذكر ابو القاسم في حاشية المطول • ثم الخلق ينقسم الى فضيلة هي مبدأ لما هو كمال و رزيلة هي مبدأ لما هو نقصان وغيرهما وهو ما يكون مبدأ لما ليس شيئا منهما • وتوضيحه ان النفس الناطقة من حيث تعلقها بالبدن و تدبيرها اياه تحتاج الى قوى ثلث احدها القوة التي بها تعقل ما يحتاج اليه في تدبيره و تسمى بالقوة العقلية و النطقية و الملكية و النفس المطمئنة و تعبر عنها ايضا بقوة هي مبدأ ادراك الحقائق و الشوق الى النظر في العواقب و التمييز بين المصالح و المفاسد و ثانيتها القوة التي بها تجذب ما ينفع البدن ويلايمه من المآكل و المشارب و غير ذلك و تسمى بالقوة الشهوانية و البهيمية و النفس الامارة و ثالثها ما تدفع به ما يضر البدن و يؤلمه و تعبر عنها ايضا بما هي مبدأ الاقدام على الاهوال و الشوق الى التسلط و الترفع و تسمى قوة غضبية سبعية و نفسا لوامة • قيل و الظاهر ان اطلاق النفس على هذه القوى الثلث من باب اطلاق اسم المحل على الحال ثم صار حقيقة عرفية • ثم اعلم ان لكلواحدة من هذه القوى احوال ثلث طرفان و وسط فالفضيلة الخلقية هي الوسط من احوال هذه القوى و الرزيلة هي الاطراف و غيرهما ما ليس شيئا منهما اي من الوسط و الاطراف فالفضائل الخلقية اصولها ثلثة هي الاوساط من احوال هذه القوى • و الرزائل الخلقية اصولها ستة هي اطراف تلك الاوساط ثلثة منها من قبيل الافراط • و ثلثة آخرى من قبيل التفريط و كلا طرفي كل الامور مذموم • فمن اعتدال احوال القوة الملكية تحدث الحكمة و هي هيئة للقوة العقلية العملية متوسطة بين الجربزة التي هي افراط هذه القوة و هي استعمال القوة الفكرية فيما لا ينبغي كالمتشابهات و على وجه لا ينبغي كمخالفة الشرائع و بين البلاهة و الغباوة التي هي تفريطها و هي تعطيل القوة الفكرية بالارادة و الوقوف عن اكتساب العلوم النافعة • و الحكمة هي معرفة الحقائق على ما هي عليه بقدر الاستطاعة و هي العلم النافع المعبر عنه بمعرفة النفس مالها و ما عليها المشار اليه بقوله تعالى و من يؤتى الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا هكذا في التلويح • وقد عرفت في لفظ الحكمة ان الحكمة بهذا المعنى ليست من اقسام علم الحكمة و الظن بانها من انواعه باطل • و من اعتدال القوة الشهوانية تحدث العفة و هي هيئة للقوة الشهوية متوسطة بين الفجور و الخلاعة الذي هو افراطها و هو الوقوع في ازدياد اللذات على ما يجب وبين الخمود الذي هو تفريطها و هو السكوت عن طلب اللذات بقدر ما رخص فيه العقل و الشرع ففي العفة تصير الشهوانية منقادة للناطقة • ومن اعتدال الغضبية تحدث الشجاعة و هي هيئة للقوة الغضبية

متوسطة بين التهور الذي هو افراطها و هو الاقدام على ما لا ينبغي و بين الجبن اى الحرز عما ينبغي الذي هو تفريطها ففى الشجاعة تصير السبعية منقادة للناطقة ليكون اقدامها على حسب الدراية من غير اضطراب فى الامور الهائلة حتى يكون فعلها جميلا و صبرها محمودا و اذا امتزجت الفضائل الثلث حصلت من اجتماعها حالة متشابهة هي العدالة فبهذا الاعتبار عبر عن العدالة بالوساطة و اليه اشير بقوله عليه السلام خير الامور اوساطها • و الحكمة فى النفس البهيمية بقاء البدن الذي هو مركب النفس الناطقة لتصل بذلك الى كمالها اللائق بها ومقصدها المتوجه اليه وفى السبعية كسر البهيمية و قهرها ودفع الفساد المتوقع من استيلائها و اشتراط التوسط فى افعالها كيلا تستبعد الناطقة في هوائها و تصرفاتها عن كمالها ومقصدها و قد مثل ذلك بفارس استردف سبعا و بهيمة للاصطياد فان انقاد السبع و البهيمة للفارس و استعملهما على ما ينبغي حصل مقصود الكل بوصول الفارس الى الصيد و السبع الى الطعم و البهيمة الى العلف و الاهلك الكل و اما ان هذه النفوس الثلثة نفوس متعددة ام نفس واحدة مختلفة بالاعتبارات ام قوى و كيفيات للنفس الانسانية فمختلف فيها هكذا يستفاد من شرح المواقف و التلويح •

الخلق العظيم عند السالكين هو الاعراض عن الكونين و الاقبال على الله تعالى بالكلية • و قال الواسطي الخلق العظيم ان لا يخاصم و لا يخاصم قال العطاء هو ان لا يكون له اختيار و لا اعتراض بالشدائد و المحن كذا في مجمع السلوك و الخلق العظيم للنبي صلى الله عليه وآله و سلم المشار اليه في قوله تعالى انك لعلى خلق العظيم على ما قالت عايشة رضي الله عنها هو القرآن يعني ان العمل بالقرآن كان جبلة له من غير تكلف و قيل الجود بالكونين و التوجه الى خالقهما و قيل هو ما اشار اليه النبي صلى الله عليه وآله وسلم بقول صل من قطعك واعف عمن ظلمك واحسن الى من اساء اليك و الاصح ان الخلق العظيم هو السلوك الى ما يرضى الله عنه و الخلق جميعا و هذا غريب جدا هكذا في نور الانوار •

علم الاخلاق هو علم السلوك وقد سبق فى المقدمة و هو من انواع الحكمة العملية ويسمى تهذيب الاخلاق و الحكمة الخلقية ايضا كما مر في بيان تقسيم الحكمة فى المقدمة ايضا •

الخناق بالضم و تخفيف النون عند الاطباء و هو ورم في عضلات الحنجرة و النغنغ و هو موضع بين اللهات و شوارب الحنجور و اوردة الكلبي و هو الذي يحوج صاحبه دائما الى فتح فمه و ولع لسانه كذا في بحر الجواهر و في الموجز هو امتناع النفس او البلع او تعسرهما انتهى و الظاهر ان هذا تعريف بالحكم •

الاختناق على وزن الافتعال فى اللغة خفه كردن وفى الطب هو امتناع نفوذ النفس الى الرية و القلب او تعسره • و اختناق الرحم هي سعي الرحم بالتقلص الى فوق او ميلها بالاسترخاء الى احد الجانبين و قيل هذه علة شبيهة بالصرع و الغشي تنوب كنوائبه لاستحالة المادة الى كيفية سمية تلدغ الدماغ عند ارتفاعها اليه و تؤذيه و تحصل من ذلك حركة تشنجية و توهن القلب و يحصل له من ذلك

غشي متواتر و هذه العلة تعرض للنساء اللواتي يحبس فيهن الطمث و المني كذا في بحر الجواهر *

فصل اللام * الخبل بالفتح و سكون الموحدة في اللغة قطع اليد و الرجل كما في المنتخب و عند اهل العروض هو الجمع بين الخبن و الطي كما في بعض رسائل العروض العربي و هكذا في جامع الصنائع قال خبل جمع ميان خبن وطي است پس مستفعلن فعلتن گردد بچهار متحرك و يك ساكن در آخر * و در منتخب ميگويد خبل رفتن سين وفا است از كلمهٔ مستفعلن در بحر بسيط *

الخذلان بفتح الخاء و سكون الذال المعجمتين كما في المنتخب و بكسر الخاء كما في الصراح بمعني گذاشتن و عند الاشاعرة هو خلق قدرة المعصية في العبد * و عند المعتزلة هو منع اللطف كذا في تهذيب الكلام و يجيء في لفظ اللطف في فصل الفاء من باب اللام *

الخزل بفتح الجيم او الخاء و سكون الزاء المعجمة عند اهل العروض هو اجتماع الاضمار و الطي فمتفاعلن يصير بالاضمار مستفعلن و بالطي مفتعلن هكذا في بعض رسائل العروض العربي وجامع الصنائع و عنوان الشرف و الخزل في اللغة القطع و المناسبة بين المعنيين ظاهرة *

الاختزال في اللغة القطع و عند اهل المعاني يطلق على نوع من الحذف و قد سبق في فصل الفاء من باب الحاء *

الخلة بالضم والتشديد في اللغة المحبة و عند السالكين اخص منها و هي تخلل مودة في القلب لا تدع فيه خلاء الاملأته لما تخلله من اسرار الٰهية و مكنون الغيوب و المعرفة لاصطفائه عن ان يطرقه نظر لغيرة و من ثم قال النبي صلى الله عليه و سلم لو كنت متخذا خليلا غير ربي لاتخذت ابا بكر خليلا و بالجملة فهي تخلية القلب عما سوى المحبوب و اختلفوا في ان مقام المحبة ارفع ام مقام الخلة فقال قوم المحبة ارفع لخبر البيهقي انه تعالى قال ليلة الاسراء يا محمد سَلْ تُعطَ فقال يا رب انك اتخذت ابراهيم خليلا و كلمت موسى تكليما فقال الم اعطك خيرا من هذا الى قوله و اتخذتك حبيبا و لان الحبيب يصل بلا واسطة بخلاف الخليل قال تعالى في نبينا فكان قاب قوسين او ادنى و في ابراهيم وكذلك نري ابراهيم ملكوت السموات و الارض * و قال قوم الخلة ارفع و رجحه جماعة متأخرون كالبدر الزركشي و غيره لان الخلة اخص من المحبة اذ هي توحيدها فهي نهاية و من ثم اخبر نبينا صلى الله عليه و آله و سلم بان الله اتخذه خليلا ونفى ان يكون له خليل غير ربه مع اخباره بحبه لجماعة من الصحابة و ايضا فانه تعالى يحب التوابين و المتطهرين و الصابرين و المقسطين و المتقين وخلته خاصة بالخليلين * قال ابن القيم و ظن ان المحبة ارفع و ان ابراهيم خليل و محمد حبيب غلط و جهل و رُدَّ ما احتج به الاولون مما مر بانه انما يقتضي تفضيل ذات محمد على ذات ابراهيم مع قطع النظر عن وصف المحبة و الخلة و هذا لانزاع فيه انما النزاع في الافضلية المستندة الى احد الوصفين و الذي قامت عليه الادلة استنادها الى

وصف الخلة الموجودة في كل من الخليلين فخلة كل منهما افضل من محبته كذا في فتح المبين شرح الاربعين للنووي • وفي الصحائف الخلة من مراتب المحبة و تعريفه تخلية القلب عما سوى المحبوب و اين را پنج درجه است اول معاندهٔ محب در هر مجلس كه نشيند از اغيار چشم زند و از ديو و مردم تمام انديشمند شود دوم صدق سوم اشتهار و تشهير درين مقام آن است كه از آينيت بيرون آيد و متى و كيف را ترك دهد شهرة و خمول را فرقى ندادد چهارم شكوى است كما قال يعقوب عليه السلام انما اشكو بثي و حزني الى الله پنجم حزن و كان عليه السلام دائم الحزن • و در لطائف اللغات ميگويد كه خلت در اصطلاح صوفيه عبارت است از تحقق عبد بحيثيتي كه حق درو تجلي كند •

الاخلال بكسر الهمزة عند اهل المعاني هو ان يكون اللفظ ناقصا عن اصل المراد غير واف ببيانه كقول الشاعر • شعر • و العيش خير في ظلا • ل النوك ممن عاش كدا • النوك الحمق و الكد اي المكدود و المتعوب فان اصل مرادهٔ ان العيش الناعم في ظلال النوك خير من العيش الشاق في ظلال العقل و لفظه غير واف بذلك فيكون مخلا كذا في المطول في بحث الايجاز و الاطناب •

التخلخل عند الحكماء يطلق على معان وكذا التكاثف الذي يقابله تقابل التضاد • منها ازدياد حجم الجسم من غير ان ينضم اليه جسم آخر و هو التخلخل الحقيقي و يقابله التكاثف الحقيقي و هو انتقاص حجم الجسم من غير ان ينفصل عنه شيئ من اجزائه او من جسم غريب كما في الاندراج وهما حينئذ من انواع الحركة في الكم فبقيد الزيادة في حد التخلخل خرج التكاثف و الذبول و الهزال و الانتقاص الصناعي و رفع الورم لان الكل انتقاص و بقيد من غير ان ينضم اليه خرج النمو و السمن و الانتفاش و ايضا في الانتفاش تباعد الاجزاء لا ازدياد حجم الجسم فتامل • و فيه بحث و هو ان كلواحد من الورم و الاجزاء الزائدة الصناعية اما ان يكون بانضمام الغير اولا فعلى الاول يختل حد السمن و على الثاني يختل حد التخلخل و يمكن الجواب بان كلواحد منها ليس على نسبة طبيعية اصلا بخلاف السمن والتخلخل فانهما قد يكونان كذلك فلا اختلال في حد احدهما وحاصل تعريف التخلخل هو ازدياد اجزاء الجسم على نسبة طبيعية في الجملة من غير انضمام الغير و الذي يدل على ثبوت التخلخل و التكاثف هو ان الماء اذا انجمد صغر حجمه و اذا ذاب عاد الى حجمه الاول فظاهر انه لم يكن انفصل عنه جزء حين صغر حجمه ثم عاد ذلك الجزء او ما يساويه اليه حين عاد هو الى حجمه الاول بل صغر حجمه بلا انفصال و هو التكاثف ثم ازداد بلا انضمام و هو التخلخل • و منها الانتفاش بالفاء و هو ان تتباعد الاجزاء بعضها عن بعض و يتداخلها الهواء او جسم آخر غريب كالقطن المنفوش و يقابله التكاثف بمعنى الاندماج و هو ان تتقارب الاجزاء الوحدانية الطبع بحيث يخرج عنها ما بينها من الجسم الغريب كالقطن الملفوف بعد نفشه و هما بهذين المعنيين من الحركة في الوضع فان الاجزاء

بسبب حركتها الاينية الى التباعد او التقارب تحصل لها هيئة باعتبار نسب بعضها الى بعض ـ وفي بحر الجواهر ان اطلاق التخلخل و التكاثف على المعنى الاول حقيقة و على الثاني مجاز ـ و منها رقة القوام و يقابله التكاثف بمعنى غلظ القوام و هما بهذين المعنيين من الحركة في الكيف و ظاهر كلام لمواقف يدل على ان الاطلاق على المعنيين الاولين باشتراك اللفظ و على الثالث مجاز و ان شئت الزيادة على هذا فارجع الى الحلمي حاشية شرح هداية الحكمة و شرح المواقف في مباحث الحركة ـ

الخال برادر مادر. و نشان سياه كه بر رو يا بر عضو باشد مقدار دانهٔ كنجد و در اصطلاح سالكان اشارت بنقطهٔ وحدتست من حيث الخفا كه مبدأ و منتهاي كثرت است منه بدء و اليه يرجع الامر كله چه خال بواسطهٔ سياهي مشابه هويت غيبيه است كه از ادراك و شعور محتجب است و مخفي لا يرى الله الا الله و لا يعرف الله الا الله ـ و صاحب طارقه فرموده است كه خال عبارت از ظلمت معصيت است كه ميان انوار طاعت بود چون نيك اندك بود خال گويند و اگر خوب روئى را ذرهٔ بد خوئى بود آنرا نيز خال گويند و سبب زينت شمرند ـ و بندگي شيخ جمال فرموده است كه خال عبارت از نقطهٔ روح انساني است كذا في كشف اللغات ـ و قيل خال نزد صوفيه وجود محمدي را گويند يعني هستي عالم كذا في بعض الرسائل ـ

الخيال بالفتح و تخفيف المثناة التحتانية في اللغة بمعني پندار و شخص و صورتى كه در خوابى ديده شود يا در بيداري تخيل كرده شود كما في المنتخب و عند الحكماء يطلق على احدى الحواس الباطنة و هو قوة تحفظ الصور المرتسمة في الحس المشترك اذا غابت تلك الصور عن الحواس الباطنة و محله موخر التجويف الاول من التجاويف الثلثة للدماغ عند الجمهور ـ و قال في شرح الاشارات كان الروح المصبوب في البطن المقدم هو آلة للحس المشترك و الخيال الا ان ما في مقدم ذلك البطن اعني التجويف الاول اخص بالحس المشترك و ما في موخره اخص بالخيال و استدلوا على وجود الخيال بانا اذا شاهدنا صورة ثم ذهلنا عنها زمانا ثم نشاهد مرة اخرى نحكم عليها بانها هي التي شاهدناها قبل ذلك فلو لم تكن تلك الصورة محفوظة فينا زمان الذهول لامتنع الحكم بانها هي التي شاهدناها قبل ذلك و ان شئت تمام التحقيق فارجع الى شرح المواقف و غيره ـ قال الصوفية الخيال اصل الوجود و الذات الذي فيه كمال ظهور المعبود الا ترى الى اعتقادك بالحق و ان له من الصفات و الاسماء ما له آين و آين محل ذلك فعلم ان الخيال اصل جميع العوالم لان الحق هو اصل الاشياء و ذلك المحل هو الخيال فثبت ان الخيال اصل العوالم باسرها الا ترى الى النبي صلى الله عليه و سلم كيف جعل هذا المحسوس مناما و المنام خيال حيث قال الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا يعني تظهر عليهم الحقائق التي كانوا عليها في دار الدنيا فيعرفون انهم كانوا نياما لان بالموت يحصل الانتباه الكلي فاذا

الغفلة منسحبة على اهل البرزخ و اهل المحشر و اهل الجنة و النار الى ان يتجلى عليهم الحق في الكثيب الذي يخرجون اليه اهل الجنة فيشاهدون الله تعالى و هذه الغفلة هي النوم فكل العوالم اصلها خيال ولاجل هذا يقيد الخيال بمن فيها من الاشخاص فكل امة من الامم مقيدة بالخيال في اي عالم كانت فاهل الدنيا مقيدون بخيال معاشهم او معادهم و كلا الامرين غفلة من الحضور مع الله فهم نائمون و الحاضر مع الله هو المنتبه و على قدر حضوره مع الله يكون انتباهه من النوم ثم اهل البرزخ نائمون لكن اخف من نوم اهل الدنيا فهم مشغولون بما كان منهم و ماهم فيه من عذاب او نعيم و هذا نوم لانهم غافلون عن الله و كذلك اهل القيٰمة فانهم لو وقفوا بين يدي الله للمحاسبة فانهم مع المحاسبة لا مع الله و هذا نوم لانه غفلة عن الحضور لكنهم اخف نوما من اهل البرزخ و كذلك اهل الجنة و النار فان هولاء مع ما تنعموا به و هولاء مع ما تعذبوا به و هذا غفلة من الله لكنهم ايضا اخف نوما من اهل المحشر فلا انتباه الا لاهل الاعراف و من في الكثيب فقط فانهم مع الله وعلى قدر تجلى الحق عليهم يكون الانتباه حاصلا له و من حصل له في الدنيا بحكم تقديم ما تأخر لاهل الجنة في الكثيب فتجلى عليه الحق فعرفه فهو يقظان و لذا اخبر سيدنا ان الناس نيام فاذا عرفت ان اهل كل عالم محكوم عليهم بالنوم فاحكم على تلك العوالم جميعها انها خيال لان النوم عالم الخيال كذا في الانسان الكامل • و در كشف اللغات ميگويد و نيز خيال عالم مثال را گويند و آن برزخ است ميان عالم ارواح و اجسام حضرت جنيد فرموده اند اني وجدت سبعين وليًّا يعبدون الله بوهم وخيال • و عبادت بوهم و خيال آنرا گويند كه بغير تمكين و استقامت مشاهده و معاينهٔ حق حقيقة اليقين باشد كه خواص را بود و نه آن وهم و خيال كه مستولي بر عوام است نعوذ بالله منها • وخيال نزد شعراء آنست كه ايراد الفاظ مشترك مشتمل بر دو معني بود يكى حقيقي دوم مجازي و مراد مجازي باشد و شرط آنست كه مجاز اصطلاحي باشد و يا ايراد لطيفهٔ و يا ضرب مثلى و ازينها هريكى مشتمل بردو معني باشد از جهت حقيقت و مجاز و مراد مجاز بود و بر معني حقيقي خيال رود يعنى در يك جانب صورت معني معاينه نمايد و در طرف دوم خيال نموده شود و همان معني مراد باشد و اين خيال بر دو نوع است يكى خيال لطيف دوم خيال دلآويز خيال لطيف آنست كه مجاز اصطلاحي آرد مثاله • شعره • چون سبزه بر آن لعل لب يار دميد • جانم بلب از هواي آن سبزه رسيد • تا ريش كشيده است شدم زوكشته • گوئي كه براى كشتنم ريش كشيد • درين رباعي ريش كشيدن دو معنى دارد حقيقي كه معلوم است و مجازي كه اصطلاحي است تاكيد فعل يعني ظاهر است و معلوم است و مراد همين است و بر معني حقيقي خيال ميرود • وخيال دلآويز آنست كه لطيفه آميز باشد و يا ضرب مثلى بود مثاله • شعره • آن شيرفروش روي زيبا دارد • وز چرب زباني همه شكر بارد • هرجا كه يكى كودك خوش مي بيند • درحال برو شيرفرو مي آرد • لفظ شيرفرو مي آرد دو معني دارد يكى اصطلاحي

و آن مثل است ودوم مفهوم کلمات که معني حقيقي است و خيال بر آن ميرود و آن لطيف مشهور است مثال ديگر • شعر • فقاعي من که هست افزون بجمال • خوبي و لطافت است اورا بکمال • افسوس همين‌که هرکه دانگيش دهد • فقاع بنام اوکشايد درحال • درين رباعي ضرب المثل است و يکی معني حقيقي و آن کشادن فقاع و بر آن گمان رود و ديگری معني مجازي مصطلح که مراد است تفاخر است كذا في جامع الصنائع و فرق درخيال و ايهام و تخييل عن قريب مذکور مي شود •

الخيالات عند الاطباء هي الوان تحس امام البصر كانها مبثوثة فی الجوهر كذا في بحر الجواهر • و فی الموجز هي اشكال ذوات الوان ترى فی الجوو المآل واحد •

الخيالي تطلق على الصورة المرتسمة فی الخيال المتأدية اليه من طرق الحواس وقد يطلق على المعدوم الذي اخترعته المتخيلة و ركبته من الامور المحسوسة ای المدركة بالحواس الظاهرة و بقولنا من الامور المحسوسة خرج الوهمي بمعنى ما اخترعته القوة المتخيلة اختراعا صرفا على نحو المحسوسات وبهذا المعنى يستعمل في باب التشبيه كما في قول الشاعر • شعر • كان محمر الشقيق اذا تصوب او تصعد • اعلام يا قوت نشرن على رماح من زبرجد • فان الاعلام الياقوتية المنشورة على الرماح الزبرجدية مما لا يدركه الحس لان الحس انما يدرك ما هو موجود فی المادة حاضرة عند المدرك على هيئات محسوسة مخصوصة به لكن مادته التي يتركب هو منها كالاعلام و الياقوت و الرماح و الزبرجد كل منها محسوس بالبصر هكذا يستفاد من المطول و الاطول في باب التشبيه •

التخيل عند الحكماء هو ادراك الحس المشترك الصور و قد سبق فی لفظ الاحساس فی فصل السين من باب الحاء • و يعرف ايضا بحركة النفس فی المحسوسات بواسطة المتصرفة و يجيئ في لفظ الفكر • و تخيل نزد شعراء آنست که شاعر چيزی را در ذهن تخيل کند بسبب تعقل بعضی اوصاف آن که دران صورت بندد و اين را تصور نيز گويند مثاله • شعر • چو درپيش ستون شه بار داده • ستون پيشش بيک پا ايستاده • كذا فی جامع الصنائع •

المتخلية عند الحكماء هي المتصرفة اذا استعملتها النفس بواسطة الوهم و يجيئ في فصل الفاء من باب الصاد المهملة في لفظ المتصرفة •

التخييل و هو مصدر من باب التفعيل و يطلق على تصور وقوع النسبة ولا وقوعها من غير تردد ولا تجويز هكذا ذكرابو الفتح و المولوي عبد الحكيم في مبحث التصور و التصديق و على الايهام كما يجيئ في فصل الميم من باب الواو و على قسم من الاستعارة كما يجيئ • و در جامع الصنائع گويد تخييل آنست که لفظ مشترک مشتمل معاني آورده شود چنانچه سياق ترکيب بريک معني تام حاکي بود و مراعات نظير کرده آيد و بسبب طوق نظير کمان برمعني دوم رود و آن معني تام نباشد و اين صنعت

نزديك ايهام وخيال است و فرق آنست كه در خيال يك معني كه مجاز مصطلح و لطيفه آميز و يا ضرب المثل مراد باشد و بر معني حقيقي خيال رود و در ايهام هردو معني تام است ليكن يكقريب دوم بعيد وبعيد بسبب سياق تركيب باشد و مراد معني بعيد بود و اينجا همان يك معني تام بود الا آنكه بسبب طوق نظير كمان بر معني دوم رود و ثابت نباشد و اين صنعت درغايت دلاويز است مثاله • شعر • كوكب ازنور ماه پارۂ ازو • دف خورشيد در حرارۂ ازو • لفظ حرارت دو معني دارد يكى گرمي دوم دف زدن معروف كه در شاديها باشد و اينجا مراد معني اول است و همين معني تام است و ليكن بسبب ذكر دف كمان بر حرارۂ ميرود و آن معني تام نيست و بسبب طوق نظير دلآويز است مثال ديكر • شعر • صد كرۂ طول صفش از مردم • ليك در عرض بيشتر ز انجم • لفظ عرض دو معنى دارد يكى مناسب طول دوم لشكر و اين معني دوم كه تمام است مراد است و معني اول كه مناسب طول است مراد نيست •

المخيلات بفتح الياء المشددة عند المنطقيين هي القضايا التي يخيل بها فتتأثر النفس قبضا او بسطا فتنفر او ترغب سواء كانت مسلمة او غير مسلمة صادقة او كاذبة و اسباب التخييل كثيرة بعضها يتعلق باللفظ و بعضها بالمعنى و بعضها بغير ذلك كما اذا قيل الخمر ياقوتية سيالة انبسطت النفس و رغبت في شربها و اذا قيل العسل مرة مهوعة انقبضت و تنفرت عنه كذا في شرح الشمسية •

الاخالة عند الاصوليين هي المناسبة و تسمى تخريج المناط ايضا و يجيء في فصل الباء الموحدة من باب النون •

فصل الميم * الختام بالكسر و تخفيف المثناة الفوقانية عند الصوفية اسم مقام و قد سبق في لفظ الانسان في فصل السين من باب الالف •

خاتم در اصطلاح صوفيه عبارت است ازكسى كه قطع كردۂ باشد مقامات را و رسيدۂ بود بنهايت كمال كذا في لطائف اللغات •

الخواتيم جمع خاتم بكسر التاء و هي عند اهل الجفر الحروف السبعة المنفصلة التي لا تتصل فى الكتابة بحروف أخرى و هي آ دَ ذَ رَ زَ وَ لاَ هكذا في بعض رسائل الجفر •

المختم هو المقطع و يجيء في فصل العين من باب القاف •

الخدمة بالكسر و سكون الدال المهملة عند الاطباء على قسمين خدمة مهيئة و خدمة مؤدية والخدمة المهيئة غايتها تهية المادة و اعدادها لقبول فعل المخدوم و لذلك يتقدم فعلها فعل الرئيس كالرئة للقلب والمعدة للكبد و الخدمة المؤدية غايتها تادية ما فعل فيه المخدوم الى الاعضاء القابلة كالشرائين للقلب و الاوردة للدماغ و مجرى المني للانثيين كذا في بحر الجواهر و يجيء في لفظ القوة و الاعضاء ايضا •

خادم العلوم هو المنطق و قد سبق في المقدمة •

الاستخدام بالخاء و الذال المعجمتين من خذمت الشيئ قطعته و منه سيف مخذوم و يروى بالحاء المهملة و الذال المعجمة ايضا من حذمت اي قطعت و يروى بالمعجمة و المهملة ايضا من الخدمة هكذا ذكر السيد السند في حاشية المطول و هو عند اهل البديع من اشرف انواع البديع و كذلك التورية و البعض فضله على التورية ايضا و لهم فيه عبارتان احدٰهما ان يؤتى بلفظ له معنيان فاكثر مرادابه احد معانيه ثم يوتى بضميره مرادابه المعنى الآخر و هذه طريقة السكاكي و اتباعه و الآخرى ان يأتي المتكلم بلفظ مشترك ثم بلفظين يفهم من احدهما احد المعنيين و من الآخر الآخر و هذه طريقة بدر الدين بن مالك في المصباح و مشى عليها ابن ابي الاصبع و مثله بقوله تعالى لكل اجل كتاب الآية فلفظ كتاب يحتمل الامد المختوم و الكتاب المكتوب فلفظ اجل يخدم المعنى الاول و يمحو يخدم الثاني ٭ قيل و لم يقع في القرآن على طريقة السكاكي ٭ قال صاحب الاتقان و قد استخرجت انا بفكري آيات على طريقة السكاكي منها قوله تعالى لقد خلقنا الانسان من سلالة من طين فان المراد به آدم عليه السلام ثم اعاد الضمير عليه مرادا به ولده فقال ثم جعلناه نطفة الاية و منها قوله لا تسألوا عن اشياء ان تبدلكم تسؤكم ثم قال قد سألها قوم من قبلكم اي اشياء آخر لان الاولين لم يسألوا عن الاشياء التي سألوا عنها الصحابة فنهوا عن سوألها و منها قوله تعالى اتى امر الله فامر الله يرادبه قيام الساعة و العذاب و بعثة النبي صلى الله عليه و آله و سلم و قد اريد بلفظ الامر الاخير كما روي عن ابن عباس وا عيد الضمير عليه في تستعجلوه مرادا به قيام الساعة و العذاب انتهى فعلم من هذه الامثلة ان المراد بالمعنيين اعم من ان يكونا حقيقيين او مجازيين او مختلفين و قد صرح بذلك في حواشي المطول ٭ و قال صاحب المطول الاستخدام ان يراد بلفظ له معنيان احدهما ثم يراد بضميره المعنى الآخر او يراد باحد ضميريه احد المعنيين ثم بالضمير الآخر معناه الآخر فالاول كقوله ٭ شعر ٭ اذا نزل السماء بارض قوم ٭ رعيناه و ان كانوا غضابا ٭ اراد بالسماء الغيث و بالضمير الراجع اليه من رعيناه النبت و الثاني كقوله ٭ شعر ٭ فسقى الغضا و الساكنيه و ان هم ٭ شبوه بين جوانح و ضلوع ٭ اراد باحد الضميرين الراجعين الى الغضا و هو المجرور في الساكنيه المكان و بالآخر و هو المنصوب في شبوه النار اي اوقدوا بين جوانحي نار الغضا يعني نار الهوى التي تشبه بنار الغضا انتهى ٭

الخرم بالفتح و سكون الراء عند اهل العروض حذف الحرف الاول من الجزء كذا في عنوان الشرف و في بعض رسائل العروض العربي الخرم اسقاط اول متحرك من الوتد المجموع اذا كان الجزء صدر البيت فان كان ذلک في فعولن سالما فهو الثلم و ان كان في مفاعلن سالما فهو العضب و الخرم يعم الكل انتهى ٭ و في رسالة قطب الدين السرخسي الخرم اسقاط اول الوتد المجموع ٭ و در عروض سيفي مى آرد كه خرم انداختن ميم مفاعيلن است و چون فاعيلن كلمهٔ غير مستعمل باقي ماند بجايش مفعولن نهند و آن ركن كه درو خرم واقع شود آنرا اخرم گويند ٭ و در منتخب ميگويد خرم رفتن فاي

فعولن و ميم مفاعيلن فانظر في العبارات من الاختلافات •

الخزمية وهم اصحاب التناسخ والاباحة وهو اسم السبعية ويجيئ في فصل العين من باب السين •

الخزم بالفتح وسكون الزاء المعجمة عند اهل العروض هو زيادة حرفين اوثلثة احرف او اربعة نقط على الحرف الاول كذا في عنوان الشرف و في بعض رسائل العروض العربي الخزم بالزاء المعجمة زيادة تلحق اول البيت تسقط في التقطيع و ذلك اما بحرف كالو او في قوله • شعر • و اذا انت جاريت امرءالسوء فعله • اتيت من الاخلاق ما ليس راضيا • و اما بحرفين كقد في قوله • ع • قد فاتني اليوم حديثك مالست مدركه • و اما بثلثة احرف كنحن في قوله • شعر • نحن قتلنا سيد الخزرج سعد بن عبادة • رميناه بسهمين فلم يُخطئ فواده • واما باربعة احرف كاشدد في قوله • شعر • اشدد حيازيمك للموت ان الموت ملاقيكا • ولا تجزع من الموت اذا حل بواديكا • و الخزم غير الاول قبيح كقوله • شعر • الفخر اوله جهل و آخره حقد • اذا تذكرت الاقوال و الكلم • فخزم بحقدن في الوسط • و اما الخرم بالراء المهملة فجائز في اول البيت و في اول الابتداء في البيت المقفى اوالمصراع و كذا في غيرهما على راي انتهى كلامه • ودر جامع الصنائع كويد خزم بخا و زاي معجمتين آنست كه در اول بيت حرفي تا سه زيادة كنند و آن زيادت اگر از او زان افتد بالاتفاق جائز است و در وزن محسوب نيست و حرفي كه درحشوبيت افتد و خارج از اوزان باشد وزن بكردد آنرا نيز اخفش خزم خواند و جائزميدارد وخليل درست نميدارد •

المخضرم على صيغة اسم المفعول من الرباعي المجرد و قيل على صيغة اسم الفاعل منه فهو اما بفتح الراء المهملة او بكسرها و قبلها ضاد معجمة و المخضرمون الجمع و هو عند المحدثين من ادرك الجاهلية صغيرا كان او كبيرا في حيوٰته صلي الله عليه وسلم والاسلام في حيوٰته صلى الله عليه و سلم او بعده ولم ير النبي صلى الله عليه و سلم او رآه لكنه غير مسلم • وخصه ابن قتيبة بمن ادرك الاسلام في الكبر ثم اسلم بعد النبي صلى الله عليه و سلم و بعضهم بمن اسلم في حيوٰته كزيد بن وهب فانه اتى النبي صلى الله عليه وسلم فقبض النبي صلى الله عليه وسلم و اسلم وهو في الطريق وقد عدّ لهم مسلم عشرين نفرا كابي عمرالشيباني وعمربن ميمون و غيرهما • قال النووي وهم اكثرو المخضرمون ليسوا من الصحابة ولم يذهب ابن عبد البرالى كونهم صحابة و ان توهم بذلك بعض ثم اشتقاقه اما من قولهم لحم مخضرم لا يدرى من ذكر او انثى لترددهم بين الطبقتين اي بين الصحابة للمعاصرة و بين التابعين لعدم الروية لايدرى من ايتهماهم او من خضرموا آذان الابل اي قطعوها و ذلك لان اهل الجاهلية كانوا يخضرمون آذان الابل لتكون علامة لاسلامهم ان اغير عليها او حوربوا فكانهم خضرموا لذلك فعلى هذا يحتمل ان يكون المخضرم بكسرالراء كما حكي عن بعض اهل اللغة و يحتمل ان يكون بالفتح لانه اقتطع عن الصحابة و ان عاصر لعدم الروية • قال ابن خلكان قد سمع محضرم بالحاء المهملة و بكسر الراء • قال العراقي و هو غريب هكذا

يستفاد من شرح النخبة و شرحه في تعريف التابعي و في شرح الالفية للعراقي • و ذكر ابو موسى المدني ان اهل الحديث يفتحون الراء • قال صاحب المحكم رجل مخضرم اذا كان نصف عمره في الجاهلية و نصفه في الاسلام فمقتضى هذا ان حكيم بن حزام و نحوه مخضرم و ليس كذلك من حيث الاصطلاح • و قال ابن حبان و الرجل اذا كان ستون سنة في الاسلام و ستون في الجاهلية يدعى مخضرما كابي عمر الشيباني فذلك يدل على انه اراد ممن ليس له صحبة انتهى • و قيل المخضرمون جماعة تكون في عصر النبي عليه السلام و لم يعرف هل لقوه ام لا هكذا يستفاد من شرح النخبة في تعريف المدلس •

الخام عند الاطباء يطلق على بلغم طبيعي اختلفت اجزاؤه في الرقة و الغلظة و يطلق ايضا على ما يرسب في القارورة رقيق الاجزاء غير منتن و قد يطلق على شيء فج غير طبيخ فهو خلاف المطبوخ كذا في بحر الجواهر •

فصل النون * الخبن بالفتح و سكون الموحدة عند اهل العروض اسقاط الثاني الساكن من الجزء و ذلك الجزء يسمى مخبونا فحذف السين من مستفعلن مثلا يسمى خبنا و الباقي بعده و هو متفعلن يسمى مخبونا و لعدم استعماله يوضع موضعه مفاعلن فيقال مفاعلن مخبون مستفعلن هكذا يستفاد من عروض سيفي و عنوان الشرف • و في بعض رسائل العروض العربي الخبن اسقاط الثاني الساكن اذا كان ثاني السبب و القيد الاخير احتراز عن الساكن في فاع لاتن في المضارع فانه لا يجوز الخبن فيه و لهذا اعتبر فاع و تدا مفروقا و كتب مفصولا •

الختن بفتح الخاء و المثناة الفوقانية كل زوج ذات رحم محرم منه كزوج البنت و الاخت و العمة و نحوهن و كذا محارم الازواج لان الكل يسمى ختنا قيل هذا في عرفهم و في عرفنا لا يتناول الا ازواج المحارم كذا في الهداية و الكافي • و في القاموس انه الصهر • و في المغرب انه عند العرب كل من كان من قبل المرأة كالاخ و الاب • و عند العامة زوج البنت كذا في جامع الرموز •

الخشونة بالفتح وضم الشين المعجمة المخففة مقابلة للملاسة عند المتكلمين و الحكماء فان الملاسة عند المتكلمين استواء وضع الاجزاء في ظاهر الجسم و الخشونة عدمها بان يكون بعض الاجزاء ناتيًا و بعضها غائرا فهما على هذا من باب الوضع دون الكيف • و هما عند الحكماء كيفيتان ملموستان قائمتان بالجسم تابعتان للاستواء و اللا استواء المذكورين • و قيل قائمتان بسطح الجسم فان قيام العرض بالعرض جائز عندهم كذا في شرح المواقف في الملموسات •

المخشن بكسر الشين عند الاطباء دواء يجعل اجزاء سطح العضو مختلفة الوضع في الارتفاع و الانخفاض بعد الملاسة الطبيعية او العارضية عن مادة لزجة كذا في الموجز في فن الادوية •

فصل الواو * الخلاء بالفتح و المد كما في المنتخب هو عند المتكلمين امتداد موهوم مفروض

في الجسم او في نفسه صالح لان يشغله الجسم و ينطبق عليه بُعده الموهوم و يسمى ايضا بالمكان و البعد الموهوم و الفراغ الموهوم و حاصله البعد الموهوم الخالي عن الشاغل و هذا شامل للخلاء الذي لا يتناهى و هو الخلاء خارج العالم و للخلاء الذي بين الاجسام و هو ان يكون الجسمان بحيث لايتلاقيان و ليس بينهما ما يماسهما فيكون بينهما بعدا مفروضا موهوما ممتدا في الجهات الثلث صالحا لان يشغله جسم ثالث لكنه الآن خال عن الشاغل و اطلاق الخلاء على هذا المعنى اكثر و قيل الخلاء اخص من المكان فان المكان هو الفراغ المتوهم مع اعتبار حصول الجسم فيه و الخلاء هو الفراغ الموهوم مع اعتبار ان لا يحصل فيه جسم كما مرّ في لفظ الحيز في الزاء المعجمة من باب الحاء المهملة و حاصله المكان الخالي عن الشاغل ◦ و عند بعض الحكماء هو البعد المجرد الموجود في الخارج القائم بنفسه سواء كان مشغولا ببعد جسمي او لم يكن قال اذا حل البعد الموجود في مادة فجسم تعليمي و الا اي و ان لم يحل في مادة فخلاء اي فبعد موجود مجرد في نفسه عن المادة سواء كان مشغولا ببعد جسمي يملأه او غير مشغول به فانه في نفسه خلاء و يسمى بعدا مفطورا و فراغا مفطورا و مكانا ايضا هكذا في شرح المواقف في آخر مبحث المكان و اوسطه و هكذا في حواشي الخيالي فالخلاء بهذا المعنى جوهر فانهم قد صرحوا بجوهرية البعد المجرد حتى قالوا اقسام الجوهر ستة لا خمسة هكذا ذكر السيد و يجيئ في لفظ المكان ايضا في حاشية شرح حكمة العين ◦ قال ملا فخر في حاشية شرح هداية الحكمة و ان شئت تعريف الخلاء الشامل للمذهبين فقل الخلاء هو البعد المجرد عن المادة سواء كان بعدًا موهوما اي مكانا خاليا عن الشاغل كما هو راي المتكلمين او بعدا موجودا في الخارج كما هو راي بعض الحكماء و هم المشائيون انتهى ◦ اعلم ان الخلاء جوزه المتكلمون و منعه الحكماء القائلون بان المكان هو السطح و اما القائلون بانه البعد المجرد الموجود فهم ايضا يمنعون الخلاء بمعنى البعد المفروض فيما بين الاجسام لكنهم اختلفوا فمنهم من لم يجوز خلو البعد الموجود من جسم شاغل له فيكون حينئذ خلاء بمعنى البعد المجرد الموجود فقط و منهم من جوزه فهولاء المجوزون و افقوا المتكلمين في جواز المكان الخالي عن الشاغل و خالفوهم في ان ذلك المكان بعد موهوم فيكون حينئذ خلاء بمعنى البعد الموجود و بمعنى المكان الخالي عن الشاغل ايضا فالحكماء كلهم متفقون على امتناع الخلاء بمعنى البعد المفروض و هذا الخلاف انما هو في الخلاء داخل العالم و اما الخلاء خارج العالم فمتفق عليه فالنزاع فيه انما هو في التسمية فانه عند الحكماء عدم محض و نفي صرف يثبته الوهم و يقدره من نفسه ولا عبرة بتقديره الذي لا يطابق نفس الامر فحقه ان لا يسمى بعدا ولا خلاء و عند المتكلمين هو البعد الموهوم كالمفروض فيما بين الاجسام على رائهم * تنبيه * من القائلين بالخلاء اي البعد المجرد الموجود من جوز ان لا يملأ جسم و منهم من لم يجوزه و الفرق بين هذا المذهب و مذهب من قال ان المكان هو السطح ان فيما بين اطراف الطاس على هذا المذهب

بعدا موجودا مجردا في نفسه عن المادة قد انطبق عليه بعد الجسم فهناك بعدان الا ان الاول لا يجوز خلوه عن انطباق الثاني و اما على القول بالسطح فليس هناك الا بعد الجسم الذي هو في داخل الطاس ، فائدة ، قال ابن ذكريا في الخلاء قوة جاذبة للاجسام ولذلك يحتبس الماء في السراقات و ينجذب في الزراقات ، و قال بعضهم فيه قوة دافعة للاجسام الى فوق فان التخلخل الواقع في الجسم بسبب كثرة الخلاء في داخله يفيد ذلك الجسم خفة دافعة الى الفوق ، و الجمهور على انه ليس في الخلاء قوة جاذبة و لا دافعة و هو الحق هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف ،

خالي السير نوعيست از اتصال كما يذكر في فصل اللام من باب الواو ،

الخلوة عند بعض الصوفية هي العزلة و عند بعضهم غير العزلة فالخلوة من الاغيار و العزلة من النفس و ما تدعو اليه و يشغل عن الله فالخلوة كثيرة الوجود و العزلة قليلة الوجود فعلى هذا العزلة اعلى من الخلوة ، قيل العزلة من الاغيار فعلى هذا تكون الخلوة اعلى كذا في مجمع السلوك ، وفي خلاصة السلوك الخلوة ترك اختلاط الناس و ان كان بينهم ، و قال حكيم الخلوة الانس بالذكر و الاشتغال بالفكر ، و قال عالم هي الخلوة عن جميع الاذكار الا عن ذكر الله تعالى ،

فصل الياء * الاخفاء لغة الستر و في اصطلاح القراء نطق حرف بصفة هي بين الاظهار و الادغام عارية من التشديد مع بقاء الغنة في الحرف الاول و يفارق الادغام بانه بين الاظهار و الادغام و بانه اخفاء الحرف عند غيره لا في غيره بخلاف الادغام ، اعلم انه يجب الاظهار في النون الساكنة و التنوين عند حروف الحلق نحو من آمن و يجوز الادغام عند حروف يرملون نحو مِن وّال و الاقلاب بالميم عند حرف واحد وهو الباء الموحدة نحو من بعد و الاخفاء عند باقي الحروف كذا في الدقائق المحكمة و الاتفاق ،

الخفي لغة المستتر و عند الاصوليين من الحنفية لفظ استتر المراد منه لا لنفس الصيغة بل لعارض و القيد الاخير احتراز عن المشكل و المجمل و المتشابه كآية السرقة خفيت في حق الطرار و النباش فان معنى السارق لغة هو آخذ مال الغير على سبيل الخفية و هو اشتبه في حقهما لاختصاصهما باسم آخر لان اختلاف الاسم يدل على اختلاف المسمى كما هو الاصل كذا في التلويح و غيره من كتب الاصول ، و الروح الخفي و يسمى بالاخفى ايضا يجيئ في لفظ الروح في فصل الحاء من باب الراء ،

* باب الدال *

فصل الالف * الداء في اللغة بمعني درد و بيماري الادواء الجمع و داء عضال درد سخت وداء دفين بيماري كه معلوم نباشد و قولهم به داء ظبي معناه ليس له داء كما لا داء بالظبي ، و يطلق في الطب ايضا على كل عيب باطن يظهر منه شيئ او لا يظهر منه شيئ و ادوء من الجمل اي اشد كذا في بحر الجواهر ،

داء الأسد هو الجذام سمي به لان وجه صاحبه يشبه وجه الاسد و قيل لانه يعرض للاسد كثيرا و قد سبق في فصل الميم من باب الجيم •

داء الثعلب بالثاء المثلثة و العين المهملة قال العلامة هو تساقط اشعار الرأس لمواد صفراوية او مرة سوداء مخالطة لها فترمي شعره و يتساقط جميعه •

داء الحية بالحاء المهملة هو مرض يحصل فى الرأس لمواد سوداوية او بلغم ما لم فيتساقط منه الشعر و ينسلخ جلده كالحية و الفرق بينه و بين داء الثعلب ان تساقط الشعر في داء الحية يكون معوجا ملتويا شبيها بالحية و في داء الثعلب بخلافه قال الشيخ نجيب الدين داء الثعلب و داء الحية هما تساقط الشعر و هما يحدثان في جميع البدن الا ان حدوثهما يكون فى الرأس و اللحية و الحاجبين اكثر و يكونان على الاستدارة و غيرها •

داء الفيل هو عندهم زيادة فى القدم و الساق لكثرة ماينزل اليها من الدم السوداوي او الدم الغليظ اوالبلغم اللزج و قد يتقرح و قد لا يتقرح سمي به لان رجل صاحب هذا المرض يشبه رجل الفيل اولان هذا المرض يعرض للفيل غالبا • قال الاقسرائى و الفرق بينه و بين الدوالي و ان كانا من مادة واحدة ان الدوالي لم يغتذ فيه الرجل بالمادة الردئة بعد و لم يظهر العظم الا فى العروق •

داء الكلب هو الجنون السبعي الذي يكون معه غضب مختلط بلعب و عبث كما هو من طباع الكلاب و لذا سمي به تشبيها لصاحبه بالكلب في هذه الاخلاق و قيل انما سمي به لان صاحبه اذا عض انسانا قتله كالكلب هذا كله من بحر الجواهر •

العلم الادنى هو العلم الطبيعي و قد سبق فى المقدمة •

فصل الباء الموحدة * الدابة بالفتح و التشديد فى الاصل اسم لكل ما يدب على الارض من الحيوان اي يتحرك عليها ثم خصت فى العرف بماله قوائم اربع كالفرس كذا في جامع الرموز ثم خصت بما يركب وتحمل عليه الاحمال نحو الفرس و الابل و البغل ثم خصت بالفرس يقال لبسوا ثيابهم و ركبوا دوابهم •

دابة الارض از علامات قيامت است و آن حيوانى است كه كوه صفا را شگافته در مكه بيرون آيد و درآن وقت مردم بمنزل ميرفته باشند و گويند سه جا ظاهر شود سه بار و با او خاتم سليمان و عصاى موسى باشد و مومن را عصا زند و بخاتم بر روي كافر مهر كند پس نقش مى شود كه اين كافر است كذا فى المنتخب و ان شئت الزيادة فارجع الى كتب الكلام و التفاسير •

فصل الجيم * التدبيج بالموحدة مصدر من باب التفعيل مأخوذ من الديباج بمعنى جعل الشيء ذا ديباج اي ذا حسن و زينة كما في حواشي المطول و هو عند اهل البديع ان يذكر المتكلم الوانا يقصد بها التورية و الكناية كقوله تعالى و من الجبال جدد بيض و حمر مختلف الوانها و غرابيب سود

قال ابن ابي الاصبع المراد بذلك و الله اعلم الكناية عن المشتبه و الواضح من الطرق لان الجادة البيضاء و هي الطريقة التي كثر السلوك عليها جدا و هي اوضح الطرق وا بينها و دونها الحمراء و دون الحمراء السوداء كانها في الخفاء والالتباس ضد البياض و الطرف الادنى في الخفاء السوداء و الاحمر بينهما على وضع الالوان في التركيب و كانت الوان الجبال لا تخرج عن هذه الثلثة و الهداية و كل علم نصب للهداية منقسمة الى هذه القسمة فالآية الكريمة منقسمة كذلك فحصل فيها التدبيج كذا في الاتقان • وهذا مثال تدبيج الكناية و اما مثال تدبيج التورية على ما في المطول فقول الحريري فمذ اغبرّ العيش الاخضر و ازورّ المحبوب الاصفر اسودّ يومي الابيض و ابيضّ فودي الاسود فالمعنى القريب للمحبوب الاصفر هو الانسان الذي له صفرة و البعيد هو الذهب و هو المراد ههنا فيكون تورية هذا فقد اعتبر صاحب الاتقان التدبيج صنعة على حدة و اعتبره صاحب التلخيص من انواع الطباق قال صاحب المطول لما كان هذا داخلا في تفسير الطباق لما بين اللونين من التقابل صرح المصنف بانه من اقسام الطباق و ليس قسما من المحسنات المعنوية برأسه و قال وتفسيره بان يذكر المتكلم في معنًى من المدح او غيره الوانا لقصد الكناية او التورية و المراد بالالوان ما فوق الواحد و مآل التفسيرين واحد •

المدبج عند المحدثين هو رواية القرينين و المتقاربين في السن و اسناد احدهما من الآخر كرواية كل من ابي هريرة و عايشة رضي الله عنهما عن الآخر و كرواية تابعي عن تابعي آخر كالزهري و عمرو بن عبد العزيز وكذا من دونهما كذا ذكر القسطلاني في الارشاد الساري في شرح النخبة و شرحه ان يروي كل من القرينين عن الآخر فهو اي النوع الذي يقال له المدبج و هو اخص من رواية الاقران فكل مدبج اقران وليس كل اقران مدبجا • واذا روى الشيخ عن تلميذه صدق ان كان كل منهما يروي عن الآخر فهل يسمى مدبجا فيه بحث اي تردد والظاهر لا لانه من رواية الاكابر عن الاصاغر و التدبيج مأخوذ من ديباجتي الوجه فيقتضي ان يكون ذلك مستويا من الجانبين فلا يجيئ فيه هذا • و المدبج بضم الميم و فتح الدال المهملة و تشديد الموحدة و آخره جيم انتهى • و الباء الموحدة هل هي مفتوحة او مكسورة و الظاهر الفتح على ان المدبج مصدر ميمي كما قيل في المختلف على مامر •

الدرجة بفتح الدال و الراء المهملتين في اللغة پايه و مرتبه الدرجات و الدرج جمع و منه درجة الدواء و هي مرتبة في التاثير و تجيئ في لفظ الدواء في فصل الواو من هذا الباب • و عند اهل الجفر و ارباب علم التكسير تطلق على حرف من حروف سطر التكسير كما في بعض الرسائل • و عند اهل الهيئة تطلق على جزء من ثلثمائة و ستين جزء من اجزاء منطقة الفلك الثامن فهي ثلث عشر البرج • قال عبد العلي البرجندي في حاشية الچغميني اعلم ان اجزاء دائرة البروج تسمى درجا اذ الشمس كانها تصعد فيها و تهبط و اجزاء سائر الدوائر تسمى اجزاءً بالإسم العام هذا هوالاصل ثم انهم توسعوا فسموا اجزاء

مناطق الافلاك مطلقا درجات تشبيها باجزاء منطقة البروج سوى اجزاء معدل النهار فانها تسمى اجزاء وازمانا و لا تسمى درجات الا تجوزًا و اجزاء الدوائر التي لم تعتبر في مفهومها الحركة لا تسمى درجا الا تجوزًا انتهى * و على الاطلاق المجازي يحمل ما ذكر السيد الشريف في شرح الملخص من ان القوم قد قسموا محيط كل دائرة بثلثمائة وستين قسما متساوية يسمى كلواحد منها جزء و درجة و اختاروا هذا العدد للسهولة في الحساب اذ تخرج منه الكسور التسعة صحيحة الا السُبع ثم جزّؤوا كل درجة بستين قسما متساوية و سموا كلواحد منها دقيقة و قسموا كل دقيقة ايضا بستين و سموا كلواحد منها ثانية و هكذا اعتبروا الثوالث و الروابع و الخوامس و ما فوقها و قسموا ايضا قطر كل دائرة بمائة و عشرين قسما متساوية و ان كان القياس يقتضي تقسيمه بمائة و اربعة عشر و كسر و لما كان الكسر يوجب صعوبة في الحساب جبروه بالزيادة و اختاروا المائة و العشرين لانه تخرج منها الكسور التسعة صحيحة الا السُبع و التُسع انتهى كلامه * فقوله محيط كل دائرة اي كل دائرة عظيمة مفروضة على الافلاك الكلية والجزئية او غيرها كسطح الارض و حجرة الاسطرلاب و هل تسمى اقسام القطر المذكورة درجا كما تسمى اجزاء ام لا الظاهر عدم تسميتها درجا الا تجوزا اذ قد يقال درجات جيب هذه القوس كذا و دقائقها و ثوانيها كذا و نحو ذلك كما يقال درجات سهم القوس كذا *

درجة الكوكب عندهم هي مكانه من فلك البروج كما ذكر السيد الشريف في شرح الملخص * و تسمى ايضا بدرجة تقويم الكوكب و بدرجة طوله كما يستفاد من شرح التذكرة لعبد العلي البرجندي *

درجة طلوع الكوكب عندهم هي درجة من فلك البروج تطلع من الافق مع طلوع الكوكب *

درجة غروب الكوكب درجة من فلك البروج تغرب مع غروب الكوكب و المراد من طلوع الكوكب طلوعه من جانب المشرق اذا لا اعتبار لطلوعه من جانب المغرب في بعض المواضع و هكذا الحال في غروب الكوكب *

درجة ممر الكوكب درجة من فلك البروج تمر بدائرة نصف النهار مع مرور الكوكب بها * قال عبد العلي البرجندي ينبغي ان يقال بشرط ان لا يتوسط بين الكوكب و تلك الدرجة قطب البروج و التقييد بنصف النهار ليس بشرط بل أيّة دائرة تكون من دوائر الميول حكمها حكم نصف النهار * ثم قال المراد بالكوكب مركزه و بالدرجة جزء من فلك البروج و اطلاق الدرجة على كل من الاجزاء المذكورة على سبيل التشبيه و التجوز * ثم اعلم ان الكوكب اي مكانه الحقيقي ان كان على احدى نقطتي الانقلابين او كان على نفس منطقة البروج فدرجة الكوكب هي درجة ممره بنصف النهار و ان كان ذا عرض على غير نقطتي الانقلابين فلا يكون كذلك فانه ان كان ما بين اول السرطان و آخر القوس وصل الى دائرة نصف النهار بعد درجته ان كان شمالي العرض و قبل درجته ان كان جنوبي العرض و ان كان

فيمابين اول الجدي وآخر الجوزاء فالحكم على الخلاف و القوس من فلك البروج بين درجة الكوكب و درجة ممره تسمى اختلاف الممر و القوس من معدل النهار بين درجة الكوكب و درجة ممره لا تسمى تعديل درجة الممروقس على هذا حال درجة طلوع الكوكب بالقياس الى درجته اي اذا كان الكوكب عديم العرض او على احدى نقطتي الانقلابين فدرجته هي درجة طلوعه و اذ ليس فليس و ان شئت الزيادة فارجع الى شرح التذكرة و شرح الملخص و نحوهما من كتب الهيئة و درج السواء عند هم يجيئ في لفظ المطالع في فصل العين من باب الطاء *

الاستدراج هو في الشرع امر خارق للعادة يظهر من يد الكافر او الفاجر موافقا لدعواه كذا في مجمع البحرين وفي الشمائل المحمدية الاستدراج هو الخارق الذى يظهر من الكفار و اهل الاهواء و الفساق و سخن مشهور آنست كه امر خارق عادت كه از مدعي رسالت واقع شود اگر موافق دعوى و ارادة او باشد معجزه خوانند و اگر مخالف دعوى و قصد او باشد اهانت نامند چنانچه ازمسيلمة كذاب صادر شده بود كه وقتي تابعانش گفتند كه محمد رسول خدا درچاهي خوي خود انداخت آبش بجوش آمد تا آنكه تا لب چاه برآمد تو نيز آنچنان كن پس او در چاهي تف خود انداخت آبش فرورفت تا آنكه خشك شد وآنچه از غير نبي صادر شود پس اگر مقرون بكمال ايمان وتقوى ومعرفت و استقامت باشد كرامت گويند و آنچه از عوام مومنان از اهل صلاح وقوع يابد آنرا معونت شمارند و آنچه از فاسقان و كافران صدور يابد استدراج خوانند كذا في مدارج النبوة من الشيخ عبد الحق الدهلوي * وقد سبق في لفظ الخارق في فصل القاف من باب الخاء المعجمة و عند اهل المعاني هو الكلام المشتمل على اسماع الحق على وجه لا يورث مزيد غضب المخاطب سواء كان فيه تعريض اولا ويسمى ايضا المنصف من الكلام نحو قوله تعالى و مالي لا اعبد الذي فطرني اي مالكم ايها الكفرة لا تعبدون الذي خلقكم بدليل قوله واليه ترجعون ففيه تعريض لهم بانهم على الباطل و لم يصرح بذلك لئلا يزيد غضبهم حيث يريد المتكلم لهم ما يريد لنفسه كذا في المطول و حواشيه في بحث ان ولو في باب المسند *

المُدرَج اسم مفعول من الادراج و هو عند المحدثين الحديث الذي يقع فيه اوفي اسناده تغير بسبب اندراج شيئ و هو على قسمين القسم الاول مدرج المتن وهوان يقع في المتن كلام ليس منه اى يذكر الراوي صحابيا كان او غيره كلاما لنفسه او غيره فيرويه من بعده متصلا بالحديث من غير فصل يتميز به عنه فيتوهم من لا يعرف حقيقة الحال انه من الحديث فتارة يكون في اوله وتارة في اثنائه وتارة في آخره و هو الاكثر والقسم الثاني مدرج الاسناد و هو الحديث الذي يقع التغير في سياق اسناده و هواقسام الاول ان تروى الجماعة الحديث باسانيد مختلفة فيرويه عنهم راو فيجمع الكل على اسناد واحد من تلك الاسانيد و لا يبين الاختلاف و الثاني ان يكون المتن عند راو الا بعضا منه فانه عنده باسناد آخر

فيرويه راو عنه تاما بالاسناد الاول و منه ان يسمع الحديث من شيخه الا طرفا منه فيسمعه عن شيخه بواسطة فيرويه عنه تاما و الثالث ان يكون عند الراوي متنان مختلفان باسنادين مختلفين فيرويهما راو عنه مقتصرا على احد الاسنادين او يروي احد الحديثين باسناده الخاص به لكن يزيد فيه من المتن الآخر ما ليس في الاول و الرابع ان لا يذكر المحدث متن الحديث بل يسوق اسناده فقط فيعرض له عارض فيقول كلاما من قبل نفسه فيظن بعض من سمعه ان ذلك الكلام هو متن ذلك الاسناد فيرويه عنه كذلك • اعلم انهم قالوا الادراج باقسامه حرام لما فيه من التدليس و التلبيس و ان كان بعضه اخف من بعض هكذا ذكر في شرح النخبة و شرحه • و المدرج من القرأة هو ما زيد في القرأة على وجه التفسير كقرأة سعيد بن و قاص و له اخ او اخت من ام كذا في الاتقان •

المدرج اسم مفعول من التدريج كما هو الظاهر عند المهندسين شكل مسطح كثير الاضلاع له درجات كدرجات السلم كذا في شرح خلاصة الحساب • و عند اهل البديع قسم من الاعنات در مجمع الصنائع گويد داخل اعنات است آنچه آن را مدرج گويند و آن چنان بود كه پيش از حرف روي درجات حروف را نگاهدارند چنانچه اگر قافيه مثلا بر الف و نون باشد در چند بيت حرف ميم را درجه سازند چون زمان و همان و دمان و غمان پس در چند بيت حرف و او را لازم گيرند چون توان و جوان و روان پس در درجهٔ سيوم حرف با را نگاهدارند چون شبان و جبان و زبان و على هذا القياس •

الاندماج سبق ذكره في لفظ التخلخل •

الادماج بتخفيف الدال كما يستفاد من المطول حيث قال الادماج من ادمج الشيئ في الثوب اذا لفه فيه • و في جامع الصنائع ذكر انه بتشديد الدال و ليس هذا ببعيد ايضا لان الادماج بتشديد الدال الدخول في الشيئ و الاستتار فيه كما ذكر في بعض كتب اللغة و كلا المعنيين يناسبان المعنى الاصطلاحي لتقاربهما وهو اي المعنى الاصطلاحي الذي هو اصطلاح اهل البديع ان يضمن كلام سيق لمعنًى مدحا كان او غيره معنًى آخر وهذا المعنى الآخر يجب ان لا يكون مصرحا به ولا يكون في الكلام اشعار بانه مسوق لاجله فهو اعم من الاستتباع لشموله المدح و غيره و اختصاص الاستتباع بالمدح كقول ابي الطيب • شعر • اقلب فيه اجفاني كاني • اعد بها على الدهر الذنوبا • فانه ضمن وصف الليل بالطول الشكاية من الدهر يعني لكثرة تقلبي لاجفاني في ذلك الليل كاني اعد على الدهر ذنوبه ثم المراد بالمعنى الآخر الجنس اعم من ان يكون واحدا كما مر او اكثر كما في قول ابن نباتة • شعر • ولابد لي من جهلة في وصاله • فمن لي بخل اودع الحلم عنده • فقد ادمج ثلثة اشياء الاول وصف نفسه بالحلم و الثاني شكاية الزمان بانه لم يجد فيهم صديقا و لذلك استفهم عنه منكرا لوجوده كما يشعر به قوله فمن لي بخل الثالث وصف نفسه بانه ان جهل فواصل المحجوب لا يستمر على جهله بل يودع حلمه قبل ذلك عند صديق امين

ثم يسترده بعد ذلك كما ينبئ عنه قوله اودع هذا ما قالوا وايضا فيه ادماج رابع وهو وصف نفسه بانه لا يميل الى الجهل بالطبع و انما يجهل لوصال المحبوب للضرورة لانه لابد منه و ادماج خامس و هو ان لايفعله الامرة واحدة كما اشار اليه بقوله جهلة هذا خلاصة ما في المطول و شرح الابيات المسمى بعقود الدرر •

فصل الراء المهملة * التدبير بالموحدة لغة التصرف او التفكر في عاقبة الامور و عند الاطباء التصرف في الاسباب باختيار ما يجب ان يستعمل نوعا و مقدارا و وقتا في الستة الضرورية وكثيرا ما اراد به بقراط التصرف في الغذاء خاصة من جهة اللطافة و الغلظة و القلة و الكثرة و غيرها و قد يطلق على الحقنة ماخوذا من الدبر • تدبير الروح هو اصلاح جوهره الذي لا يحصل الا بفعلين احدهما ترويح حاصل بالانبساط و ثانيهما تنقية حاصلة بالانقباض كذا في بحر الجواهر • والتدبير عند اهل الشرع اعتاق المملوك بعد الموت بلا فصل • و قيل عتقه بعد الموت و تعليق العتق بالموت فالمملوك مدبر بالفتح و المالك مدبر بالكسر • و المدبر بالفتح نوعان مطلق و هو من علق عتقه بمطلق موت المولى و مقيد و هو من علق عتقه الى مدة غلب موته قبلها كما تقول انت حر ان مت الى مائتي سنة كذا في جامع الرموز • و في فتاوى عالمگير نقلا عن البدائع المقيد هو ان يعلق عتق عبده بموته موصوفا بصفة او مشروطا بشرط نحو ان يقول ان مت من مرضي هذا او من سفري هذا فانت حر و نحو ذلك مما يحتمل ان يكون موته على تلك الصفة و يحتمل ان لا يكون كذلك و كذا اذا ذكر مع موته شرطا آخر يحتمل الوجود و العدم فهو مدبر مقيد •

تدبير المنزل من انواع الحكمة العملية و قد سبق في المقدمة و تسمى ايضا بعلم تدبير المنزل و الحكمة المنزلية •

الادبار عند المنجمين عبارة عن كون الكوكب في زائل الوتد و كونه في الوتد يسمى اقبالا و كونه في مائل الوتد يسمى توسطا كذا في كفاية التعليم •

الداعر وهو الفاسق المنهتك الذي لا يبالي بما صنع كذا في الذخيرة •

المدبر على انه فاعل من التدبير عند المنجمين قد مر ذكره في لفظ الحد في فصل الدال المهملة من باب الحاء المهملة •

الدبور بالفتح بادى كه از جانب مغرب وزد سوي مشرق و صبا بالعكس كما في كشف اللغات • و در اصطلاح صوفيه صولت دماغيه بهواى نفس و استيلاى آن بحيثيتى كه صادر شود از شخص چيزيكه مخالف شرع است و مقابل اوست صبا كه عبارت از قبول است كذا في لطائف اللغات •

الدينار بالكسر من دنروجهه اي اشرق اصله دنار بتشديد النون فا بدل النون الاولى ياء لئلا يلتبس بالمصادر التي تجيئ على فعال بالكسر نحو كذاب • و قيل انه معرب دين آراي جاءت به الشريعة و هي

في الاصل اسم لمضروب مدور من الذهب و في الشريعة اسم لمثقال من ذلك المضروب كذا في جامع الرموز * و في شرح خلاصة الحساب الدينار يقسم ستة اقسام يسمى كل قسم دانقا و يقسم كل دانق باربعة طساسيج و تقسيم كل طسوج الى اربعة شعيرات و قد تقسم الشعيرة الى ستة اقسام يسمى كل قسم خردلا و قد يقسم السطوج الى ثلثة اقسام يسمى كل قسم حبة و بعضهم يقسم الدينار الى ستين قسما يسمى كل قسم حبة فالحبة على هذا تكون سدس العشر *

الدار عند الفقهاء اسم للعرصة التي تشتمل على بيوت و صحن غير مسقف كذا في البرجندي في فصل لا يجوز بيع المشتري قبل قبضه و يجيء في لفظ المنزل و ان لم يبق هذا البناء فلا يزول عنه اسم الدار و تحقيقه يطلب من فتح القدير من باب اليمين في الدخول و السكنى كما قيل * شعر * الدار دار و ان زالت حوائطها * و البيت ليس ببيت و هو مجذوم هذا خلاصة ما في حاشية السيد الشريف * اعلم ان الدار اسم للعرصة عند العرب و العجم و هي تشتمل ما هو في معنى الاجناس لانها تختلف اختلافا فاحشا باختلاف الاغراض و الجيران و المرافق و المحال و البلدان و البناء وصف فيها و المراد بالوصف ليس صفة عرضية قائمة بالجوهر كالبياض و السواد بل يتناولها و يتناول ايضا جوهرا قائما بجوهر آخر يزيد قيامه به حسنا و كمالا و يورث انتقاصه عنه قبحا و نقصانا كما يقال الذرع وصف في الثوب و الدار يقال لما ادير عليه الحائط و يشتمل جميع ما يحتاج اليه من المنافع و المرافق حتى الاسطبل و بيت البواب و بيوت الدواب * و البيت ما يبات فيه و هو ما يدير عليه الجدار من الجوانب الاربع مع السقف * و المنزل بين الدار و البيت اي ما يشتمل الحوائج الضرورية مع ضرب من القصور يعني يكون فيه المطبخ و بيت الخلاء و لا تكون فيه بيوت الدواب و لا بيت البواب و امثال ذلك هكذا في كليات ابي البقاء * و دار الاسلام عندهم ما يجري فيه حكم امام المسلمين من البلاد * و دار الحرب عندهم ما يجري فيه امر رئيس الكفار من البلاد كما في الكافي * و في الزاهدي انها ما غلب فيه المسلمون و كانوا فيه آمنين و دار الحرب ما خافوا فيه من الكافرين و لا خلاف في انه يصير دار الحرب دار الاسلام باجراء بعض احكام الاسلام فيها و اما صيرورتها دار الحرب نعوذ بالله فعنده بشروط احدها اجراء احكام الكفر اشتهارا بان يحكم الحاكم بحكمهم و لا يرجعون الى قضاة المسلمين و لا يحكم بحكم من احكام الاسلام كما في الحرة و ثانيها الاتصال بدار الحرب بحيث لا تكون بينهما بلدة من بلاد الاسلام يلحقهم المدد منها و ثالثها زوال الامان الاول اي لم يبق مسلم و لا ذمي آمنا الا بامان الكفار و لم يبق الامان الذي كان للمسلم باسلامه و للذمي بعقد الذمة قبل استيلاء الكفرة و عندهما لا يشترط الا الشرط الاول * و قال شيخ الاسلام و الامام الاسبيجابي ان الدار محكومة بدار الاسلام ببقاء حكم واحد فيها كما في العمادي و فتاوى عالمگير و فتاوى قاضيخان و غيرها فالاحتياط ان يجعل هذه البلاد دار الاسلام و المسلمين و ان كانت للملاعنين و اليد في الظاهر لهؤلاء الشياطين كذا في جامع الرموز *

الدور بالفتح لغة الحركة و عود الشيء الى ما كان عليه كما في بحر الجواهر و الدور و الدورة عند المهندسين و اهل الهيئة و المنجمين هو ان يعود كل نقطة من الكرة الى الوضع الذي فارقته و بهذا المعنى يقال الفلك الاعظم تتم دورته في قريب من اليوم بليلته و الشمس تتم دورتها في ثلثمائة و خمسة و ستين يوما و كسر و الزحل يتم دورته في ثلثين سنة و نحو ذلك و اما ما يقال دور الفلك في الموضع الفلاني دولابي و في الموضع الفلاني رحوي مثلا فالمراد بالدور فيه الحركة كما لا يخفى هكذا يستفاد مما ذكره عبد العلي البرجندي في حاشية شرح الملخص للقاضي ٭ و في بحر الجواهر الدورة عبارة عن حركة القمر من مقارنة جزء من اجزاء فلك البروج الذي فيه الشمس الى رجوعه الى الجزء الذي فيه الشمس انتهى ٭ اقول هذا انما يصلح تعريفا لدورة القمر بالقياس الى الشمس فيكون اخص من التفسير الاول لا بالقياس الى الجزء الذي كان فيه الشمس كما لا يخفى اذ القمر بهذه الحركة عاد الى الموضع الذي فارقه و هو مقارنة الشمس و ان لم تقع هذه المقارنة الثانية في الجزء الذي وقعت المقارنة الاولى فيه ٭ و دور الكبيسة و الدور العشري و الدور الاثنا عشري و الدور الستيني و الدور الرابع عند المنجمين قد سبقت في لفظ التاريخ في فصل الخاء المعجمة من باب الالف ٭ و در زيج الغ بيكي مى آرد اما ادوار چنانست كه دورى نهاده اند مدت آن چهار هزار و پانصد و نود سال بقدر مجموع عطاياى عظماى كواكب آفتاب را هزار و چهارصد و شصت و يكسال و زهره را يكهزار و صد و پنجاه و يكسال عطارد را چهارصد و هشتاد سال و قمر را پانصد و بيست سال و زحل را دويست و شصت و پنج سال و مشتري را چهارصد و بيست و نه سال و مريخ را دوبيست و هشتاد سال و چون اين مدت بگذرد باز نوبت بآفتاب رسد و در مبدأ تاريخ ملكي پانصد و هشتاد سال از سالها آفتاب گذشته بود انتهى كلامه ٭ و در كشف اللغات ميگويد دور قمري اين دور آخر ادوار همه ستاركانست و دور هر ستاره هفت هزار سال است هزار سال تنها عمل آن ستاره و شش هزار سال ديگر بمشاركت شش ستارهٔ ديگر و آدم عليه السلام در دور قمري بود انتهى ٭ اقول اطلاق لفظ الدور على ما ذكرت بناء على ان فيه عودا الى الحالة السابقة كما لا يخفى و كذا الحال في دور الحميات الا ان الدور في الدور القمري بمعنى العهد و الزمان ٭ و در مدار الافاضل ميگويد دور بالفتح معروف و عهد و زمان گويند دور هر ستاره هزار سال است و در و آخرين قمري است كه در و بعث خاتم النبيين شد ٭ و الدور عند الحكماء و المتكلمين و الصوفية توقف كل من الشيئين على الآخر اما بمرتبة و يسمى دورا مصرحا و صريحا و ظاهرا كقولك الشمس كوكب نهاري و النهار زمان كون الشمس طالعة و اما باكثر من مرتبة و يسمى دورا مضمرا و خفيا كقولك الحركة خروج الشيء من القوة الى الفعل بالتدريج و التدريج وقوع الشيء في زمان و الزمان مقدار الحركة و الدور المضمر افحش اذ في المصرح يلزم تقدم الشيء على نفسه بمرتبتين و في المضمر بمراتب فمراتب التقدم تزيد على مراتب الدور بواحد

دائما * وفي العضدي التوقف ينقسم الى توقف تقدم كما للمعلول على العلة والمشروط على الشرط والتوقف من الطرفين بهذا المعنى دور و محال ضرورة استلزامه تقدم الشيء على نفسه و الى توقف معية كتوقف كون هذا ابنا لذلك على كون ذلك اباله و بالعكس وهذا التوقف لا يمتنع من الطرفين و ليس دورا مطلقا و ان كان يعبر عنه بدور المعية مجازا فالمعتبر في الدور الحقيقي هو توقف التقدم انتهى *

اعلم ان الدور هو توقف كل واحد من الشيئين على الآخر فالدور العلمي هو توقف العلم بكون كل المعلومين على العلم بالآخر و الاضافي المعي هو تلازم الشيئين في الوجود بحيث لا يكون احدهما الا مع الآخر و الدور المساوي كتوقف كل من المتضايفين على الآخر و هذا ليس بمحال و انما المحال الدور التوقفي التقدمي و هو توقف الشيء بمرتبة او بمراتب على ما يتوقف عليه بمرتبة او بمراتب فاذا كان التوقف في كل واحد من الشيئين بمرتبة واحدة كان الدور مصرحا و ان كان احدهما او كلاهما بمراتب كان الدور مضمرا مثال التوقف بمرتبة كتعريف الشمس بانه كوكب نهاري ثم تعريف النهار بانه زمان طلوع الشمس و مثال التوقف بمراتب كتعريف الاثنين بانه زوج اول ثم تعريف الزوج بالمنقسم بمتساويين ثم تعريف المتساويين بانه الاثنان و الدور يكون في التصورات و التصديقات و المصادرة مخصوصة بالتصديقات و المصادرة كون المدعى عين الدليل اي كون الدليل عين الدعوى او كون كون الدعوى جزء الدليل اى احدى مقدمتي الدليل او عين ما يتوقف عليه الدليل او عين ما يتوقف عليه مقدمة الدليل او جزء ما يتوقف عليه مقدمة الدليل هكذا في كليات ابى البقاء * فائدة * قالوا الدور يستلزم التسلسل بيان ذلك ان نقول اذا توقف آ على ب و ب على آ كان آ مثلا موقوفا على نفسه و هذه و ان كان محالا لكنه ثابت على تقدير الدور و لا شك ان الموقوف عليه غير الموقوف فنفس آ غير آ فهنالك شيئان آ ونفسه وقد توقف الاول على الثاني و لنا مقدمة صادقة هي ان نفس آ ليست الا آ وحينئذ يتوقف نفس آ على ب و ب على آ فيتوقف نفس نفس آ على نفسها يعني على نفس نفس آ فتتغايران لمامر ثم نقول ان نفس نفس آ ليست الا آ فيلزم ان يتوقف على ب و ب على نفس نفس آ وهكذا نسوق الكلام حتى تترتب نفوس غير متناهية في كلواحد من جانبي الدور * و فيه بحث و هو ان توقف الشيء على الشيء في الواقع يستلزم المغايرة لا توقف الشيء على الشيء على تقدير تحقق الدور و اللازم ههنا هو هذا فلا يصح قوله فنفس آ غير آ والجواب ان تحقق الدور يستلزم توقف الشيء على نفسه في الواقع اذ من المعلوم انه ان تحقق الدور في الواقع تحقق توقف الشيء على نفسه في الواقع و توقف الشيء على الشيء في نفس الامر مطلقا يستلزم المغايرة بينهما في الواقع اذ من البين انه ان تحقق توقف الشيء على نفسه في الواقع فتحققت المغايرة بينهما في الواقع فتحقق الدور في الواقع يستلزم المغايرة بين الشيء و نفسه في الواقع نعم يتجه انه لا يمكن الجمع بين صدق ما لزم من الدور و بين ما هو في نفس الامر

فصدق قولنا نفس آ مغايرة لآ لا يجامع صدق قولنا نفس آ ليست الا آ هكذا في حواشي شرح المطالع ٭

والدور في الحميات عند الاطباء عبارة عن مجموع النوبة عن ابتداء اخذها الى زمان تركها و زمان تركها اى مجموع النوبة و زمان الترك وقد يطلق الدور على زمان النوبة من ابتداء اخذها الى زمان تركها ٭ والنوبة عندهم زمان اخذ الحمى قالوا دور المواظبة اي البلغمية اربعة و عشرون ساعة و مدة نوبتها اثنتا عشرة ساعة و دور السوداوية ثمانية و اربعون ساعة ومدة نوبتها اربع وعشرون ساعة كذا في بحر الجواهر ٭

الدوران بفتحتين عند الاصوليين من مسالك العلية اى من طرق اثبات كون العلة علة و هو ترتب الحكم على الوصف اي العلة بان يوجد الحكم في جميع صور وجود الوصف و يسمى الطرد ٭ و قيل ترتبه عليه وجودا و عدما بان يوجد الحكم في جميع صور وجود الوصف و يعدم عند عدمه و يسمى الطرد و العكس كالتحريم مع السكر فان الخمر يحرم اذا كان مسكرًا و تزول حرمته اذا زال اسكاره بصيرورته خلًّا بخلاف بقية اوصاف الخمر كالرقة و اللون و الذوق و الرائحة فانه لا تزول حرمته بزوال شيئ من تلك الاوصاف هكذا يستفاد من التلويح وعلى الاصطلاح الاخير ما وقع في بعض الكتب الوجود عند الوجود هو الطرد و العدم عند العدم هو العكس و المجموع هو المسمى بالدوران انتهى ٭ و قديطلق الطرد مرادفا للدوران على كلا الرايين يدل عليه ما وقع فى التلويح في بحث المناسبة الملايمة هي المناسبة و انها تقابل الطرد اعني وجود الحكم عند وجود الوصف من غير اشتراط ملايمة و تأثير او وجوده عند وجوده و عدمه عند عدمه على اختلاف الرايين انتهى ٭ فائدة ٭ قد اختلف في افادة الدوران العلية اي دلالته عليها فقيل يفيد مجرد الدوران ظنا و معنى كونه مجردا ان لا يعقل معه معنًى آخر من تأثير او اخالة او ملايمة او شبه او سير ٭ و قيل يفيد قطعا ٭ وقيل لا يفيد لا قطعا ولا ظنا و تحقيق هذه الاقوال يطلب من العضدي و التلويح ٭

الدوار بالضم و تخفيف الواو هو حالة يتخيل لصاحبها ان الاشياء تدور عليه و ان بدنه و دماغه يدوران فلا يملك ان يثبت و يسكن بل يسقط و الفرق بينه و بين الصرع ان الدوار يثبت مدة و الصرع يكون دفعة فيسقط صاحبه كذا فى الاقسرائي ٭

الدائر عند اهل الهيئة هو قوس من مدار يومي للكوكب فيمابين مركز الكوكب و دائرة الافق بهذا عرف عبد العلي البرجندي في رسالة فارسية في علم الهيئة حيث قال و از مدار يومي كوكب آنچه ميان مركز كوكب و افق واقع شود آنرا دائر گويند انتهى وهو على قسمين الدائر بالنهار و الدائر بالليل و كل من القسمين على صنفين الدائر الماضي و الدائر الباقي و يسمى بالدائر المستقبل ايضا و هذا اي اعتبار الدائر مطلقا بالنسبة الى الكوكب لا بالنسبة الى الشمس فقط هو القياس لكنه غير مشهور اذ المشهور اعتباره بالنسبة الى الشمس فقط ٭ هكذا يستفاد مما ذكر عبد العلي البرجندي في شرح بيست باب و رسالة

فارسية وحاشية الچغميني • فالدائر بالنهار قوس من دائرة مدار الشمس ما بين جزئها اي الجزء الذي تكون الشمس فيه من اجزاء فلك البروج وبين افق المشرق فوق الارض سميت به لان الفلك من حين وصول الشمس الى الافق في جانب المشرق قد دار بمقدار هذه القوس وبها تعرف الساعات الماضية من النهار والدائر بالليل قوس من دائرة مدار نظير جزء الشمس ما بين ذلك النظير وافق المشرق فوق الارض سميت به لان الفلك من حين وصول الشمس الى افق المغرب قد دار بمقدار تلك القوس وبها تعرف الساعات الماضية من الليل ونظير الجزء هو الشبيه المقابل له الذي بينه وبين ذلك الجزء نصف الدور ولهذا النظير ايضا مدار وبقدر ارتفاع جزء الشمس انحطاط النظير وبالعكس فاذا انحطت الشمس عن الافق بالليل فبقدر انحطاطها يرتفع النظير عن الافق من جهة المشرق فالقوس الواقعة من مدار النظير بين النظير وافق المشرق هي الدائر بالليل هذا خلاصة ما في الملخص وشروحه • قال عبد العلي البرجندي المناسب بالنسبة الى ما سبق ان يقال الدائر بالليل قوس من دائرة مدار الشمس ما بين جزئها وافق المغرب تحت الارض ولعل المصنف اي صاحب الملخص لاحظ ههنا اعمال الاسطرلاب فان تحصيل قوس الليل في الاسطرلاب يكون من ملاحظة نظير الشمس انتهى • وهذا الذي ذكر هو الدائر بالنهار والليل الماضيين اذ بهما تعرف الساعات الماضية من النهار والليل واما الدائر بالنهار الباقي فقوس من مدار الشمس ما بين جزئها وافق المغرب فوق الارض واما الدائر بالليل الباقي فقوس من مدار نظير جزء الشمس ما بين ذلك النظير وافق المغرب فوق الارض او يقال هو قوس من مدار الشمس ما بين جزئها وافق المشرق تحت الارض وبالدائر الباقي تعرف الساعات الباقية من النهار او الليل وان شئت تعريف كل من الدائر بالنهار والدائر بالليل بحيث يشتمل الدائر الماضي والباقي فقل الدائر بالنهار قوس من قوس النهار بين الافق ومركز الشمس او مركز الكوكب والدائر بالليل قوس من قوس الليل بين الافق ومركز الشمس او مركز الكوكب فانه انكان ذلك الافق شرقيا فهو الدائر الماضي وان كان غربيا فهو الدائر الباقي هذا في الدائر بالنهار واما في الدائر بالليل فبالعكس • قال عبد العلي البرجندي مبنى جميع ما ذكر على المساهلة واما بالحقيقة فما دار من المعدل من طلوع الشمس الى بلوغها الى موضع ما فوق الارض هو الدائر بالنهار وما دار من المعدل من طلوع نظير جزء الشمس الى بلوغ ذلك النظير الى موضع معين فوق الارض هو الدائر بالليل وهذا هو الدائر الماضي وقد يطلق الدائر بالنهار على ما دار من المعدل من زمان مفروض الى غروب الشمس والدائر بالليل على ما دار من المعدل من زمان مفروض الى طلوع الشمس ويقال له الدائر الباقي والتفاوت بين هذا وبين ما سبق بقدر مطالع حركة الشمس في ذلك الزمان • ثم اعلم ان اصحاب العمل اي اصحاب الزيجات يعتبرون غالبا في الدائر دائرة نصف النهار مقام دائرة الافق فالقوس من مدار يومي للشمس بين مركزها

و بين التقاطع الاعلى للمدار مع دائرة نصف النهار على توالي حركة المعدل يسمى دائرا ماضيا و على خلاف توالي حركة المعدل يسمى دائرا مستقبلا وفي هذا ايضا مساهلة على قياس مامر • اعلم ان الفاضل عبد العلي البرجندي ذكر في شرح بيست باب لفظ الكوكب مقام لفظ الشمس فكانه بنى الامر على ماهو القياس في الدائر من عدم اختصاصه بالشمس •

الدائرة عند المهندسين و اهل الهيئة هي سطح مستو احاط به خط مستدير و تعرف ايضا بانها سطح مستويتوهم حدوثه من اثبات احد طرفي الخط المستقيم و ادارته حتى يعود الى وضعه الاول و المراد بالخط المستدير خط توجد في داخله نقطة تكون الخطوط الخارجة منها اليه اي الى ذلك الخط متساوية و تلك النقطة مركز الدائرة و تلك الخطوط انصاف اقطار الدائرة و الخط المستدير محيط الدائرة و يسمى بالدائرة ايضا مجازا• و قيل الامر بالعكس و تحقيق ذلك انه اذا اثبت احد طرفي خط مستقيم و أدير دورة تامة يحصل سطح دائرة سمي بها لان هيئة هذا السطح ذات دورة على ان صيغة اسم الفاعل للنسبة و اذا توهم حركة نقطة حول نقطة ثابتة دورة تامة بحيث لا يختلف بعد النقطة المتحركة عن النقطة الثابتة يحصل محيط دائرة سمي بها لان النقطة كانت دائرة فسمي ما حصل من دورانها دائرة فان اعتبر الاول ناسب ان يكون اطلاق الدائر على السطح حقيقة و على المحيط مجازا و ان اعتبر الثاني ناسب ان يكون الامر بالعكس هكذا حقق الفاضل عبد العلي البرجندي في حاشية الچغميني • اعلم ان الدوائر المفروضة على الكرة على نوعين عظام و صغار فالدائرة العظيمة هي التي تنصف الكرة و الصغيرة هي التي لاتنصفها و الدوائر العظام المبحوث عنها في علم الهيئة هي معدل النهار و دائرة البروج و تسمى بفلك البروج ايضا و دائرة الافق و دائرة الارتفاع و دائرة الميل و دائرة العرض و دائرة نصف النهار و دائرة وسط سماء الرؤية هذه و هي المشهورة و غير المشهورة منها دائرة الافق الحادث و دائرة نصف النهار الحادث •

دائرة البروج عند اهل الهيئة هي منطقة الفلك الثامن سميت بها لقسمة البروج عليها اولا و يسمى ايضا بمنطقة البروج و بدائرة اوساط البروج لمرورها باوساطها و بالدائرة الشمسية لتحرك الشمس دائما في سطحها و يسمى ايضا بطريقة الشمس و بمجراها لذلك و يسمى ايضا بفلك البروج مجازا • و قيل دائرة البروج في الحقيقة دائرة حادثة في سطح الفلك الاعلى من توهم قطع مدار الشمس الكرة العالم كانها مدار الشمس لا منطقة الثامن و لذا سميت بالدائرة الشمسية • و فيه نظر لان تعريفها بمدار الشمس و تسميتها بالمدار الشمسية لايدل على انها في الحقيقة حادثة من توهم قطع منطقة خارج المركز لكرة العالم لجواز حدوثها من توهم قطع منطقة الثامن لكرة العالم و لما كانت الشمس تلازم سطح تلك الدائرة عرفت بمدار الشمس و سميت بالدائرة الشمسية • و التحقيق ان منطقة البروج و دائرة البروج و دائرة اوساط البروج قد تطلق على منطقة الفلك الثامن لان البروج قد اعتبرت اولا عليها

و حينئذ تخصص باسم منطقة الحركة الثانية و نطاقها و فلك البروج و قد تطلق على الدائرة الحادثة في الفلك الا على من توهم مدار مركز الشمس بحركتها الخاصة قاطعا للعالم فان البروج مفروضة بالحقيقة على الفلك الا على و حينئذ تخصص باسم الدائرة الشمسية و طريقة الشمس و مجراها • و قد تطلق كل من الاسماء المختصة باحد المعنيين على الآخرلانها في سطح واحد • و بالجملة اطلاق منطقة البروج على منطقة الفلك الثامن باعتبار الاصل لان القدماء لم يثبتوا الفلك الاعظم و على الحادثة في سطح الفلك الاعظم في محاذاتها باعتبار الحال فانه بعد اثبات الفلك الاعظم توهم ان منطقة خارج الشمس التي هي في سطح منطقة الثامن قاطعة للعالم فحدثت في سطح الفلك الاعظم دائرة فسميت منطقة البروج لانهم ارادوا اثبات الدوائر في سطحه هكذا يستفاد مما ذكر عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة و حاشية الچغميني •

دائرة معدل النهار هي عندهم منطقة الفلك الاعظم و تسمى ايضا بفلك معدل النهار و الاضافة الاولى فيهما بيانية و تسمى ايضا دائرة الاستواء و الاعتدال سميت بها لتعادل النهار و الليل في جميع البقاع عند كون الشمس عليها و تسمى ايضا بالدائرة اليومية لحدوث اليوم بحركتها و بمنزلة الحمل و الميزان لمرورها باولهما و بالمدار الاوسط لتوسطها بين المدارات الموازية لها • اعلم ان دائرة البروج و المعدل تتقاطعان على نقطتين متقابلتين على زوايا غير قائمة و تسمٰان بنقطتي الاعتدال احدٰهما و هي النقطة التي اذا فارقتها الشمس حصلت في الشمال عن المعدل اي تقع عنه في جهة القطب الظاهر في معظم المعمورة تسمى بنقطة الاعتدال الربيعي و بالاعتدال الربيعي ايضا لتساوي النهار و الليل حينئذ و حصول الربيع في اكثر البلاد و تسمى ايضابنقطة المشرق لكونها في جهة الشرق و بمطلع الاعتدال لان نقطتي الاعتدالين تطلعان منها ابدا و ثانيتهما و هي المقابلة للاولى التي اذا فارقتها الشمس حصلت في الجنوب عن المعدل تسمى بنقطة الاعتدال الخريفي و الاعتدال الخريفي ايضا و نقطة المغرب و مغرب الاعتدال على قياس مامر • و منتصف ما بين النقطتين من دائرة البروج في جانب الشمال يسمى بنقطة الانقلاب الصيفي وبالانقلاب الصيفي ايضا لانقلاب الزمان من الربيع الى الصيف في معظم المعمورة حينئذ و في جانب الجنوب يسمى بنقطة الانقلاب الشتوي و بالانقلاب الشتوي ايضا على قياس مامر و تسمى هاتان النقطتان نقطتي الانقلاب و نقطتي الانقلابين و تسمى نقطتا تقاطعي الدائرة المارة بالانقلاب مع المعدل بنظيرتي الانقلابين و قد تسمٰان ايضا بانقلابين صرح بذلك العلامة و حينئذ يسمى تقاطعاها مع منطقة البروج بنظيرتي الانقلابين و الى هذا الاصطلاح مال صاحب المواقف حيث قال و لابد ان تمر المارة بالاقطاب بغاية البعد بين المنطقتين فمن المعدل بالانقلابين و من المنطقة بنظيرتيهما و لا يرد تخطية المحقق الشريف في شرحه

عليه حيث قال الصحيح عكس ذلك • ثم بهذه النقطة الاربع تنقسم منطقة البروج اربعة اقسام متساوية ثم قسموا كل قسم من الاقسام الاربعة بثلثة اقسام متساوية فيكون المجموع اثني عشر قسما • و توهموا ستّ دوائر عظام تقاطع على قطبي البروج و يمر كلواحدٌ منها برأسي قسمين متقابلين من تلك الاقسام و حينئذ يفصل بين كل قسمين نصف دائرة من تلك الدوائر فتحيط بالاقسام كلهاست دوائر و سموا كل قسم من الاثني عشر برجا •

الدائرة المارة بالاقطاب الاربعة هي المارة بقطبي معدل النهار وبقطبي البروج و قطبا هذه الدائرة الاعتدالان •

دائرة نصف النهار هي العظيمة المارة بقطبي العالم و بقطبي الافق اعني سمت الرأس و القدم فقطباها نقطتا المشرق و المغرب سميت بها لان حين وصول الشمس اليها هو منتصف زمان النهار حسا و تسمى بدائرة وسط السماء ايضا • و هذه الدائرة تنصف الافق على نقطتين متقابلتين احدٰهما نقطة الجنوب و الاخرى نقطة الشمال و الخط الواصل بين النقطتين يسمى خط نصف النهار و دائرة نصف النهار الحادثة عظيمة تمر بقطبي العالم و بقطبي الافق الحادث •

دائرة الارتفاع و الانحطاط هي عظيمة تمر بقطبي الافق و بكوكب ما وتسمى بالدائرة السمتية ايضا •

دائرة اول السموت هي عظيمة تمر بقطبي الافق و بقطبي نصف النهار سميت بها لان الكوكب اذا كان عليها لم يكن له سمت و تسمى ايضا بدائرة المشرق و المغرب لمرورها بنقطتيها و تفصل بين النصف الشمالي و الجنوبي من الفلك و قطباها نقطتا الشمال و الجنوب •

دائرة السمت هي عظيمة تمر بقطبي الافق و بقطبي المنطقة و تسمى ايضا بدائرة وسط سماء الرؤية و بدائرة وسط سماء الطالع و بدائرة عرض اقليم الرؤية و بدائرة انحراف منطقة البروج من الافق و تطلق دائرة السمت ايضا على الدائرة السمتية و هي دائرة الارتفاع •

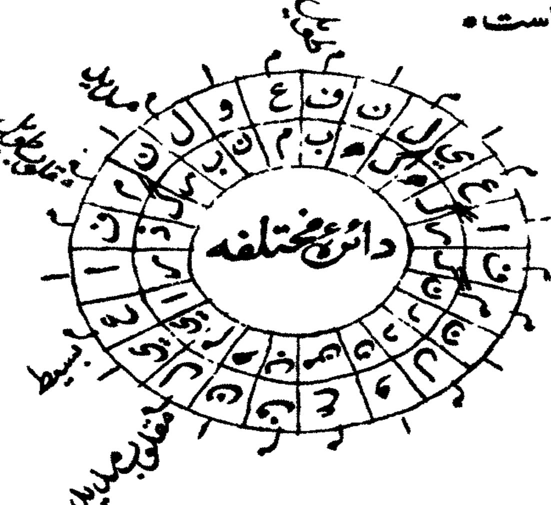
دائرة الميل هي عظيمة تمر بقطبي المعدل و بجزء ما من منطقة البروج او بكوكب من الكواكب •

دائرة العرض هي عظيمة تمر بقطبي المنطقة و بجزء ما من المعدل او بكوكب ما و تسمى ايضا بدائرة الميل الثاني لان الميل الثاني انما يعرف بها • اعلم ان هذه الدوائر منها ما هي متحدة بالشخص هي المعدل و المنطقة و المارة بالاقطاب و منها ما هي متحدة بالنوع و هي دائرة الميل و العرض و منها ما لا يتغير في كل بقعة و هي الافق و وسط السماء و اول السموت و منها ما يتغير آنا فآنا كدائرة الارتفاع و وسط سماء الرؤية و بعضها مفصلا مذكور في موضعه •

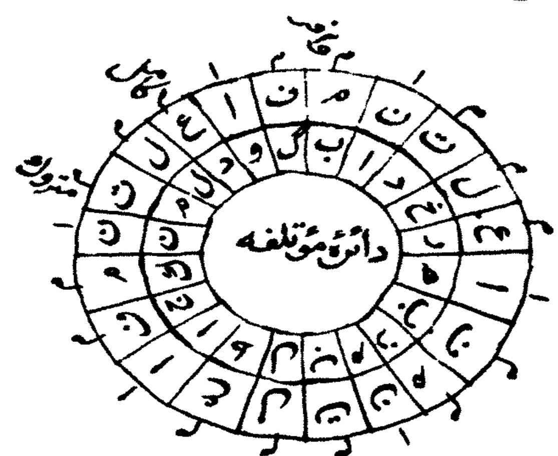
دوائر الازمان هي المدارات اليومية كما ستعرف •

دوائر العروض بدانكه از بعضى عروضيان براى سهولت تفهيم انفكاك بحور از يكديگرو اختلاط يكى با ديگر پنج دائره وضع كرده اند و آنرا دائرهٔ عروض مى نامند و براى هر دائره نامى جدا كانه

مناسب مقرر نموده اند اول دائرۀ مختلفه و وجه تسمیۀ آن اختلاف ارکان آنها است که بعضی خماسي وبعضی سباعي است و این دائرۀ بر بحر طویل و مدید وبسیط مشتمل است باین طریق که فعولن مفاعیلن را دو بار اخذ نموده حروف آنها را تفریق کرده زیر خط محیط دائرۀ نویسند و حرف میم که علامت متحرك است و الف که نشان ساکن اسث بالای آنها بمقابل هریك حروف موزون به نویسند پس اگر از فعولن آغاز کنند باین طور که فعولن مفاعیلن فعولن مفاعیلن پس بحر طویل برمیخیزد و اگر از لن شروع کنند باین طریق که لن مفاعي لن فعو لن مفاعي لن فعو بروزن فاعلاتن فاعلن فاعلاتن فاعلن پس بحر مدید پیدا می شود و اگر از عیلن ابتدا کنند باین طرز که عیلن فعو لن مفا عیلن فعو لن مفا بروزن مستفعلن فاعلن مستفعلن فاعلن پس بحر بسیط حاصل می شود * وبعضی میگویند که از دائرۀ مختلفة پنج بحر بر می خیزد زیراکه اگر از جزء اول آغاز کنند بحر طویل برمیخیزد چنانچه کذشت و اگر از جزء دوم اعنی لن شروع کنند بحر مدید پیدا می شود چنانچه مذکور شد و اگر از جزء سیم اعني مفا ابتدا کنند برین وزن که مفاعیلن فعولن مفاعیلن فعولن و این بحر مقلوب طویل است و این را بحر عریض نیز نامند زیراکه مقابل طویل است اما برین وزن بتازي شعري نیافته اند * و بهرامي میگوید که بپارسي برین وزن شعر دیده ام و اگر ازجزء چهارم اعني عیلن بدایت کنند بحر بسیط بر می آید چنانچه مرقوم شد و اگر ازجزء پنجم نخست بخوانند اعني از لفظ لن دوم ابتدا کنند برین روش که لن فعو لن مفاعي لن فعو لن مفاعي بر وزن فاعلن فاعلاتن فاعلن فاعلاتن و این بحر مقلوب مدید است و این را بحر عمیق خوانند زیراکه مقابل مدید است و این بحر نیز در تازي نیافته اند و مصراعي گفته درین دائرۀ نهاده آند تا همه بحور مذکورۀ بر توان خواند و آن مصراع بر وزن طویل این است * ع * بمن برگذر اي مه بمن درنگر گه وبروزن مدید چنین است * ع * بر گذر اي مه بمن درنگر گه بمن و بروزن مقلوب طویل همین است * ع * گذر اي مه بمن درنگر گه بمن بر وبروزن بسیط * ع * اي مه بمن درنگر گه بمن بر گذر و بروزن مقلوب مدید * ع * مه بمن درنگر گه بمن برگذر اي و صورت دائرۀ این است *

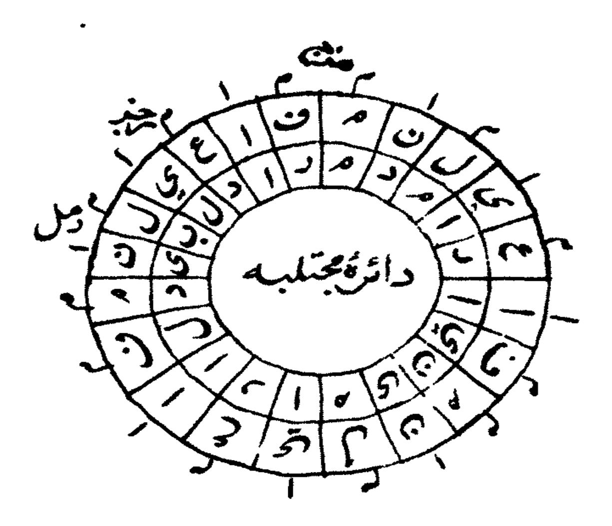


دوم دائرهٔ موتلفه و وجه تسمیهٔ آن ایتلاف و اتفاق ارکان آن است که هر واحد سباعی است و این دائره بر بحر وافر و کامل محتوی است باین طریق* که مفاعلتن را سه یا چهار بار بر خط دائره بنویسند پس اگر از مفا آغاز کنند باین طور که مفاعلتن مفاعلتن مفاعلتن پس بحر وافر بر میخیزد پس اگر سه بار بود وافر مسدس باشد و اگر چهار بار باشد وافر مثمن بود و همچنین بحر کامل و اگر از علتن شروع کنند باین طرز که علتن مفا علتن مفا علتن مفا بر وزن متفاعلن متفاعلن متفاعلن پس بحر کامل حاصل می شود و بعضی گفته اند که از دائرهٔ موتلفه سه بحر حاصل می توان شد بحر وافر و کامل چنانچه گذشت و اگر از تن ابتدا کنند باین روش که تن مفاعل تن مفاعل تن مفاعل بر وزن فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن اما این وزن متروک است لهذا برای آن نامی ننهاده اند * و مخفی مباد که حرف لام در مفاعلتن متحرک است و حرف نون در فاعلاتن ساکن پس منطبق نخواهد شد * و مصراعی وضع کرده درین دائره نوشته اند تا هر سه بحور مرقومه ازان توان خواند و آن مصراع بر وزن وافر مسدس این است * ع * بگو دل من کجا طلبم ز بهر خدا * و بر وزن کامل مسدس چنین است * ع * دل من کجا طلبم ز بهر خدا بگو * و بر وزن متروک این چنین باشد * ع * من کجا طلبم ز بهر خدا بگو دل * و صورت دائره این است *



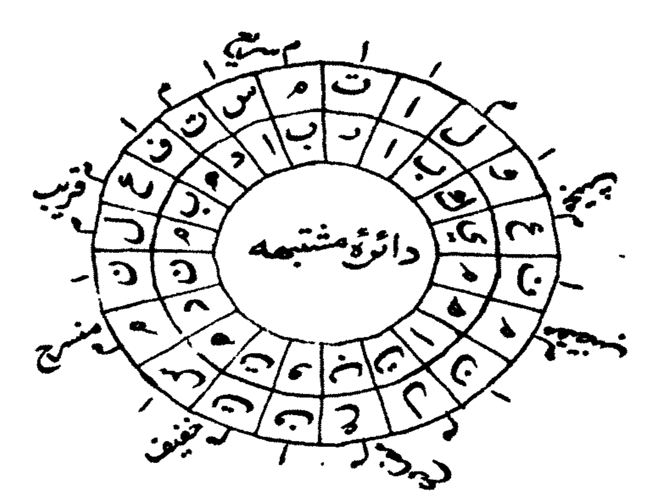
سیوم دائرهٔ مجتلبه و وجه تسمیهٔ آن جلب و اخذ ارکان آن از ارکان دائرهٔ اولی است و این دائرهٔ بحر هزج و بحر رجز و بحر رمل را ملتوی است باین وضع که مفاعیلن را سه یا چهار بار زیر خط محیط دائره نویسند پس اگر از مفا آغاز نمایند باین نمط که مفاعیلن مفاعیلن مفاعیلن پس بحر هزج بر می آید پس اگر سه بار باشد هزج مسدس بود و اگر چهار بار بود هزج مثمن باشد و همچنین بحر رجز و رمل است و اگر از عیلن افتتاح کنند باین نهج که عیلن مفا عیلن مفا عیلن مفا بر وزن مستفعلن مستفعلن مستفعلن پس بحر رجز ماخوذ می شود و اگر از لن ابتدا سازند باین طرز که لن مفاعی لن مفاعی لن مفاعی بر وزن فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن پس بحر رمل خارج میگردد و مصراعی فراهم آورده درین دائره رقم کرده اند تا هر سه بحور مذکوره ازان بیرون توان آورد و آن مصراع بر وزن هزج مسدس این است * ع *

مرا دل بی دلارامی نیارامد • و بروزن رجز مسدس چنین است • ع • دل بی‌دلارامی نیارامد مرا • و بروزن رمل مسدس این چنین است • ع • بی دلارامی نیارامد مرا دل • و اگر بعد از نیارامد نگارینا افزوده شود جمله مثمن شود و صورت دائرهٔ مجتلبه این است •

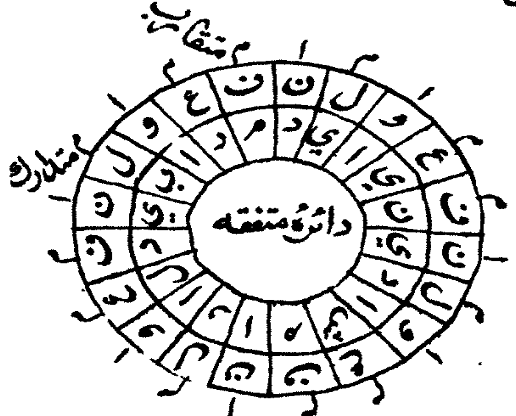


چهارم دائرهٔ مشتبهه و وجه تسمیهٔ آن اشتباه ارکان بعض بحور با بعض دیگر است و این دائرهٔ محیط بر شش بحور است اعنی سریع و منسرح و خفیف و مضارع و مقتضب و مجتث باین طور که مستفعلن مستفعلن مفعولات را زیر خط محیط دائره رقم کنند پس اگر از مستفعلن اول آغاز کنند باین طریق که مستفعلن مستفعلن مفعولات پس بحر سریع برمی آید و اگر از مستفعلن دوم ابتدا نمایند باین وضع که مستفعلن مفعولات مستفعلن پس بحر منسرح مسدس بیرون می آید و اگر از تفعلن بدایت کنند باین نمط که تفعلن مف عولات مس تفعلن مس بر وزن فاعلاتن مستفعلن فاعلاتن پس بحر خفیف خارج میشود و اگر از علن دوم افتتاح نمایند باین طرز که علن مفعولات مستف علن مستف بروزن مفاعیلن فاعلات مفاعیلن پس بحر مضارع حاصل میشود و اگر از مفعولات شروع کنند باین روش که مفعولات مستفعلن مستفعلن پس بحر مقتضب مسدس پیدا میشود و اگر از عولات برخوانند باین وضع که عولات مس تفعلن مس تفعلن مف بر وزن مستفعلن فاعلاتن فاعلاتن پس بحر مجتث مسدس مستخرج می‌گردد و بعضی می گویند که از دائرهٔ مشتبهه هفت بحور خارج میتوان شد شش بحور چنانچه مزبور شد و هفتم آن ست که اگر از علن اول اخذ کنند باین طور که علن مستف علن مفعولات مستف بر وزن مفاعیلن مفاعیلن فاعلاتن بحر قریب صورت می پذیرد و مصراعی ترتیب داده درین دائره نگارش نموده اند تا هر هفت بحور مسطوره ازان استخراج توان کرد و آن مصراع بروزن سریع چنین بود • ع • باده بمن ده تو بقا هم یکبار • و بروزن قریب • ع • بمن ده تو بقا هم یکبار باده • و بروزن منسرح • ع • ده تو بقا هم یکبار باده بمن • و بروزن خفیف • ع • تو بقا هم یکبار باده بمن ده و بروزن مضارع • ع • بقا هم یکبار باده بمن ده تو •

وبروزن مقتضب • ع • هم یکبار بادہ بمن دہ تو بتا • وبروزن مجتث • ع • یکبار بادہ بمن دہ تو بتا هم • وصورت دائرہ این است •



پنجم دائرۂ متفقه ووجه تسمیهٔ آن اتفاق ارکان آنست که هرواحد خماسي است و این دائره بحر متقارب و متدارک را شامل است باین طور که فعولن را چهار بار زیر خط دائره نویسند پس اگر از فعو آغاز کنند باین طور که فعولن فعولن فعولن فعولن پس بحر متقارب حاصل می گردد و اگر از لن شروع نمایند باین طرز که لن فعو لن فعو لن فعو لن فعو بر وزن فاعلن فاعلن فاعلن فاعلن پس بحر متدارک خارج میشود و مصراعی تالیف کردہ درین دائره نگاشته اند تا هردو بحر ازان تحصیل می توان نمود وآن مصراع بروزن متقارب این است • ع • مرا بی دلارام شادي نیاید و بروزن متدارک چنین است • ع • بي دلآرام شادي نیاید مرا • وصورت دائره این است



هذا خلاصة ما في کتاب منهج البیان وحدائق البلاغة ومعیار الاشعار و بعضی عروضیان دائرۂ ششم اختراع نمودہ باسم منتزعه نام نهادہ افزودہ آند اما ازانجا که دائرۂ خمسه مرقومه همه بحور آن دائرۂ مخترعه را محیط است لهذا آنرا تطویل لا طائل انگاشته بر بحور خمسه اکتفاء نمودہ شد •

المدیر بضم المیم عند اهل الهیئة هو فلك خارج المرکز لعطارد و حاو لفلك آخر خارج المرکز

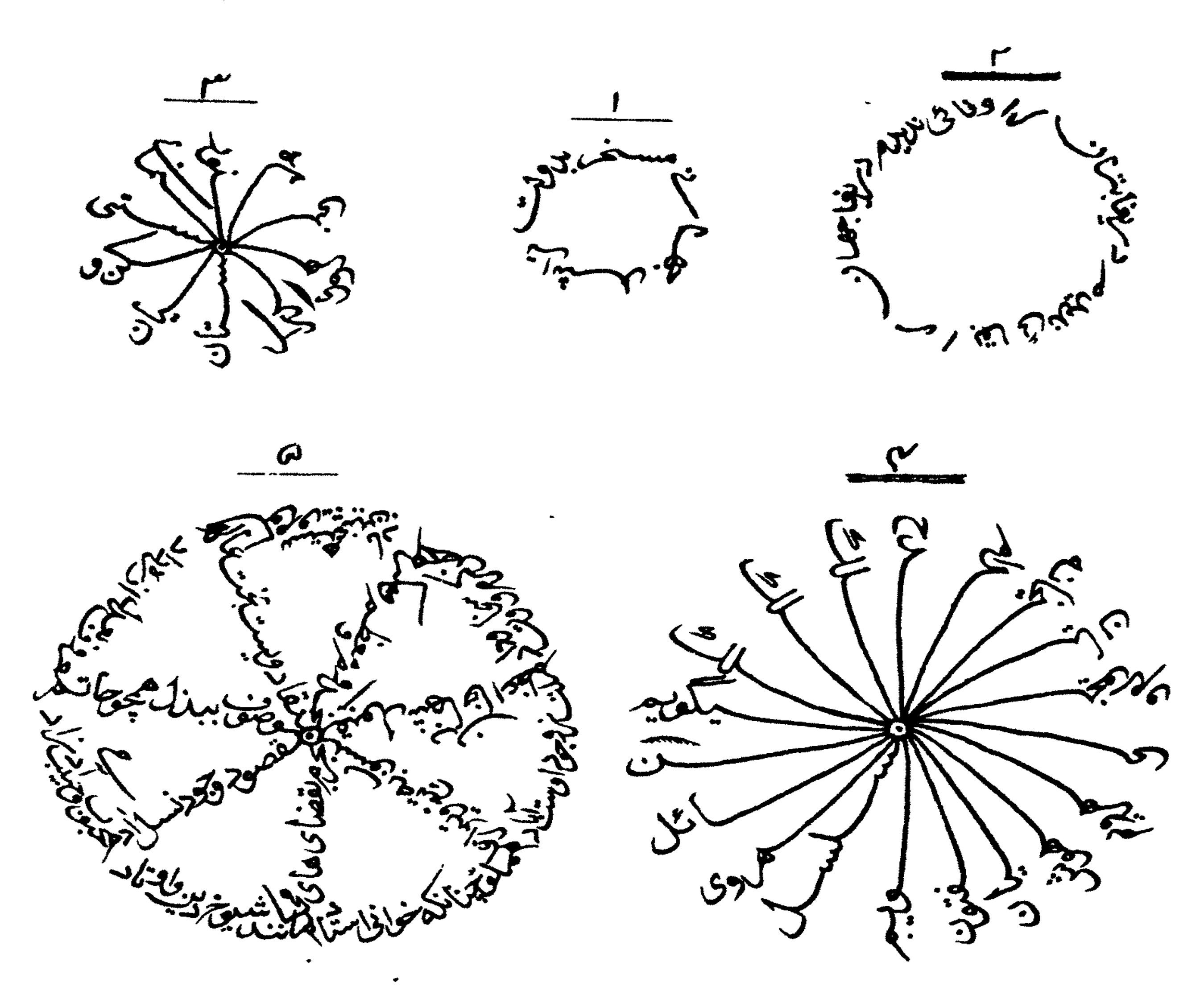
و يجيىء في لفظ الفلك في فصل الكاف من باب الفاء ٭

المدار بالفتح جاي گشتن و مركز زمين يعني ميانهٔ زمين كما في كشف اللغات هو عند اهل الهيئة دائرة حادثة من حركة اية نقطة تفرض على الكرة المتحركة بالحركة الوضعية فان الكرة اذا تحركت على نفسها حركة وضعية اي من غير ان تخرجها عن مكانها فمن كل نقطة تفرض عليها سوى القطبين ترتسم دائرة فتلك الدائرة مدار لتلك النقطة التي حصلت من حركتها و لذا سميت به فعلى هذا المراد بالدائرة محيطها فمن المدارات ما هو عظيم كالمنطقة و لذا سمي معدل النهار مدارا يوميا و مدارا اوسط و منها ما هو صغير وهو ماسوى المنطقة من الدوائر الموازية لها و في صفيحة الاسطرلاب ترسم مدارات ثلثة احدها و هو مدار رأس الحمل و الميزان و الآخران منهاهما مدار رأس السرطان و مدار رأس الجدي ٭ و المدارات اليومية و تسمى بمدارات الميول و بدوائر الازمان ايضا هي الدوائر المرتسمة بدور الفلك الاعظم من كل نقطة تفرض عليه سوى قطبيه فانكانت تلك النقطة طرف خط خارج من مركز العالم مار بمركز الكوكب فتلك الدائرة الحادثة من حركة تلك النقطة تسمى مدار يوميا لذلك الكوكب ٭ و مدارات العرض وتسمى بالمدارات العرضية و بالمدارات الطولية ايضا هي الدوائر المرتسمة من حركات النقاط المفروضة على فلك البروج سوى القطبين فعلى هذا ينبغي ان يجوز تسمية منطقة البروج بالمدار الطولي كما يسمى معدل النهار بالمدار اليومي هذا و المشهور ان المدارات اليومية هي الدوائر الصغار الموازية للمعدل والمدرات العرضية هي الدوائر الصغار الموازية لمنطقة البروج ٭ فائدة ٭ ان اردنا ان نعتبر المدارات العرضية في سطح الفلك الاعلى كما نعتبر منطقة البروج فيه نخرج من مركز العالم خطا مارا بتلك النقطة الى محيط الفلك الاعلى و نفرض تحركه على محيط مدارها في فلك البروج فيحصل مداره في الفلك الاعلى هذا كله هو المستفاد مما ذكره عبد العلي البرجندي في حاشية الچغميني و شرح بيست باب وغيرهما ٭

التدوير عند القراء هو التوسط بين الترتيل و الحدر و سبق في لفظ التجويد في فصل الدال من باب الجيم ٭ و عند اهل الهيئة عبارة عن كرة سوى الكواكب غير شاملة للارض مركوز في ثخن فلك خارج المركز بحيث تماس محدبه بنقطة و مقعره بنقطة أخرى و حينئذ يكون قطره بقدر ثخن ذلك الفلك الخارج المركز ولا يتصور لفلك التدوير مقعر لعدم الاحتياج الى مقعره فهو كرة مصمتة و يتحرك مركزه بحركة الفلك الحامل له و يطلق التدوير ايضا على منطقة التدوير مجازا من قبيل اطلاق المحل على الحال وشكله يجيىء في لفظ الفلك ٭

المدور اسم مفعول من التدوير و قد يطلق في عرف المهندسين على سطح الدائرة ٭ و يطلق عند الشعراء على نظم مخصوص ٭ و در مجمع الصنائع گويد مدور نظميست كه چون در كتابت بطريق دائره نويسند چند موضع در وي چنان بود كه از هر جا كه آغاز كني بتواني خواند و ابيات دوائر عروض

برین وتیرة است مثاله مثال دیگر و در جامع الصنائع گوید مدور چنانست که دائره نویسند و مرکز آنرا سرمیم تصور کنند و آغاز هر لفظ یا مصراع یا بیت ازان کنند و سر مصرعهای دیگر هم میم باشد و اگر بیشتر آید قافیه نیز میم دارند و ازان باز آغاز ابیات دیگر کنند و بطریق دور خوانند و این صنعت عجیب است مثاله مثال دیگر مثال آخره



الاستدارة هي كون الخط او السطح مستديرا و قد سبق في لفظ الخط في فصل الطاء من باب الخاء المعجمة ◦

الدهر بالفتح و سكون الهاء و فتحها هو الزمان الطويل الامد الممدود و الف سنة كما في القاموس و قال الراغب انه اسم لمدة العالم من مبدأ وجوده الى انقضائه يعبر به عن كل مدة كثيرة بخلاف الزمان فانه يقع على المدة القليلة والكثيرة ◦ وفي المغرب الدهر و الزمان واحد و اما الفقهاء فقد اختلفوا فيه فقال ابو حنيفة رحمه الله لا ادري ما الدهر و ما معناه لانه لفظ مجمل و لم يجد نصا على المراد عنه فتوقف

فيه ثم اختلفوا فروي بشر عن ابي يوسف ان التعريف و التنكير سواء عند ابي حنيفة رحمه الله و ذكر في الهداية الصحيح ان هذا في المنكر و اما المعرف فبمعنى الابد بحسب العرف * و عندهما الدهر معرفا و منكرا ستة اشهر هكذا يستفاد من جامع الرموز و البرجندي في آخر كتاب الايمان *

الدهرية فرقة من الكفار ذهبوا الى قدم الدهر و استناد الحوادث الى الدهر كما اخبر الله تعالى عنهم بقوله ان هي الا حيوتنا الدنيا نموت و نحيي و ما يهلكنا الا الدهر كذا في شرح المقاصد * و ذهبوا الى ترك العبادات رأسا لانها لا تفيد و انما الدهر بما يقتضيه مجبول من حيث الفطرة على ما هو الواقع فيه فما ثم الا ارحام تدفع و ارض تبلع و سماء تقلع و سحاب تقشع و هواء تقبع و يسمون بالملاحدة ايضا فهم عبد و الله من حيث الهوية قال عليه السلام ان الدهر هو الله كذا في الانسان الكامل في باب سر الاديان و يجيء في لفظ الشرك ايضا في فصل الكاف من باب الشين المعجمة * و في كليات ابى البقاء الدهر هو في الاصل اسم لمدة العالم من مبدء وجوده الى انقضائه و مدة الحيوة و هو في الحقيقة لا وجود له في الخارج عند المتكلمين لانه عندهم عبارة عن مقارنة حادث لحادث و المقارنة اصل اعتباري عدمي و لذا ينبغي ان لا يكون عند من حده من الحكماء بمقدار حركة الفلك و اما عند من عرفه منهم بانه حركة الفلك فانه و ان كان وجوديا الا انه لا يصلح للتأثير و الدهر معرفا الابد بلا خلاف و اما منكرا فقد قال ابو حنيفة رحمه الله لا ادري كيف هو في حكم التقدير لان مقادير الاسماء و اللغات لا تثبت الا توقيفا * و در ترجمه مشكوة از شيخ عبد الحق دهلوي در شرح حديث يوذيني ابن آدم يسب الدهر و انا الدهر الى آخره مذكور است كه دهر بمعني فاعل و مدبر و متصرف است چون سب كردن دهر را مشعر باعتقاد فاعليت و تصرف اوست كويا دهر نام فاعل متصرف شد پس فرمود منم دهر يعني دهر را كه فاعل و متصرف اعتقاد ميكنيد آن فاعل و متصرف منم يا مضاف محذوف است اي انا مقلب الدهر چنانچه آخر حديث بران دلالت ميكند اعني بيدي الامر اقلب الليل و النهار * و كرماني گفته مراد بانا الدهر انا المدهر است اي مقلبه و بعضي گفته اند دهر از اسماي حسناي الهي است و خطابي آنرا منكر شده اما از قاموس صحت آن مفهوم ميشود و با قطع نظر ازان درين مقام جودت معني ندارد مگر آنكه دهر بمعني فاعل و متصرف دارند و وجود ايذا در سب دهر بجهت آنست كه ذم و سب دهر مشعر است به نسبت تصرف باو يا بجهت آنكه سب دهر راجع بجناب الهي ميگردد زيرا كه چون فاعل حقيقي اوست سب بروي راجع ميگردد نعوذ بالله منه كذا قالوا انتهى *

فصل الزاء المعجمة

* الدرز بالفتح و سكون الراء المهملة كنارهاي جامه كه بهم دوزند كما في المنتخب * و درز اكليل نزد اطبا درزيست در پيش سر در موضعي كه تاج بروي نشيند يعني كناره تاج كه برسر نهند ملاقي موضع اين درز باشد * و درز لامي نزد شان درزيست در پس سر مانند لام يونانيان

و ازين جهت مضمون بدرز لامي گشته * و درز سهمي در زيست در اكليل سر ميان سر ميرود تا بزاويهٔ درزلامي و ويرا سفودي نيز گويند * و درزقشيري در زيست در بالاي گوش گذرد در برابر در زسهمي كذا في بحر الجواهر و تفصيلها يطلب من كتب التشريح و يقال لها الشئون ايضا كما في شرح القانونچة *

فصل السين المهملة * الداخس

بالخاء المعجمة هو عند الاطباء ورم حار يعرض بالقرب من الاظفار مع وجع شديد و ضربان قوي و تمدد و تسقط الاظافير و ربما احدث الحمى كذا في بحر الجواهر *

التدليس باللام في اللغة عيب كالا پوشيدن و اختلاط و اشتداد ظلام و عند السبعية هو دعوى موافقة اكابر الدين والدنيا و يجيئ في لفظ السبعية في فصل العين من باب السين المهملة * و عند المحدثين هو اسقاط الراوي من اسناد الحديث بحيث يكون السقط من الاسناد خفيا اي غير واضح فلايدركه الا الائمة الحذاق المطلعون على طريق الحديث و علل الاسناد و ذلك الحديث يسمى مدلسا بفتح اللام و فاعل هذا الفعل يسمى مدلسا بكسر اللام * و المدلس ثلثة اقسام الاول ان يسقط اسم شيخه الذي سمع ذلك الحديث منه و يرتقي الى شيخ شيخه او من فوقه فيسند ذلك بلفظ لايقتضي الاتصال بل بلفظ موهم له فلا يقول اخبرنا او ما في معناه بل يقول عن فلان او قال فلان او ان فلانا قال موهما بذلك انه سمعه ممن رواه عنه و انما يكون تدليسا اذا كان المدلس قد عاصر الذي روى عنه او لقيه و لم يسمع منه او سمعه لكن من غيره مثال ذلك ما روي عن علي بن حشرم قال عن ابن عيينة قال الزهري فقيل له آحدثك الزهري فسكت ثم قال قال الزهري فقيل له اسمعت من الزهري فقال لم اسمعه من الزهري ولا ممن سمعه من الزهري حدثني عبد الرزاق عن معمر عن الزهري و هذا مكروه جدا فلا يقبل ممن عرف بذلك الا ما صرح فيه باتصال كسمعت و الثاني تدليس التسوية بان يسقط الضعيف من الاسناد و صورته ان يروي حديثا عن شيخ ثقة و ذلك الثقة يرويه عن ضعيف عن ثقة فيسقط المدلس الضعيف من السند و يجعل الحديث عن شيخه الثقة عن الثقة الثاني فيستوي الاسناد كله ثقات و هذا اشرف اقسام التدليس لان الثقة الاول قد لايكون معروفا بالتدليس و يجده الواقف على السند كذلك بعد التسوية فقد روى به عن ثقة آخر فيحكم له بالصحة و في هذا غرور شديد و الثالث تدليس الشيوخ بان يسمي المدلس شيخه الذي سمع منه بغير اسمه المعروف او ينسبه او بصفته بما لم يشتهر به كيلا يعرف و هو جائز لقصد تيقظ الطالب و اختباره ليبحث عن الرواة * فائدة * الفرق بين المدلس و المرسل الخفي هو ان التدليس يختص بمن روى عمن عرف لقاؤه اياه فاما ان عاصره و لم يعرف انه لقيه فهو المرسل الخفي * و من ادخل في تعريف التدليس المعاصرة و لو بغير لقي لزمه دخول المرسل الخفي في تعريفه و الصواب التفرقة بينهما و يدل على ذلك اطباق المحدثين على ان رواية المخضرمين كابي عثمان و قيس بن ابي حازم عن النبي صلى الله عليه و آله و سلم من قبيل الارسال لا من قبيل التدليس و لو كان

المعاصرة تكفي في التدليس لكن هؤلاء مدلسين لانهم عاصروا النبي صلى الله عليه و سلم و لكن لم يعرف هل لقوه ام لا * و ليس معنى المخضرمين الا جماعة تكون في عصره صلى الله عليه و سلم ولم يعرف هل لقوه ام لا * و ممن قال باشتراط اللقي في التدليس الامام الشافعي و ابوبكر الرازي و كلام الخطيب في الكفاية يعضده و هو المعتمد هكذا يستفاد من شرح النخبة و شرحه و الارشاد الساري *

فصل العين * الدافع عند الاطباء هو دواء مزيل للمادة من الظاهر الى الباطن بدفع قوي ويتم ذلك بالبرودة و غلظ الجوهر كالقابض * و الدافعة هي القوة التي تدفع الفضول كذا في بحر الجواهر * و دفع طبيعت و دفع قوت نزد منجمان از انواع اتصال اند كما يجيئ في فصل اللام من باب الواو *

فصل الغين * الدماغ بالكسر قال القرشي ان عادة الاطباء ان يطلقوا لفظ الدماغ على معان احدها نفس المخ الذي داخل الحجب و هذا لا حس له و ثانيها جميع القحف من المخ و غيره وهذا له حس مما فيه من العصب و ثالثها مجموع الرأس و الجمع الادمغة كذا في بحر الجواهر *

فصل القاف * الدقة بكسر و تشديد قاف درلغت بمعني باريك شدن است و در اصطلاح بلغا آنست كه كلام بطوري گويند كه معاني باريك انگيزد چنانچه بغموض مفهوم گردد و آن ايهام و تخييل و امثال آن باشد كذا في جامع الصنائع و اخچنين كلام را دقيق نامند * و الدقيق عند الاطباء اسم المعى الثالث كما في بحر الجواهر * و الدقيقة عند المنجمين هي سدس عشر الدرجة و تطلق ايضا على سدس عشر الساعة و هكذا الحال فيما بعدها من المراتب اي الثواني و الثوالث و غيرها يعني انها قد تؤخذ من الدرجة و قد تؤخذ من الساعة * و دقائق الحصص كه در زيجات مينويسند عبارت اند از غايات اختلاف نصف قطر تدوير كه مركز تدوير در ابعاد مختلفه باشد يعني ميان بعد ابعد و اقرب و يجيئ توضيحه في بيان التعديل الثاني في فصل اللام من باب العين المهملة * و حمى الدق قد سبق في فصل الميم من باب الحاء المهملة * و من له حمى الدق يسمى مدقوقا *

التدقيق هو اثبات الدليل بالدليل كما ان التحقيق اثبات المسئلة بالدليل كذا ذكر الصادق الحلوائي في حاشية بديع الميزان فالمدقق اعلى مرتبة من المحقق * و مدقق در اصطلاح صوفيه كاملي است كه حقيقت اشيا كماينبغي برو ظاهر گشته باشد و اين معني كسي را ميسر است كه از حجت و برهان گذشته بود و بمرتبهٔ كشف الهي رسيده باشد و بعين العيان مشاهده نموده كه حقيقت همه اشيا حق است و بغير از وجود واحد مطلق موجودي ديگر نيست و موجود باشياى ديگر مجرد اضافت بيش نه كذا في لطائف اللغات *

الدانق بالنون معرب دانگ و قد سبق في لفظ المثقال في فصل اللام من باب الثاء المثلثة *

فصل الكاف * الدرك بالفتح وسكون الراء المهملة و فتحها و هو افصح قال صدر الشهيد و غيره

تفسير الدرك و الخلاص و العهدة واحد عند ابي يوسف و محمد رح و هو الرجوع بالثمن عند الاستحقاق و عند ابي حنيفة رح هذا تفسير الدرك واما تفسير الخلاص فهو تخليص المبيع و تسليمه الى المشتري في كل حال • و اما العهدة فتطلق على معان على الصك القديم و على العقد و على حقوق العقد و على الدرك و على خيار الشرط كذا في فتاوى ابراهيم شاهي في كتاب البيوع •

الاستدراك في عرف العلماء يطلق على ذكر شيئين يكون الاول منهما مغنيا عن الآخر سواء كان ذكر الآخر ايضا مغنيا عن الاول كما اذا كان الشيئان متساويين او لم يكن كما اذا ذكر اولا الخاص ثم العام كما تقول في تعريف الانسان الناطق الحيوان بخلاف ذكر الخاص بعد العام فانه ليس باستدراك اذ الاول ليس مغنيا عن الثاني كما تقول في تعريف الانسان الحيوان الناطق • و هو قبيح الا ان يتضمن فائدة اذ حينئذ لا يبقى الاستدراك بالحقيقة هكذا يستفاد مما ذكره المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف في تعريف الحال في مقدمة الامور العامة • و يطلق ايضا عند النحاة على دفع توهم ناش من كلام سابق و اداته لكن فاذا قلت جاءني زيد مثلا فكانه توهم ان عمرا ايضا جاءك لما بينهم من الالف فرفعت ذلك الوهم بقولك لكن عمرا لم يجيئ و لهذا يتوسط لكن بين كلامين متغايرين نفيا و اثباتا تغايرا لفظيا كما في المثال المذكور او معنويا كما في قولك زيد حاضر لكن عمرا غائب هكذا في الفوائد الضيائية في بحث الحروف المشبهة بالفعل • وفي الضوء شرح المصباح الفرق بين الاستدراك و الاضراب ان الاضراب هو الاعراض عن الشيئ بعد الاقبال عليه فاذا قلت ضربت زيدا كنت قاصدا للاخبار بضرب زيد ثم ظهر لك انك غلطت فيه فتضرب عنه الى عمرو و تقول بل عمرا ففي الاضراب تبطل الحكم السابق و في الاستدراك لا تبطله انتهى يعني ان في الاضراب تجعل المعطوف عليه في حكم المسكوت عنه فلا تحكم عليه بشيئ لا بنفي ولا باثبات فقد ابطلت الحكم السابق الذي قصدت الاخبار به قبل الاضراب بكلمة بل و ليس المراد ببطلان الحكم السابق اثبات نقيض الحكم السابق في المعطوف عليه و يؤيده ما في الاطول من ان معنى الاضراب جعل الحكم الاول موجبا كان او غير موجب كالمسكوت عنه بالنسبة الى المعطوف عليه و ما في المطول من ان معنى الاضراب ان يجعل المتبوع في حكم المسكوت عنه يحتمل ان يلابسه الحكم وان لا يلابسه فنحو جاءني زيد بل عمرو يحتمل مجيئ زيد و عدم مجيئه انتهى • اعلم ان الاستدراك بهذا المعنى ان تضمن ضربا من المحاسن يصير من المحسنات البديعة معدودا في علم البديع قال صاحب الاتقان شرط كون الاستدراك من البديع ان يتضمن ضربا من المحاسن زائدا على ما يدل عليه المعنى اللغوي نحو قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا و لكن قولوا اسلمنا فانه لو اقتصر على قوله لم تؤمنوا لكان منفرا لهم لانهم ظنوا الاقرار بالشهادتين من غير اعتقاد ايمانا فاوجبت البلاغة ذكر الاستدراك ليعلم ان الايمان موافقة القلب و اللسان و ان انفراد اللسان بذلك يسمى اسلاما و لا يسمى ايمانا و زاد

ذلك ايضاحا بقوله و لما يدخل الايمان في قلوبكم فلما تضمن الاستدراك ايضاح ما عليه ظاهر الكلام من الشكل عدّ من المحاسن انتهى * و يطلق الاستدراك على معني آخر ايضا ذكره صاحب جامع الصنائع قال استدراك آنست كه بلفظى مدح آغاز كند كه پنداشته آيد مگر قدح خواهد كرد و بعده الفاظى آرد كه بمدح باز گرداند مثاله * شعر * علمت را شكسته سر زآنست * كه سر او رسيد بر افلاك * و صاحب مجمع الصنائع اين را مسمى بتدارك نموده *

المستدركة فرقة من النجارية استدركوا على الزعفرانية منهم و قالوا كلام الله تعالى مخلوق مطلقا و لكنا وا فقنا السنة الواردة بان كلام الله تعالى غير مخلوق و قالوا اقوال مخالفينا كلها كذب حتى قولهم لا اله الا الله فانه كذب ايضا كذا في شرح المواقف *

التدارك عند البلغاء هو الاستدارك كما عرفت عن قريب *

المتدارك عند اهل العروض اسم بحر من البحور المشتركة بين العرب و العجم و وزنه فاعلن ثماني مرات * و البعض على انه ما خوذ من المتقارب كذا في عنوان الشرف و غيره * و في علم القافية يطلق على قسم من القافية كما يجيئ *

الادراك في اللغة اللقاء و الوصول و عند الحكماء مرادف للعلم بمعنى الصورة الحاصلة من الشيئ عند العقل اعم من ان يكون ذلك الشيئ مجردا او ماديا جزئيا او كليا حاضرا او غائبا حاصلا في ذات المدرك او في آلته * و الا دراك بهذا المعنى يتناول اقساما اربعة و هي الاحساس و التخييل و التوهم و التعقل * و منهم من يخص الادراك بالاحساس و حينئذ يكون اخص من العلم بالمعنى المذكور و قسما منه هكذا في بحر الجواهر و شرح الطوالع و شرح التجريد * و في كشف اللغات الادراك دريافتن و در رسيدن كودك ببلوغ و ميوه بپختگي * و در اصطلاح صوفيه ادراك بر دو نوع است ادراك بسيط و هو ادراك الوجود الحق سبحانه مع الذهول عن هذا الادراك و عن ان المدرك هو الوجود الحق سبحانه و در ظهور وجود حق سبحانه بحسب ادراك بسيط خفا نيست چرا كه هر جا كه ادراك كني اول هستي حق مدرك شود اگر چه از ادراك اين ادراك غافل باشي و از غايت ظهور مخفي ماند * و ادراك مركب و هو عبارة عن ادراك الوجود الحق سبحانه مع الشعور بهذا الادراك و بان المدرك هو الوجود الحق سبحانه و اين ادراك مركب محل فكر و خطا و صواب است و حكم ايمان و كفر راجع باين است و تفاضل ميان ارباب معرفت بتفاوت مراتب اين است *

المدرك بكسر الراء قد عرفت معناه و عند الفقهاء من صلى جميع ركعات مع الامام كذا في الدرر *

فصل اللام * الدبيلة بالموحدة على صيغة التصغير قال الاطباء كل ورم يعرض فامله ان يكون في داخله موضع ينصب فيه المادة فيسمى دبيلة و الخص باسم الورم و ما كان من الدبيلات حارا خص

باسم الغراج • قال الآملي الدبيلة و رم كبير مستد يرالشكل تجمع المدة و قيل هي د مل كبير ذو انواء كثيرة كذا في بحرالجواهر •

الداخل عند اهل الرمل يجيئ في لفظ الشكل في فصل اللام من باب الشين المعجمة •

الدخيل بالخاء المعجمة كالكريم عند اهل القوافي هو الحرف المتحرك المتوسط بين الروي و التاسيس • و في بعض رسائل العروض العربي الدخيل لازم بغير عينه فان لزم هو عينه كان لزوم ما لا يلزم و يسمى حينئذ المتفق انتهى • و در رسالة منتخب تكميل الصناعة گويد تكرار دخيل در قوافي واجب نيست بلكه مستحسن است و كسانيكه رعايت تكرار تاسيس واجب دانند و رعايت تكرار دخيل واجب نمى دانند دخيل را حائل نام نهند •

المدخل اسم ظرف من الدخول و المداخل الجمع و آن نزد اهل جفر بر سه نوع است مدخل كبير و مدخل صغير و مدخل وسيط مدخل كبير عبارت است از مجموع اعداد اسمي بحساب جمل كبير مثلا اعداد حسن بحساب جمل كبير ١١٨ باشد پس همين مدخل كبيراست و چون مدخل كبير را يكمرتبه منحط گيرند مثلا عشرات را آحاد سازند و مآت را عشرات و همبرين قياس مدخل وسيط حاصل شود مثلا در مثال مذكور بعد انحطاط يكمرتبه يازده حاصل آيد و چون بروى هشت كه آحاد است زياده كنند نوزده شود پس نوزده مدخل وسيط است زيراكه آحاد قبول انحطاط نميكند و چون از مدخل كبير نه نه طرح نمايند آنچه باقي ماند مدخل صغير باشد پس در مثال مذكور مدخل صغير يک باشد و مدخل كبير را عدد كبير نيز گويند چنانچه مدخل وسيط را عدد وسيط و مدخل صغير را عدد صغير • و هر يک ازين سه مداخل را مخرجي است كه عبارت است از حروف محصله ازان مدخل پس چون مخرج و مدخل كبير در مثال مذكور حاصل كنم اين حروف آيد ح ي ق و مخرج مدخل وسيط اين حروف ا ي و مخرج مدخل صغير حرف ا باشد اين در انواع البسيط گفته • و از بعض رسائل چنان مفهوم مى‌شود كه چون مدخل وسيط را يكمرتبه منحط گيرند بطور مذكور مدخل صغير حاصل آيد پس مدخل صغير در مثال مذكور ده باشد •

التداخل يطلق على معان الاول كون الشيئين بحيث يصدق احدهما على بعض ما يصدق عليه الآخر سواء كان بينهما عموم و خصوص مطلقا او من وجه و قد سبق في لفظ التخالف في فصل الفاء من باب الخاء المعجمة و يجيئ ايضا في لفظ الماهية في فصل الالف من باب الجيم و الثاني كون العددين بحيث يعد احدهما الآخر كعشرة و عشرين فان العشرة تعد العشرين اي تفنيه اذا القيت منه مرتين فبينهما تداخل و هذان العددان متداخلان و هذا المعنى من مصطلحات المحاسبين و الثالث ان ينفذ احد الشيئين في الآخر و يلاقيه باسره بحيث يصير جوهرهما واحدا و يسمى بالمداخلة ايضا و الشيئ اعم من

المادي و المجرد فيدخل تداخل المجردات وذكر الشيئين لبيان اقل ما يوجد فيه التداخل لا للاحتراز عن الاكثر ‌و قيل هو ان ينفذ احد الشيئين في الآخر و يلاقيه باسره بحيث يصير حجمهما واحدا و حينئذ خرج تداخل المجردات • و بعضهم ذكر لفظ الجزء مكان لفظ الشيئ ولاضير في ذلك اذ المراد بالجزء هو الشيئ ويرد على التعريفين حلول الهيولى في الصورة و أجيب بان اتحاد جوهر الشيئين و حجمهما يستلزم اتحاد الوضع و لاوضع للهيولى و لذا عرفه البعض بدخول الجواهر بعضها في بعض بحيث يتحدان في الوضع و الحجم • و يخرج من هذا التعريف ايضا تداخل المجردات اذ لاحجم للمجردات • ان قلت يخرج من جميع هذه التعريفات تداخل الاعراض قلت لاضير في ذلك اذ هذه تعريفات للتداخل المستحيل وهو تداخل الجواهر بخلاف تداخل الاعراض فانه غير مستحيل • و قيل هو ان يكون احد الجزئين داخلا في الآخر بحيث تكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر و التداخل بالمعنى الاصطلاحي و الدخول بالمعنى اللغوي فلا دور و المراد بالاشارة الاشارة العقلية فدخل تداخل المجردات و خرج تداخل الاعراض لعدم كون العرض جزأ • نعم اذا اريد بالجزئين الشيئان و بالاشارة الحسية لخرج تداخل المجردات و دخل تداخل الاعراض و حلول الصورة في الهيولى و حلول نحو الجسم التعليمي في الجسم الطبيعي • و قيل هو ملاقاة احد الشيئين بكليته كلية الآخر بحيث يكون حيزهما و مقدارهما واحدا و فيه انه لايشتمل تداخل الجواهر الفردة اذ لا كلية فيها اذ لاتقبل القسمة اصلا و يدفعه انه اراد بتمامه بتمام الآخر و لو بدل بقوله بعينه عين الآخر لكان اسلم و اخصر هذا كله خلاصة ما ذكره العلمي في حاشية شرح هداية الحكمة في فصل ابطال الجزء الذي لايتجزى •

الدلالة بالفتح هي على ما اصطلح عليه اهل الميزان و الاصول و العربية و المناظرة ان يكون الشيئ بحالة يلزم من العلم به العلم بشيئ آخر هكذا ذكر الچلپي في حاشية الخيالي في بحث خبر الرسول و الشيئ الاول يسمى دالا و الشيئ الآخر يسمى مدلولا • و المراد بالشيئين مايعم اللفظ و غيره فتتصور اربع صور الاولى كون كل من الدال و المدلول لفظا كاسماء الافعال الموضوعة لالفاظ الافعال على راي و الثانية كون الدال لفظا و المدلول غير لفظ كزيد الدال على الشخص الانساني و الثالثة عكس الثانية كالخطوط الدالة على الالفاظ و الرابعة كون كل منهما غير لفظ كالعقود الدالة على الاعداد • و المراد بالعلمين الادراك المطلق الشامل للتصور و التصديق اليقيني و غيره فتتصور اربع صور اخرى الاولى ان يلزم من تصور الدال تصور المدلول الثانية ان يلزم من التصديق به التصديق بالمدلول الثالثة ان يلزم من تصوره التصديق بالمدلول الرابعة عكس الثالثة • و المراد بالشيئ الآخر ما يغاير الشيئ الاول بالذات كما في الامثلة السابقة او بالاعتبار كما في النار و الدخان فان كلا منهما دال على الآخر و مدلول له • و اللزوم ان اريد به اللزوم في الجملة يصير هذا التعريف تعريفا على مذهب اهل العربية و الاصول فانهم يكتفون باللزوم في الجملة و لا يعتبرون اللزوم

الكلي فيرجع محصل التعريف عندهم الى ان الدلالة كون الشيئ بحالة يلزم اي يحصل من العلم به العلم بشيئ آخر ولو في وقت * و ما قيل ان الدلالة عندهم كون الشيئ بحيث يعلم منه شيئ آخر فالمراد منه كونه بحيث يحصل من العلم به العام بشيئ آخر في الجملة لانه المتبادر من علم شيئ من شيئ عرفا فلايتوجه انه لايصدق على دلالة اصلا اذ لايحصل العلم بالمدلول من نفس الدال بل من العلم به وان اريد به اللزوم الكلي بمعنى امتناع انفكاك العلم بالشيئ الثاني من العلم بالشيئ الاول في جميع اوقات تحقق العلم بالشيئ الاول و على جميع الاوضاع الممكنة الاجتماع معه يصير تعريفا على مذهب اهل الميزان اذ المعتبر عندهم هو الدلالة الكلية الدائمة والمعتبر فيه اللزوم بالمعنى المذكور * و بالجملة اهل الميزان و الاصول و غيرهم متفقون في هذا التفسير و ان اختلفوا في معناه وهذا مراد الفاضل الچلپي فان قيل قوله يلزم صفة لقوله حالة و ليس فيه عائد يعود الى الحالة مع ان الصفة اذا كانت جملة يلزم فيها من عائد الى الموصوف و القول بالتقدير تكلف قلنا العائد لايجب ان يكون ضميرا بل كون الجملة مفسرة للموصوف يكفي عائدا اذ المقصود هو الربط وبه يحصل ذلك واورد على تعريف المنطقيين انه لايكاد يوجد دال يستلزم العلم به العلم بشيئ آخر بل هو مخيل في نفسه واجيب بان المراد اللزوم بعد العلم بالعلاقة اي بوجه الدلالة اعني الوضع و اقتضاء الطبع و العلية و المعلولية او بوجه القرينة كما في دلالة اللفظ على المعنى المجازي الا انه ترك ذكر هذا القيد لشهرة الامر فيما بينهم و لكون هذا القيد معتبرا عندهم * قال صاحب الاطول الصحيح عندهم ان يقال الدلالة كون الشيئ بحيث يلزم من العلم به العلم بشيئ آخر عند العلم بالعلاقة و حينئذ لابد من حمل العلم على الالتفات و التوجه قصد احتى لا يلزم تحصيل الحاصل و فهم المفهوم فيما اذا كان المدلول معلوما عند العلم بالدال ولايرد ان بعض المدلولات قد يكون ملتفتا اليه عند الالتفات الى الدال فلا يتحقق اللزوم الكلي في الالتفات ايضا و الا لزم التفات الملتفت لانا لانسلم ذلك لامتناع الالتفات الى شيئين في زمان واحد و ههنا ابحاث تركناها مخافة الاطناب فان شئت الوقوف عليها فارجع الى كتب المنطق * **التقسيم** * الدلالة تنقسم اولا الى اللفظية و غير اللفظية لان الدال ان كان لفظا فالدلالة لفظية و ان كان غير اللفظ فالدلالة غير لفظية و كل واحدة من اللفظية و غير اللفظية تنقسم الى عقلية و طبيعية و وضعية * و حصر غير اللفظية في الوضعية و العقلية على ما وقع من السيد السند ليس على ما ينبغي كيف و امثلة الطبعية الغير اللفظية كدلالة قوة حركة النبض على قوة المزاج و ضعفها على ضعفه و امثالها كنار على علم هذا هو المشهور * و يمكن تقسيم الدلالة اولا الى الطبيعيه و العقلية و الوضعية ثم يقسم كل منها الى اللفظية و غير اللفظية هكذا ذكر الصادق الحلوائي في حاشية الطيبي * فالدلالة العقلية هي دلالة يجد العقل بين الدال والمدلول علاقة ذاتية ينتقل لاجلها منه اليه * والمراد بالعلاقة الذاتية استلزام

تحقق الدال في نفس الامر تحقق المدلول فيهما مطلقا سواء كان استلزام المعلول للعلة كاستلزام الدخان للنار او العكس كاستلزام النار للحرارة او استلزام احد المعلولين للآخر كاستلزام الدخان الحرارة فان كليهما معلولان للنار ٭ و تطلق العقلية ايضا على الدلالة الالتزامية و على التضمنية ايضا كما سيجيئ و الدلالة الطبيعية دلالة يجد العقل بين الدال والمدلول علاقة طبيعية ينتقل لاجلها منه اليه ٭ و المراد من العلاقة الطبيعية احداث طبيعة من الطبائع سواء كانت طبيعة اللافظ او طبيعة المعنى او طبيعة غيرها عروض الدال عند عروض المدلول كدلالة ا ح ا ح على السعال و اصوات البهائم عند دعاء بعضها بعضا و صوت استغاثة العصفور عند القبض عليه فان الطبيعة تنبعث باحداث تلك الدوال عند عروض تلك المعاني فالرابطة بين الدال و المدلول ههنا هو الطبع هكذا في الحاشية الجلالية و حاشية لابي الفتح ٭ و في شرح المطالع الدلالة الطبيعية اللفظية هي ما يكون بحسب مقتضى الطبع قال السيد الشريف في حاشيته اراد به طبع اللافظ فانه يقتضي تلفظه بذلك اللفظ عند عروض المعنى له و يحتمل ان يراد به طبع معنى اللفظ لانه يقتضي التلفظ به و ان يراد به طبع السامع فان طبعه يتادى الى فهم ذلك المعنى عند سماع اللفظ لا لاجل العلم بالوضع ٭ قال المولوي عبد الحكيم الطبع و الطبيعة و الطباع بالكسر في اللغة السجية التي جبل عليها الانسان و في الاصطلاح يطلق على مبدأ الآثار المختصة بالشيئ سواء كان بشعور اولا و على الحقيقة فان اريد طبع اللافظ فالمراد به المعنى الاول فان صورته النوعية او نفسه يقتضي التلفظ به عند عروض المعنى و ان اريد طبع معنى اللفظ اي مدلوله فالمراد به المعنى الثاني و ان اريد طبع السامع فالمراد به مبدأ الادراك اي النفس الناطقة او العقل انتهى ٭ ثم اعلم انه لايقدح في الدلالة الطبيعية وجود دلالة عقلية مستندة الى علاقة عقلية لجواز اجتماع الدلالتين باعتبار العلاقتين بل ربما يجتمع الدلالات الثلث باعتبار العلاقات الثلث كما اذا وضع لفظ أح أح للسعال بل نقول كل علاقة طبيعية تستلزم علاقة عقلية لان احداث الطبيعة عروض الدال عند عروض المدلول انما يكون علاقة للدلالة الطبيعية باعتبار استلزام تحقق الدال تحقق المدلول على وجه خاص لكن الدلالة المستندة الى استلزام الدال للمدلول بحسب نفس الامر مطلقا مع قطع النظر عن خصوص المادة دلالة عقلية و الدلالة المستندة الى الاستلزام المخصوص بحسب مادة الطبيعة طبيعية فلا اشكال ٭ نعم يتجه على ماذكروه في العلاقة الطبيعية من احداث الطبيعية عروض الدال عند عروض المدلول انه انما يدل على استلزام المدلول للدال و هو غير كاف في الدلالة عندهم لجوزا ان يكون اللازم اعم بل لابد من استلزام الدال للمدلول و الالكان مطلق لفظ أح أح مثلا دالا على السعال اينما وقع و كيف وقع و هو باطل بل الدال عليه هو ذلك اللفظ بشرط وقوعه على وجه مخصوص يستلزم السعال ٭ اللهم الا ان يقال المراد عند عروض المدلول فقط اي حصول الدال الذي هو على وجه احداث الطبيعة عند حصول المدلول فقط وحاصله استلزام الدال للمدلول بطريق مخصوص و فيه بعد لا يخفي ٭ قيل حصر

الدلالة الطبيعية في اللفظية كما اختاره السيد الشريف منقوض بدلالة الحمرة على الخجل و الصفرة على الوجل وحركة النبض على المزاج المخصوص منها قال المولوي عبد الحكيم و لعل السيد الشريف اراد ان تحققها للفظ قطعي فان لفظة ا ح لاتصدر عن الوجع و كذا الاصوات الصادرة عن الحيوانات عند دعاء بعضها بعضا لا تصدر عن الحالات العارضة لها بل انما تصدر عن طبيعتها بخلاف ما عدا اللفظ فانه يجوز ان تكون تلك العوارض منبعثة عن الطبيعة بواسطة الكيفيات النفسانية و المزاج المخصوص فتكون الدلالة طبيعية و يجوز ان تكون آثار النفس تلك الكيفيات و المزاج المخصوص فلا يكون للطبيعة مدخل في تلك الدلالة فتكون عقلية • قال الصادق الحلوائي في حاشية الطيبي و قد يقال الظاهر ان تسمية الدال بمدخلية الطبع طبعية على قياس اخويها لا طبيعية و يجاب بان الطبع مخفف الطبيعة فروعي في النسبة حال الاصل • و الدلالة الوضعية دلالة يجد العقل بين الدال و المدلول علاقة الوضع ينتقل لاجلها منه اليه و الحاصل انها دلالة يكون للوضع مدخل فيها على ما ذكروا فتكون دلالة التضمن و الالتزام وضعية و كذا دلالة المركب ضرورة ان اوضاع مفرداته دخلا في دلالته و دلالة اللفظ على المعنى المجازي داخلة في الوضعية لانها مطابقة عند اهل العربية لان اللفظ مع القرينة موضوع للمعنى المجازي بالوضع النوعي كما صرحوا به و اما عند المنطقيين فان تحقق اللزوم بينهما بحيث يمتنع الانفكاك فهي مطابقة و الا فلا دلالة على ما صرح به السيد الشريف في حاشية شرح المطالع • و المبحوث عنها في العلوم هي الدلالة الوضعية اللفظية وهي عند اهل العربية و الاصول كون اللفظ بحيث اذا اطلق فهم المعنى منه للعلم بالوضع و عند المنطقيين كونه بحيث كلما اطلق فهم المعنى للعلم بالوضع وتعريفها بفهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه بالنسبة الى من هو عالم بالوضع ليس كماينبغي لان الفهم صفة السامع و الدلالة صفة اللفظ فلايصدق التعريف على دلالة ما واجيب بانا لا نسلم انه ليس صفة اللفظ فان معنى فهم السامع المعنى من اللفظ انفهامه منه هو معنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى غاية ما في الباب ان الدلالة مفردة يصح ان يشتق منه صفة تحمل على اللفظ كالدال و فهم المعنى من اللفظ و انفهامه منه مركب لا يمكن اشتقاقه منه الا برابط مثل ان يقال اللفظ منفهم منه المعنى الاترى الى صحة قولنا اللفظ متصف بانفهام المعنى منه كما انه متصف بالدلالة نعم كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى اوضح في المقصود فاختياره احسن و اولى واجيب ايضا بان ههنا امورا اربعة الاول اللفظ و الثاني المعنى و الثالث الوضع و هو اضافة بينهما اي جعل اللفظ بازاء المعنى على معنى ان المخترع قال اذا اطلق هذا اللفظ فافهموا هذا المعنى و الرابع اضافة ثانية بينهما عارضة لهما بعد عروض الاضافة الاولى و هي الدلالة فاذا نسبت الى اللفظ قيل انه دال على معنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى العالم بالوضع عند اطلاقه و اذا نسبت الى المعنى قيل انه مدلول هذا اللفظ بمعنى كون المعنى منفهما عند اطلاقه و كلا المعنيين لازمان لهذه الاضافة فامكن تعريفها بايهما كان •

بقي ان الدلالة ليست كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى عند الطلاق بل كونه بحيث يفهم منه المعنى العالم بالوضع عند حضور اللفظ عنده سواء كان بسماعه او بمشاهدة الخط الدال عليه ان يتذكره فالصحيح الخصر ان يقال هي فهم العالم بالوضع المعنى من اللفظ * تقسيم الدلالة الوضعية في الاطول مطلق الدلالة الوضعية اما على تمام ما وضع له و تسمى دلالة المطابقة بالاضافة و بالدلالة المطابقية بالتوصيف ايضا كدلالة الانسان على مجموع الحيوان الناطق و اما على جزئه اى جزء ما وضع له و تسمى دلالة التضمن بالاضافة و بالدلالة التضمنية بالتوصيف ايضا كدلالة الانسان على الحيوان او الناطق و اما على خارج عنه لى عما وضع له و تسمى دلالة الالتزام و الدلالة التزامية ايضا كدلالة الانسان على الضاحك الا انهم خصوا هذا التقسيم بدلالة اللفظ الموضوع لان الدلالة الوضعية الغير اللفظية على الجزء او الخارج في مقام الافادة غير مقصودة في العادة لانه لا يستعمل الخط و لا العقد و لا الاشارة في جزء المعنى ولا لازمه و كذا دلالة الخط على اجزاء الخط موضوعة بازاء جزء ما وضع له الكل لا محالة و لفظ التمام انما ذكر لان العادة ان يذكر التمام في مقابلة الجزء حتى كانه لاتحسن المقابلة بدونه ٭ و هذه الاسماء على اصطلاح اهل الميزان ٭ و اما اهل البيان فيسمون الاولى اى ما هو على تمام ما وضع له دلالة وضعية لان منشأه الوضع فقط و يسمون الأخريين دلالة عقلية فالدلالة العقلية عندهم هي الدلالة على غير ما وضع اللفظ له و انما سميتا بها لانه انضم فيهما الى الوضع امران عقليان و هما توقف فهم الكل على الجزء و امتناع انفكاك فهم الملزوم عن اللازم فالدلالة الوضعية لها معنيان احدهما اعم مطلقا من المعنى الآخر و الدلالة العقلية لها معنيان متباننان ٭ و صاحب مختصر الاصول قد خالف التقسيم المشهور فقسم الدلالة اللفظية الوضعية الى قسمين لفظية و هي ان ينتقل الذهن من اللفظ الى المعنى و هي دلالة واحدة لكن ربما تضمن المعنى الواحد جزئين فيفهم منه الجزآن و هو بعينه فهم الكل فالدلالة على الكل لاتغاير الدلالة على الجزئين ذاتا بل بالاعتبار و الاضافة فهي بالنسبة الى كمال معناها تسمى دلالة مطابقية و الى جزئه تسمى دلالة تضمنية و غير لفظية و تسمى عقلية بان ينتقل الذهن من اللفظ الى معناه و من معناه الى معنى آخر و هذا يسمى دلالة التزام و ان شئت توضيح هذا فارجع الى العضدي و حواشيه ثم قال صاحب الاطول و يرد على التقسيم ان اللفظ قد يراد به نفسه كما يقال زيد عَلَم و حينئذ يصدق على دلالته على نفسه دلالة اللفظ على تمام ما وضع له و على دلالته على جزئه دلالته على جزء ما وضع له و على دلالته على لازمه دلالته على خارجه عنه مع انها لا تسمى مطابقة و لا تضمنا و لا التزاما و الجواب ان من قال بوضع اللفظ لنفسه جعل ذلك الوضع ضمنيا و المتبادر من اطلاقه الوضع القصدي و من لم يقل بدلالة اللفظ على نفسه و لا باستعماله و وضعه له و هو التحقيق و ان كان الاكثرون على خلافه فلا اشكال و ههنا سوال مشهور و هو ان تعريف كل من الدلالات الثلث ينتقض بالآخر اذ يجوز ان يكون اللفظ مشتركا بين الكل و الجزء و بين الملزوم واللازم

و التحقيق ان قيد الحيثية معتبر اي من حيث انه تمام ما وضع له او جزؤه اولازمه ٭ وهذا وان يدفع الخلل في الحد لكنه يختل به ما اشتهر فيما بينهم ان تقسيم الدلالة الوضعية الى الاقسام الثلث تقسيم عقلي يجزم العقل بمجرد ملاحظة مفهوم القسمة بالانحصار و لا يجوز قسما آخر كيف و دلالة اللفظ الموضوع لمجموع المتضايفين على احدهما بواسطة انه لازم جزء آخر ليست دلالة على الجزء من حيث انه جزء بل من حيث انه لازم جزء آخر فلا يكون تضمنا و لا التزاما لانه ليس بخارج فخرجت القسمة عن ان تكون عقلية بل عن الصحة لانتفاء الحصر و يختل ايضا اشتراط اللزوم الذهني لان اعتبار اللزوم في مفهومه يجعل هذا الاشتراط لغوا محضا فان قلت المعتبر في مفهومه مطلق اللزوم و البيان لاشتراط اللزوم الذهني قلت يجب ان يعتبر في المفهوم اللزوم الذهني لان مطلق اللزوم لا يصلح ان يكون سببا لدلالة اللفظ على الخارج و الا لكان اللازم الخارجي مدلولا ٭ قال و نحن نقول دلالة اللفظ باعتبار كل وضع للفظ على انفراده اما على تمام ما وضع له او على جزئه او على الخارج عنه اذ المعنى الوضعي باعتبار الوضع الواحد لا يمكن ان يكون الا احدها فالحصر عقلي و التعريفات تامة و الاشتراط مفيد فهذا مراد القوم في مقام التقسيم ولم يتنبه المتاخرون فظنوا التعريفات مختلة فاصلحوها بزيادة قيود و اخلوا اخلالا كثيرا ٭ فائدة ٭ المنطقيون اشترطوا في دلالة الالتزام اللزوم الذهني المفسر بكون المسمى بحيث يستلزم الخارج بالنسبة الى جميع الاذهان و بالنسبة الى جميع الازمان لاشتراطهم اللزوم الكلي في الدلالة كما سبق و اهل العربية والاصول و كثير من متأخري المنطقيين والامام الرازي لم يشترطوا ذلك فالمعتبر عندهم مطلق اللزوم ذهنيا كان او خارجيا لاكتفائهم باللزوم في الجملة في الدلالة ٭ فائدة ٭ دلالة الالتزام مهجورة في العلوم و التحقيق ان اللفظ اذا استعمل في المدلول الالتزامي فان لم يكن هناك قرينة صارفة عن المدلول المطابقي دالة على المراد لم يصح اذ السابق الى الفهم هو المدلول المطابقي اما اذا قامت قرينة معينة للمراد فلا خفاء في جوازه غايته التجوز لكنه مستفيض شائع في العلوم حتى ان ائمة المنطقيين صرحوا بتجويزه في التعريفات نعم انها مهجورة في جواب ما هو اصطلاحا بمعنى انه لا يجوز ان يذكر فيه ما يدل على المسئول عنه او على اجزائه بالالتزام كما لا يجوز ذكر ما دلالته على المسئول عنه بالتضمن لاحتمال انتقال الذهن الى غيره او غير اجزائه فلا تتعين الماهية المطلوبة و اجزائها بل الواجب ان يذكر ما يدل على المسئول عنه مطابقة و على اجزائه اما بالمطابقة او التضمن فالالتزام مهجور كلا و بعضا و المطابقة معتبرة كلا و بعضا و التضمن مهجور كلا معتبر بعضا كذا في شرح المطالع ٭ فائدة ٭ قيل الدلالة لاتتوقف على الارادة لانا قاطعون بانا اذا سمعنا اللفظ و كنا عالمين بالوضع نتعقل معناه سواء اراده اللافظ اولا ولا نعني بالدلالة سوى هذا و الحق التوقف لان دلالة اللفظ الوضعية انما هي بتذكر الوضع و بعد تذكر الوضع يصير المعنى مفهوما لتوقف التذكر عليه فلا معنى لفهمه الانهم من حيث انه مراد المتكلم و التفات النفس اليه بهذا الوجه نعم

الارادة التي هي شرط اعم من الارادة بحسب نفس الامر و من الارادة بحسب الظاهر فظهر ان الدلالة تتوقف على الارادة مطلقا مطابقة كانت او تضمنا او التزاما و جعل المطابقة مخصوصة به تصرف من القاصر بسوء فهمه كذا في الاطول • و بالجملة فاهل العربية يشترطون القصد في الدلالة فما يفهم من غير قصد من المتكلم لا يكون مدلولا للفظ عندهم فان الدلالة عندهم هي فهم المراد لا فهم المعنى مطلقا بخلاف المنطقيين فانها عندهم فهم المعنى مطلقا سواء اراده المتكلم اولا و قيل ليس المراد ان القصد معتبر عندهم في اصل الدلالة حتى يتوجه ان الدلالة ليست الا فهم المعنى من اللفظ بل انها غير معتبرة اذا لم يقارن القصد فكانه لا يكون مدلولا عندهم فعلى هذا يصير النزاع لفظيا في اعتبار الارادة في الدلالة و عدم اعتبارها هكذا في حواشي المختصر في بيان مرجع البلاغة في المقدمة •

دلالة النص عند الاصوليين هي دلالة اللفظ على الحكم في شيء يوجد فيه معنى يفهم لغة من اللفظ ان الحكم في المنطوق لاجل ذلك المعنى كذا في التوضيح و تسمى بفحوى الخطاب و بلحن الخطاب ايضا و يجيء في لفظ النص في فصل الصاد من باب النون •

الدال بالتشديد هو الشيء الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر و قد يسمى بالدليل ايضا كما يستفاد من الطيبي و قال الصادق الحلواني في حاشيته المتبادر من الدليل عند الاطلاق هو الدليل المصطلح المرادف للحجة لاسيما عند تعريفه بما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر اذ هو المشتهر بهذا التعريف فلا يتبادر الذهن منه الى الدال و ايضا استعمال المدلول في مقابلة الدليل غير شائع انما الشائع استعمال النتيجة في مقابلته و استعمال المدلول في مقابلة الدال و كانه اراد بالدليل الدليل اللغوي المرادف للدال الاعم من الدليل المصطلح • و الدال عند الاطباء علامة يستدل بها على امر حاضر مثل حرارة الملمس في الحمى كذا في بحر الجواهر •

المدلول هو ما يلزم من العلم بشيء آخر العلم به •

الدليل لغة المرشد وهو الناصب والذاكر وما به الارشاد فيقال الدليل على الصانع هو الصانع لانه نصب العالم دليلا على نفسه او العالم بكسر اللام لانه الذي يذكر للمستدلين كون العالم دليلا على الصانع او العالم بفتح اللام لانه الذي به الارشاد كما في العضدي • و عند الاطباء هو العلامة كما يستدل من حمرة القارورة على غلبة الدم و من صفرته النارنجية على الصفراء كذا في السديدي شرح الموجز • و في بحر الجواهر الدليل هو علامة يهتدي بها الطبيب الى المرض و قد يطلق على القارورة لانه يهتدي بها اليه و انما خص الاطباء البول بالدليل تنبيها على ان له مدخلا عظيما في الاستدلال على احوال البدن انتهى • و عند المنجمين هو المزاعم كما يجيء في ميم باب الزاء المعجمة • و عند الاصوليين له معنيان احدهما اعم من الثاني مطلقا فالاول الاعم هو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري و هو يشتمل

القطعي والظني وهذا المعنى هو المعتبر عند الاكثر و الثاني الاخص هو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبري و هذا يخص بالقطعي و هو القطعي المسمى بالبرهان * و العلم بمعنى اليقين على اصطلاح المتكلمين و الاصوليين و الظني يسمى امارة هكذا ذكر السيد الشريف في حاشية العضدية و هكذا اصطلاح المتكلمين كما في المواقف و شرحه الا انه ذكر له معان ثلثة حيث قال الطريق ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى المطلوب فان كان المطلوب تصورا سمي طريقه معرفا و ان كان تصديقا سمي طريقه دليلا * و هو اي الدليل بالمعنى المذكور يشتمل الظني الموصل الى الظن كالغيم الرطب الموصل الى الظن بالمطر و القطعي الموصل الى القطع كالعالم الموصل الى العلم بوجود الصانع و قد يخص الدليل بالقطعي و يسمى الظني امارة و قد يخص الدليل ايضا مع التخصيص الاول بما يكون الاستدلال فيه من المعلول على العلة و يسمى برهانا انّيا و يسمى عكسه و هو ما يستدل فيه من العلة على المعلول تعليلا و برهانا لمّيا و الدليل عند الميزانيين منقسم الى القياس و الاستقراء و التمثيل لان الدليل لا يخلو اما ان يكون على طريق الانتقال من الكلي الى الكلي اوالى الجزئي فيسمى برهانا و قياسا او من الجزئي الى الكلي فيسمى استقراء او من الجزئي الى الجزئي فيسمى تمثيلا هكذا في حواشي السلم * و ذكر المحقق التفتازاني في حاشية العضدي انه قال الآمدي اما الدليل فقد يطلق في اللغة بمعنى الدال و هو الناصب للدليل * و قيل الذاكر له و قد يطلق على ما فيه دلالة و ارشاد و هو المسمى دليلا في عرف الفقهاء سواء اوصل الى علم اوظن و الاصوليون يفرقون فيخصون الدليل بما يوصل الى علم و الامارة بما يوصل الى ظن فحده عند الفقهاء ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري و عند الاصوليين ما يمكن التوصل به الى العلم بمطلوب خبري ثم قال المحقق التفتازاني والاقرب ان اصطلاح الاصول ما ذكره الشارح اي شارح مختصر الاصول و هو عضد الملة و الدين و بعد هذا فنشرع في شرح التعريف للدليل بالمعنى الاول فانه يكفيك فنقول اعتبر امكان التوصل اذ الدليل من حيث هو دليل لا يعتبر فيه التوصل بالفعل فانه لا يخرج عن كونه دليلا بان لاينظر فيه اصلا ولو اعتبر وجود التوصل يخرج عن التعريف ما لم ينظر فيه احد ابدا و الامكان ان اريد به الامكان الخاص يختص التعريف بمذهب الاشعري و ان اريد به الامكان الجامع للوجوب و الفعل فيشتمل التوصل عادة كما هو مذهب اهل السنة و التوصل توليدا كما هو مذهب المعتزلة و التوصل اعدادا كما هو مذهب الحكماء و التوصل لزوما كما هو مذهب الرازي يصح التعريف على جميع المذاهب المذكورة و حيث كان التوصل اعم من ان يكون الى علم او ظن يتناول التعريف القطعي و الظني و المراد بالنظر فيه ما يتناول النظر في نفسه و النظر في احواله و صفاته بان يطلب من احواله ما هو وسط مستلزم للحال المطلوب اثباته للمحكوم عليه و ترتب مقدمتان احدٰهما من الوسط و المحكوم عليه و ثانيتهما من الوسط و الحال المطلوب اثباته

و يحصل منهما المطلوب الخبري كالعالم فانه دليل على وجود الصانع اذا نظر في احواله كالحدوث بان يقال العالم حادث وكل حادث فله صانع و المقدمات المتفرقة و المترتبة الغير الماخوذة مع الترتيب اذا نظر في انفسها بان ترتب ترتيبا صحيحا مستجمعا لشرائط الانتاج يتوصل بها الى المطلوب الخبري وبالجملة فقوله النظر في نفسه يتناول التصورات المتعددة متفرقة او مترتبة لم تؤخذ مع الترتيب و المقدمات متفرقة او مترتبة كذلك و قوله و النظر في احواله يتناول المفرد فقط فعلم من هذا ان الدليل عندهم قسمان مفرد و مركب و هو المقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب و اما المقدمات المأخوذة مع الترتيب فهي خارجة عن تعريف الدليل عندهم و اما عند المنطقيين فهي الدليل لا غير فاقول اذا تناول النظر ما يتناول النظر في نفسه و النظر في احواله فيتناول التعريف التصورات المتعددة متفرقة كانت او مترتبة لم تؤخذ مع الترتيب و المقدمات متفرقة او مترتبة كذلك اما اذا اخذت مع الترتيب فهي خارجة عن التعريف لاستحالة النظرفيها اذا النظرهو الترتيب و كذايتناول المفرد الذي من شانه اذا نظر في احواله يوصل الى المطلوب كالعالم مثلا فانه ايضا يسمى عندهم دليلا رعاية لظاهر ماورد به النصوص فانها ناطقة بكون السموات و الارض وما فيها ادلة وبالجملة لولم يرد العموم فان خص بالنظرفي نفسه خرج المفرد مع انه دليل عندهم وان خص بالنظرفي احواله خرج المعرف مطلقا بهذا القيد اذ لا يقع الترتيب في احواله فيلزم استدراك قيد الخبري فلابد من التعميم فاذا عمم النظر ظهرتناوله للجميع وقيد النظر بالصحيح وهو المشتمل على شرائطه مادة و صورة اذ الفاسد ليس في نفسه سببا للتوصل ولا آلة له و ان كان قد يفضي اليه فذلك افضاء اتفاقي فلو لم يقيد واريد العموم خرجت الدلائل باسرها اذ لا يمكن التوصل بكل نظر فيها و ان اقتصر على الاطلاق لم يكن هناك تنبيه على افتراق الصحيح و الفاسد في ذلك و الحكم بكون الافضاء في الفاسد اتفاقيا انما يصح اذا لم يكن بين الكواذب ارتباط عقلي يصير به بعضها وسيلة الى بعض او يختص بفساد الصورة او بوضع ما ليس بدليل مكانه و تقييد المطلوب بالخبري لاخراج المعرف ولو قيد المطلوب بالتصور يصير تعريفا للمعرف وان جرد عن القيدين يصير حدا للمشترك بينهما اعنى الموصل الى المجهول المسمى بالطريق عندهم • وعند المنطقيين له معنيان ايضا احدهما اعم من الثاني كما ذكر السيد الشريف في حاشية العضدي الاول الموصل الى التصديق قياسا كان او تمثيلا او استقراء و الثاني القياس البرهاني وعلى الاول عرف بانه قولان فصاعدا يكون عنه قول آخر و المراد بالقولين قضيتان معقولتان او ملفوظتان فان الدليل كالقول و القضية يطلق على المعقول و المسموع اشتراكا او حقيقة ومجازا • و قيل اي مركبان • و يخرج بقوله يكون عنه قول آخر قولان فصاعدا من المركبات التقييدية او منها و من التامة كما يخرج قولان من التامة اذا لم يشتركا في حد اوسط و انما قال فصاعدا ليشتمل القياس المركب • وفي توحيد الضمير و تذكيره في عنه تنبيه على ان الهيئة لها مدخل في

ذلك . قيل انما وصف القول بالآخر ليخرج عنه مجموع اية قضيتين اتفقتا فانه يستلزم احدهما وهذا لايصح هٰهنا اذ لا تكون عنه احدهما . و لما اعتبر حصول القول الآخر سواء كان لازما بينا او غير بين او لا يكون لازما يتناول الحد الامارة و غيرها لانه يجمع التمثيل و الاستقراء و القياس البرهاني و الجدلي و الخطابي و الشعري و المغالطي و على الثاني عرف بانه قولان فصاعدا يستلزم لذاته قولا آخر اذ هذا يختص بالقياس البرهاني اذ غير البرهان لا يستلزم لذاته شيئا آخر لانه لا علاقة بين الظن و بين شيئ يستفاد هو منه لانتفائه مع بقاء سببه الذي يوصل منه اليه كالغيم الرطب يكون امارة للمطر ثم يزول ظن المطر بسبب من الاسباب مع بقاء الغيم بحاله فان قيل قد اطبق جمهور المنطقيين على اعتبار قيد الاستلزام في تعريف القياس و جعلوه مع ذلك شاملا للصناعات الخمس اجيب بانهم زادوا قيدا آخر هو تقدير تسليم مقدماته فالاستلزام في الكل انما هو على ذلك التقدير و اما بدونه فلا استلزام الا في البرهان و فساده ظاهر لان التسليم لا مدخل له في الاستلزام فان تحقق اللزوم لايتوقف على تحقق الملزوم و لا اللازم و يجيئ ايضا في لفظ القياس مع بيان فائدة قيد تقدير التسليم هكذا ذكر السيد السند في حاشية العضدي و الظاهر ان هذا التعريف شامل للصناعات الخمس مرادف للقياس و يؤيده ما ذكر الهداد في حاشية الكافية في تقسيم الكلمة الى الاسم و اخويه من ان الدليل و القياس في اصطلاح المنطقيين بمعنًى واحد و هو قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر انتهى نعم قد يطلق الدليل عندهم على معنًى اخص ايضا و هو البرهان كما عرفت و لكن هذا التعريف ليس تعريفا له و ان ذكروه في تعريفه . قيل و في هذا التعريف الثاني بحث و هو ان فيضان النتيجة بطريق العادة عند الاشاعرة ولا استلزام ذاتيا هناك اذ لا مؤثر الا الله سبحانه فان اريد بالاستلزام الذاتي امتناع الانفكاك عنه لذاته عقلا كما هو المتبادر صح التعريف الثاني على راي اصحابه دون الواقع بخلاف الاول فانه صحيح مطلقا اذ لم يذكر فيه الاستلزام الذاتي و ان حمل على الدوام و الامتناع العادي فقد عدل به عن ظاهره انتهى يعني ان هذا التعريف صحيح عند من عرفه به غير صحيح بحسب الواقع و نفس الامر ان اريد بالاستلزام الذاتي ما هو المتبادر منه او معدول به عن ظاهره ان حمل الاستلزام الذاتي على الدوام فلا يخلو عن الاضطراب اقول صحة التعريف يكفي فيها انطباقه على مذهب من يقول به و كونه غير مطابق للواقع لا يضره في صحته كما لا يخفى و لذا قال المولوي عبد الحكيم في حاشية الخيالي ان اريد بالاستلزام الذاتي امتناع الانفكاك عنه لذاته عقلا لا يصح التعريف الا على مذهب الحكماء و المعتزلة و ان اريد به امتناع الانفكاك في الجملة عقليا كان او عاديا يصح على راي الاشاعرة ايضا انتهى لكن بقي هٰهنا شيئ و هو ان الدليل باصطلاح المنطقيين و الحكماء يباين الدليل باصطلاح المتكلمين و الاصوليين فما عرفه به احد الفريقين كيف ينطبق على مذهب الفريق

الآخر • أقول أما وجه تطبيق هذين التعريفين المذكورين للدليل على مذهب المتكلمين و الاصوليين فبان يراد بالقولين القولان الغير المرتبين و يراد بالتكون و الاستلزام ما يكون بالنظر الصحيح في انفسهما فيكون هذان التعريفان تعريفين لاحد قسمي الدليل عندهم و هو المركب و اما وجه تطبيق تعريف الدليل بانه مايمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى آخره فبان يراد بلفظ ما المقدمات المأخوذة مع الترتيب كانه قيل الدليل مقدمات مترتبة يتوصل بها بسبب النظر الصحيح فيها اي بسبب ترتيبها الى المطلوب الخبري هذا ما عندي و عرف الدليل ايضا بما يلزم من العلم به العلم بشيئ آخر و المراد بالعلم التصديق مطلقا او اليقيني بقرينة ان الدليل لا يطلق اصطلاحا الا على الموصل الى التصديق المقابل للمعرف فخرج المعرِف بالنسبة الى المعرَف و الملزوم بالنسبة الى اللازم فان تصور الملزوم يستلزم تصور اللازم لا التصديق به و المراد بلزومه من آخر كونه حاصلا منه بان يكون علة له بطريق جري العادة او التوليد او الاعداد بقرينة كلمة من فانه فرق بين اللازم للشيئ وبين اللازم من الشيئ فتخرج القضية المستلزمة لقضية أخرى كالعلم بالنتيجة فانه يستلزم العلم بالمقدمات المستنتجة منها سواء كانت بديهية او كسبية لكن يرد عليه ما عدا الشكل الاول لعدم اللزوم بين علم المقدمات على هيئة غير الشكل الاول و بين علم النتيجة لا بيِّنا و هو ظاهر ولا غير بين لان معناه خفاء اللزوم و حيث لا لزوم لاخفاء اذ الخفاء انما يتصور بعد وجود اللزوم و اجيب بان تفطن كيفية الاندراج شرط الانتاج في كل شكل فالمراد ما يلزم من العلم به بعد تفطن كيفية الاندراج ولا شك في تحقق اللزوم في جميع الاشكال و يمكن ان يقال اطلاق الدليل على الاشكال الباقية باعتبار اشتمالها على ما هو دليل حقيقة و هو الشكل الاول و ايضا يرد عليه المقدمات التي تحدس منها النتيجة و هي بعينها و اردة على تعريفه السابق وهو قولان فصاعدا يستلزم عنه قول آخر اللهم الا ان يراد بالاستلزام و اللزوم ما يكون بطريق النظر بقرينة ان التعريف للدليل فحينئذ لا انتقاض لفقدان النظر لانه عبارة عن الحركتين و الحركة الثانية مفقودة في الحدس ثم هذا التعريف اوفق باصطلاح المنطقيين سواء اريد بالعلم التصديق مطلقا او اليقيني لان لزوم العلم بشيئ آخر من غير ان يتوقف على امر انما هو في المقدمات مع الترتيب دون المفرد و المقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب و يمكن تطبيقه على مذهب المتكلمين و الاصوليين ايضا بان يقال المراد باللزوم اللزوم بشرط النظر و الدليل المفرد بشرط النظر في احواله يستلزم المطلوب الخبري فان العلم بالعالَم من حيث الحدوث بان يتوسط بين طرفي المطلوب فيقال العالم حادث وكل حادث فله صانع يستلزم العلم بان العالم له صانع هذا خلاصة ما في الخيالي و حاشيته للمولوي عبد الحكيم • تنبيه • قد علم مما سبق ان الدليل عند الاصوليين و المتكلمين سواء اخذ بحيث يعم القطعي و الظني او بحيث يخص بالقطعي او بحيث يخص بالبرهان الاني ينقسم الى قسمين المقدمات متفرقة او مترتبة لم توخذ مع الترتيب و المفردات و ان الدليل عند المنطقيين سواء اخذ بحيث يعم القياس و غيره

او بحيث يختص بالقياس او بحيث يختص بالقياس البرهاني هو القضيتان مع هيئة الترتيب العارضة لهما لاغير فالمعنيان المصطلحان متباثنان صدقا و من زعم تساويهما في الوجود بشرط النظر في المعنى الاصولي لزمه القول بوجوده اي بوجود المعنى الاصولي في الكواذب ◦ والحاصل ان الدليل عند الاصوليين على اثبات الصانع العالم مثلا و كذا قولنا العالم حادث و قولنا و كل حادث فله صانع وعند المنطقيين مجموع قولنا العالم حادث و كل حادث فله صانع هكذا ذكر السيد السند في حاشية العضدي ◦ اعلم انه ذكر في بعض شروح هداية النحو في الخطبة الدليل في اللغة الهادي و المرشد و في الاصطلاح هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيئ آخر وعند الفلاسفة عبارة عن مجموع الاقوال التي يؤدي تصديقها الى تصديق قول و راء تلك المجموع و عند الاصوليين عبارة عما يستدل بوقوعه و بشيئ آخر من حالاته على وقوع غيره و على شيئ من اوصافه على ما صرحوا في موضعه و عند المتكلمين هو الذي يمكن ا لتوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبري و عند المنطقيين قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولا آخر و هو قياس و استقراء و تمثيل و يرادفه الحجة انتهى اقول و فيما ذكره نظر فان قوله وفي الاصطلاح ان اراد به اصطلاح النحاة بقرينة ان الكتاب في علم النحو فلا نسلم ان للنحاة اصطلاحا منفردا في هذا اللفظ مع انك قد عرفت ان مرجع ذلك التعريف اما الى اصطلاح اهل الميزان او الى اصطلاح المتكلمين او اهل الاصول و ان اراد به اصطلاح العلماء بمعنى انهم جميعا يعرفون بهذا التعريف و ان اختلف وجهه فلا يفيد كثير فائدة و ايضا لا خفاء في ان محصل التعريف المنقول عن الفلاسفة هو ان الدليل بمعنى الموصل الى التصديق قياسا كان او غيره وقد عرفت ان هذا المعنى من مصطلحات اهل الميزان فلا يعرف للفلاسفة اصطلاحا منفردا بل الظاهر انهم يوافقون في هذا لا هل الميزان ◦ و ايضا محصل التعريف المنقول عن الاصوليين هو ان الدليل ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري وقد عرفت انه لا فرق في الاصطلاح بينهم و بين المتكلمين لا في هذا التعريف الاعم ولا في التعريف الاخص الذي نسبه ذلك الشارح الى المتكلمين فالتعويل على ما ذكرناه سابقا * **التقسيم** * قال المتكلمون الدليل اما عقلي بجميع مقدماته قريبة او بعيدة او نقلي بجميعها او مركب منهما والاول هو الدليل العقلي المخصوص الذي لايتوقف على السمع اصلا و الثاني النقلي المحض وهذا لا يتصور اذ صدق المخبر لابد منه حتى يفيد العلم و انه لا يثبت الا بالعقل والثالث اي المركب منهما هو الذي يسميه معاشر المتكلمين بالنقلي لتوقفه على النقل في الجملة فانحصر الدليل في قسمين العقلي المحض والمركب من العقلي و النقلي هذا هو التحقيق ولا يخفى ان هذا التقسيم اذا اريد بالدليل المقدمات المترتبة فلا غبار عليه لكن لا يمكن تطبيقه على مذهب المتكلمين اما اذا اريد به مأخذها كالعالم للصانع و كالكتاب و السنة و الاجماع للاحكام فلا معنى له فطريق القسمة ان استلزامه للمطلوب ان كان بحكم العقل فعقلي و الا فنقلي كذا في شرح المقاصد ووقع

في عبارة بعضهم تثليث القسمة بطور صحيح فقيل مقدمات الدليل القريبة قد تكون عقلية محضة كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث و قد تكون نقلية محضة كقولنا تارك المامور به عاص بقوله تعالى افعصيت امري و كل عاص يستحق النار لقوله تعالى و من يعص الله و رسوله فان له نار جهنم و قد يكون بعضها مأخوذا من النقل و بعضها مأخوذا من العقل لا من النقل فيشتمل المأخوذة من الحس كقولنا هذا تارك المامور به وكل تارك المامور به عاص فان المقدمة الاولى يحكم بها العقل و لو بواسطة الحس و لا يتوقف على النقل فلا باس ان يسمى هذا القسم الاخير بالمركب ثم المطالب التي تطلب بالدليل ثلثة اقسام احدها ما يمكن عند العقل اى لا يمتنع عقلا اثباته و لا نفيه نحو جلوس الغراب الآن على المنارة فهذا المطلب لا يمكن اثباته الا بالنقل لانه لما كان غائبا عن العقل و الحس معا استحال العلم بوجوده او بعدمه الا من قول الصادق و من هذا القبيل تفاصيل احوال المعاد و ثانيها ما يتوقف عليه النقل مثل وجود الصانع تعالى و نبوة محمد صلى الله عليه آله و سلم فهذا المطلب لا يثبت الا بالعقل لانه لو ثبت بالنقل لزم الدور لان كلواحد منهما يتوقف على الآخر و ثالثها ما عدا هما كالحدوث اذ يمكن اثبات الصانع بدونه بان يستدل على وجوده بامكان العالم ثم يثبت كونه عالما مرسلا للرسل ثم يثبت باخبار الرسل حدوث العالم و هذا المطلب يمكن اثباته بالعقل و كذا بالنقل ثم اعلم انهم اختلفوا في افادة النقلية اليقين • فقيل لا يفيد و هو مذهب المعتزلة و جمهور الاشاعرة • و قيل قد يفيد بقرائن مشاهدة من المنقول عنه او متواترة تدل على انتفاء الاحتمالات و هو الحق و تفصيله في شرح المواقف •

الاستدلال فى اللغة طلب الدليل و في عرف الاصوليين يطلق على اقامة الدليل مطلقا من نص او اجماع او غيرهما و على نوع خاص منه ايضا فقيل هو ما ليس بنص و لا اجماع ولا قياس ولا يتوهم ان هذا التعريف بالمساوي فى الجلاء و الخفاء بسبب كونه تعريف بعض انواع منه ببعض بل ذلك تعريف للمجهول بالمعلوم بسبب سبق العلم بالانواع المذكورة فى التعريف اذ قد علم تعريف كل من النص و الاجماع و القياس في موضعه • و قيل مكان قولنا و لا قياس و لا قياس علته فيدخل فى الحد القياس بنفي الفارق المسمى بتنقيح المناط و بالقياس في معنى الاصل و كذا يدخل قياس التلازم المسمى بقياس الدلالة لان نفي الاخص لا يوجب نفي الاعم فالتعريف المأخوذ به هو الاول اى نفي الاعم لانه اخص هكذا فى العضدي و حاشيته للمحقق التفتازاني و بالجملة فالاستدلال في عرفهم يطلق على اقامة الدليل مطلقا و على اقامة دليل خاص فقيل هو ما ليس بنص ولا اجماع و لا قياس و هو المأخوذ به وقيل هو ما ليس بنص و لا اجماع و لا قياس علته • ثم فى العضدي و حاشيته المذكورة ما حاصله ان الفقهاء كثيرا ما يقولون وجد السبب فيوجد الحكم او وجد المانع او فقد الشرط فيعدم الحكم • فقيل هذا ليس بدليل انما هو دعوى دليل فهو بمثابة قوله وجد دليل الحكم فيوجد الحكم و لا يكون دليلا ما لم يعين

وانما الدليل ما يستلزم الحكم وهو وجود السبب الخاص اووجود المانع او عدم الشرط المخصوص • و قيل هو دليل اذ لا معنى للدليل الا ما يلزم من العلم به العلم بالمدلول و قولنا وجد السبب فوجد الحكم و نحوه بحيث يلزم من العلم به العلم بالمدلول غاية ما في الباب ان احدى مقدمتيه وهو انه وجد السبب يفتقر الى بيان و القائلون بانه دليل اختلفوا فقيل هو استدلال مطلقا لانه غير النص و الجماع و القياس • و قيل هواستدلال ان ثبت وجود السبب او المانع او فقد الشرط بغيرهذه الثلثة والا فهو من قبيل ما ثبت به وليس باستدلال بل نص ان ثبت به و اجماع ان ثبت به و قياس ان ثبت به وهذا هو المختار لان حقيقة هذا الدليل هو ان هذا حكم وجد سببه و كل حكم وجد سببه فهو موجود و الكبرى بينة فيكون مثبت الحكم هو ما ثبت به الصغرى فان كان غير النص و الاجماع و القياس كان مثبت الحكم غيرها فيكون استدلالا و ان كان احدها كان هو مثبت الحكم فلم يكن استدلالا • اعلم انه اختلف في انواع الاستدلال و المختار انه ثلثة الاول التلازم بين الحكمين من غير تعيين علة و الا كان قياسا و حاصله الا قيسة الاستثنائية و الثاني استصحاب الحال و الثالث شرع من قبلنا • و قالت الحنفية والاستحسان ايضا • وقالت المالكية والمصالح المرسلة ايضا • و قال قوم انتفاء الحكم لانتفاء مدركه • و نفى قوم شرع من قبلنا • و قوم الاستصحاب • و قال الآمدي منها قولهم وجد السبب او المانع او فقد الشرط و منها انتفاء الحكم لانتفاء مدركه و منها الدليل المؤلف من اقوال يلزم من تسليمها لذاتها قول آخر ثم قسمه الى الاقتراني و الاستثنائي و ذكر الاشكال الاربعة وشروطها و ضروبها و الاستثنائي بقسميه و المنفصل باقسامه الثلثة ثم قال و منها استصحاب الحال انتهى • ثم اعلم انه قد عرف الاستدلال في شرح العقائد بالنظر في الدليل سواء كان استدلالا من العلة على المعلول اومن المعلول على العلة وقد يخص الاول باسم التعليل و الثاني باسم الاستدلال • و قال المولوي عصام الدين في حاشية شرح العقائد و الاولى ان يفسر باقامة الدليل ليشتمل ما يتعلق بالدليل بمعنى قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولا آخر فانه ليس الاستدلال به النظر في الدليل انتهى و بالجملة فتعريفه بالنظر في الدليل يختص بمذهب الاصوليين و المتكلمين و تعريفه باقامة الدليل يشتمل مذهب المنطقيين ايضا وفي كشف البزودي الاستدلال هو انتقال الذهن من الاثر الى المؤثر وقيل بالعكس • و قيل مطلقا و بهذا المعنى قيل الاستدلال بعبارة النص واشارة النص و دلالة النص واقتضاء النص انتهى اذ النص علة و مؤثر و اثره و معلوله الحكم كما لا يخفى و بالنظر الى المعنى الاول وقع في الرشيدية ان المدعي ان شرع في الدليل الاني يسمى مستدلا انتهى اذا الدليل الاني هو الذي يكون الاستدلال فيه من المعلول على العلة كما عرفت و التعليل الانتقال من المؤثر الى الاثر و يسمى ذلك الدليل دليلا لميّا و قد يطلق المستدل على المعلل وهو الشارع في الدليل اللميّ و قد يطلق المعلل على المستدل كما ستعرف في لفظ الدعوى •

الدلال بالفتح و التخفيف ناز و كرشمه وحسن و در اصطلاح سالكان اضطراب و قلق را گويند كه در جلوۀ محبوب از غايت عشق و ذوق باطن بسالك ميرسد كذا في كشف اللغات *

الدمل بالضم و فتح الميم المشددة و هو بثر كبيرد موي صنوبري الشكل احمر اللون مؤلم في الابتداء الدمامل و الدماميل الجمع كذا في بحرالجواهر و في الموجز هو من اجناس الخراج *

الدوالي بالفتح و بالواو هو اتساع عروق الساق و القدم لكثرة ما ينزل اليها من الدم السوداوي او الدم الغليظ او البلغم اللزج و قد يكون في الصفن و يقال له دوالي الصفن و هي عروق خضر تمنع الحركة كذا في بحر الجواهر و الفرق بينه و بين داء الفيل قد مر في فصل الالف *

فصل الميم * الدرهم بالكسر و سكون الراء المهملة و فتح الهاء و جاء كسر الهاء ايضا و ربما قالوا درهام و هو لغة اسم لمضروب مدور من الفضة و المشهور ان تدويره في خلافة الفاروق رضي الله عنه و كان قبله على شبه النواة بلا نقش ثم نقش في زمان ابن الزبير على طرف بكلمة من الله و على آخر بالبركة ثم غير الحجاج فنقش بسورة الاخلاص * و قيل باسمه * و قيل غير ذلك * و اختلف في وزنه على عهده صلى الله عليه و سلم انه وزن عشرة او تسعة او ستة او خمسة اى كل عشرة دراهم خمسة مثاقيل و هو الاصح ثم انتقل على عهد عمر رضي الله تعالى عنه الى وزن سبعة اي كل عشرة منها سبعة مثاقيل فكل درهم سبعة اعشار مثقال اي نصف مثقال و خُمس مثقال فالدرهم الواحد على وزن سبعة اربعة عشر قيراطا هي سبعون شعيرة و على هذا فالمثقال مأية شعيرة و هذا الوزن هو المعتبر في الزكوة كذا في جامع الرموز في كتاب الزكوة و فيه في كتاب الطهارة في فصل تطهير الانجاس الدرهم ههنا اى في تطهير النجاسات غير الدرهم في الزكوة فان المراد منه ههنا مثقال في النجس الكثيف اى ما له جرم و قدر عرض مقعر الكف * و قيل قدر الكف في النجس الرقيق اى ما لاجرم له و فسر محمد رح قدر الدرهم في النوادر بما يكون قدر عرض الكف و في كتاب الصلوة بالمثقال فوفّق الفقيه ابو جعفر بان المراد بالعرض تقدير ما لاجرم له و بالمثقال ما له جرم و اختاره عامة المشائخ و هو الصحيح لكن في البيع الفاسد من النهاية لو صلى و معه شعر الخنزير و هو زائد على قدر الدرهم وزنا عند بعضهم و بسطا عند آخرين لم تجز عند ابي يوسف خلافا لمحمد و في فتاوى الدينار قال الامام خواهر زاده الخمر تمنع الصلوة و ان قلت بخلاف سائر النجاسات هذا و في الكرماني الدرهم المقدر به اكبر من النقد الموجود في ايدى الناس في كل زمان لان هذا اوسع و ايسر فتختلف دراهم النجاسة باختلاف اعتبار اهل الزمان انتهى كلام جامع الرموز و بالجملة الدرهم في اللغة اسم لمضروب مدور من الفضة و في الشرع يطلق على وزن ذلك المضروب في الزكوة و على وزن او سطح في باب النجاسة على قياس الدينار فانه يطلق لغة على المضروب و شرعا على وزن ذلك المضروب و قد سبق ما يتعلق بهذا

في لفظ المثقال و الاطباء يطلقونه على الوزن ايضا كما في بحر الجواهر من ان الدرهم نصف مثقال وخمسه وقيل ست دوانق انتهى و الاخير اصطلاح المحاسبين ايضا كما عرفت في لفظ المثقال * و في المنتخب درهم شرعي را درهم بغلي نيز گويند زيراكه راس البغل نام ضرابى از عجم است كه آنرا سكه زد وقدرآن درم درپهنا بقدرميان كف دست مي باشد *

الدرخمي عند الاطباء هو مثقال واحد و عند البعض درهم * قال ابن هبل هو درهم و نصف * و قد اورد الاستاذ ابو الفرج بن هند في مفتاح الطب ان الدرهم يشبه ان يكون معربا عن الدرخمي و قد اورد فيه ايضا ان ما يحمله ثلثة اصابع فهو درخميان و ان ما يحمله الكف فهو ست درخميات كذا في بحر الجواهر *

الادغام بالغين المعجمة هو فى اللغة ادخال الشيئ فى الشيئ و هو اما مصدر من باب الافعال كما ذهب اليه الكوفيون واما مصدر من باب الافتعال على انه بتشديد الدال كما ذهب اليه البصريون و بالجملة بتخفيف الدال من عبارات الكوفيين و بتشديدها من عبارات البصريين كما في شرح اللباب في بحث العَلَم وفي اصطلاح الصرفيين و القراء و هو الباث الحرف في مخرجه مقدار الباث الحرفين في مخرجهما كذا نقل عن جار الله ونقض بمدة مدبها مقدار الحرفين كالسماء و ايضا المقصود من الادغام التخفيف و رفع الثقل فلو كان هو عبارة عن الالباث المذكور لعاد الى موضوعه بالنقض و لذا قيل ان الحرف المشدد زمانه اقصر من زمان الحرف الواحد فالاولى في تعريفه ما قيل من انه عبارة عن ادراج الحرف الاول فى الثاني و الحرف الاول يسمى مدغما و الثاني مدغما فيه هكذا في شرح مراح الارواح وضد الادغام الاظهار * **التقسيم** * الادغام ينقسم الى كبير و صغير فالكبير هو ما كان فيه المدغم و المدغم فيه متحركين سواء كانا مثلين او جنسين او متقاربين سمي به لانه يسكن الاول ويدغم فى الثاني فيحصل فيه عملان فصار كبيرا * و قيل سمي به لكثرة وقوعه اذ الحركة اكثر من السكون * و قيل لما فيه من الصعوبة والصغير هو ما كان فيه المدغم ساكنا فيدغم فى الثاني فيحصل فيه عمل واحد و لذا سمي به كذا فى الاتقان و شرح الشاطبي *

الدوام بالفتح و بالوا وعند المنطقيين هو ثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه في جميع الازمنة يعني عدم انفكاك شيئ عن شيئ و الضرورة امتناع انفكاك شيئ عن شيئ فالدوام اعم من الضرورة و هو ثلثة اقسام الاول الدوام الازلي و هو ان يكون المحمول ثابتا للموضوع او مسلوبا عنه ازلا و ابدا كقولنا كل فلك متحرك بالدوام الازلي و الثاني الدوام الذاتي و هو ان يكون المحمول ثابتا للموضوع او مسلوبا عنه مادام ذات الموضوع موجودة مطلقا كقولنا كل زنجي اسود دائما او مقيدا بنفي الضرورة الازلية او الذاتية او الوصفية او بنفي الدوام الازلي و الثالث الدوام الوصفي و هو ان يكون الثبوت او السلب مادام ذات الموضوع

موصوفا بالوصف العنواني اما مطلقا كقولنا كل امي فهو غير كاتب مادام اميا و اما مقيدا بنفي الضرورة الازلية او الذاتية او الوصفية او بنفي الدوام الذاتي او الازلي • و نسبة بعضها الى بعض و الى الضرورات لا تخفى لمن احاط بماسنذكره في لفظ الضرورة ان شاء الله تعالى و اللادوام اما لادوام الفعل و هو الوجودي اللادائم كقولنا كل انسان متنفس بالفعل لا دائما و لا شيئ منه بمتنفس بالفعل لا دائما و معناه مطلقة عامة مخالفة للاصل في الكيف اي الايجاب و السلب لان الايجاب اذا لم يكن دائما يكون السلب بالفعل و السلب اذا لم يكن دائما يكون الايجاب بالفعل و اما لا دوام الضرورة و هو الوجودي اللاضروري كقولنا كل انسان ضاحك بالفعل لا بالضرورة و لا شيئ منه بضاحك بالفعل لا بالضرورة و مفهومه ممكنة عامة مخالفة للاصل في الكيف فان الايجاب اذا لم يكن ضروريا فهناك سلب ضرورة الايجاب و هو الامكان العام السالب و السلب اذا لم يكن ضروريا فهو سلب ضرورة السلب و هو الامكان العام الموجب كذا في شرح المطالع في بحث الموجهات •

الدائمة المطلقة عند المنطقيين هي قضية موجهة بسيطة حكم فيها بدوام ثبوت المحمول للموضوع او بدوام سلبه عنه ما دام ذات الموضوع موجودة خارجا او ذهنا كقولنا كل رومي ابيض دائما ولا شيئ منه باسود دائما سميت دائمة لاشتمالها على الدوام و مطلقة لعدم تقييد الدوام فيها بوصف او غيره •

فصل النون * الدخان

فصل النون * الدخان بالضم و فتح الخاء المعجمة في عرف العامة هو الجسم الاسود المرتفع مما احترق بالنار و في اصطلاح الحكماء اعم من هذا و هو كل جسم مركب من الاجزاء الارضية و النارية سواء كان اسود او غير اسود و جمعه الادخنة و الدواخن و قد سبق في لفظ البخار ايضا في فصل الراء من باب الباء الموحدة •

الدهني عند الاطباء دواء في جوهره دهن كاللبوب كذا في الموجز في فن الادوية •

الدهان بالكسر پوست سرخ و در اصطلاح سالكان عبارتست از سرخيي كه ادراك هيچ مدركى بدو نرسد كذا في كشف اللغات •

الدين بالفتح و سكون المثناة التحتانية شرعا مال واجب في الذمة بالعقد او الاستهلاك او الاستقراض و يجيئ في لفظ القرض في فصل الضاد المعجمة من باب القاف و يطلق ايضا على المثلي و يقابله العين و بهذا المعنى وقع في تعريف الاجارة كما مر • و الدين حقيقة وصف في الذمة عبارة عن شغل الذمة بمال وجب بسبب من الاسباب و يطلق على المال الواجب في الذمة مجازا لانه يؤل الى المال في المآل ثم الدين باعتبار السقوط و عدمه على قسمين الاول الدين الصحيح و هو الدين الثابت بحيث لا يسقط الا بالاداء او الابراء كدين القرض و دين المهر و دين الاستهلاك و امثالها و الثاني الغير الصحيح و هو ما يسقط بغير الاداء و الابراء بسبب آخر مطلقا مثل دين بدل الكتابة فانه يسقط

بتعجيز العبد المكاتب نفسه ثم الدين مطلقا ينقسم باعتبار وجوب الاداء و عدمه على قسمين الاول الحال وهو ما يجب اداءه عند طلب الدائن و يقال له الدين المعجل ايضا و الثاني المؤجل و هو ما لايجب اداءه قبل حلول الاجل لكن لو ادى قبله يصح و يسقط عن ذمته هكذا في كتب الفقه • و عند المحاسبين هو العدد المنفي و قد مر في لفظ المثبت في فصل التاء من باب الثاء المثلثة •

الدين بالكسر و السكون في اللغة يطلق على العادة و السيرة و الحساب و القهر و القضاء و الحكم و الطاعة و الحال و الجزاء و منه مالك يوم الدين وكما تدين تدان و السياسة و الراي و دَانَ عصى و اطاع و ذلّ و عزّ فهو من الاضداد كذا في فتح المبين شرح الاربعين للنووي و في الشرع يطلق على الشرع • و يقال الدين هو وضع الهي سائق لذوي العقول باختيارهم اياه الى الصلاح في الحال و الفلاح في المآل و هذا يشتمل العقائد و الاعمال و يطلق على كل ملة كل نبي و قد يخص بالاسلام كما قال الله تعالى ان الدين عند الله الاسلام كذا في البيضاوي و حواشيه و يجيء في فصل العين من باب الشين المعجمة و يضاف الى الله تعالى لصدوره عنه و الى النبي صلى الله عليه و سلم لظهوره منه و الى الامة لتدينهم و انقيادهم و يجيء ما يتعلق بذلك في لفظ الملة في فصل اللام من باب الميم و في لفظ الشرع •

الديانه بالكسر في اللغة راستي و دين داري كما في الصراح و عند الفقهاء هي و التنزه و ما بينه و بين الله تعالى الفاظ مترادفة كالقضاء و الحكم و الشرع • في جامع الرموز في كتاب الطلاق في فصل شرط صحة الطلاق ان علق الزوج طلقة واحدة بولادة ذكر وطلقتين بولادة انثى فولدتهما ولم يدر الاول طلقت الزوجة واحدة قضاء و ثنتين تنزها اى ديانة يعني فيما بينه وبين الله تعالى كما ذكره المصنف وغيره و فيه اشارة الى ان الثلثة عندهم بمعنى كالقضاء و الحكم و الشرع و الى ان قوله تنزها كقوله قضاء منصوب على الظرف اى في قضاء و نظر القاضي و تصديقه و في التنزه و نظر المفتي و تصديقه كما في علاقة المجاز من الكشف و غيره انتهى كلامه • اعلم ان القاضي يجب عليه الحكم بظاهر حال المكلف ويلزم بما يثبت عنده بالاقرار او الشهادة و لا يلتفت الى خلاف الظاهر من القرائن او اظهار المكلف فحكمه الزام و حتم بحيث يجب على المحكوم امتثاله و لا يعذر على امتناعه بل يعزر عليه فانكان حكمه مطابقا للواقع يؤاخذ المحكوم بتركه في الدنيا والآخرة و انكان مخالفا له فيؤاخذ في الدنيا اجماعا و في الآخرة ايضا عند الامام الاعظم ولهذا يسمى حكم القاضي قضاء بخلاف المفتي فانه انما يحكم على حسب اظهار المكلف سواء كان موافقا للظاهر او مخالفاله و يختار ما هوا لاحوط في حقه تنزها و تورعا و يفوض امره الى الله تعالى فانكان صادقا في اظهاره يجازى على حسب اخباره و انكان كاذبا لا ينفعه حكم المفتي و لهذا يسمى حكم المفتي ديانة و فيما بينه وبين الله تعالى هكذا في التلويح وحاشيته •

فصل الواو

الدعاء بالضم و فتح العين و بالمد في عرف العلماء كلام انشائي دال على الطلب

مع خضوع ويسمى سؤالا ايضا صرح بذلك في شرح المطالع فما في العضدي من انه طلب الفعل مع التسفل و الخضوع فقد اراد بالطلب الكلام الدال عليه و قد جاء اطلاق الطلب على الكلام ايضا كما ستعرف في محله و على هذا يحمل ما وقع في الاطول من ان الدعاء طلب الفعل مع مزيد تضرع ليخرج الالتماس العرفي انتهى ٠

الدعوة هي بالفتح لغة في الطعام و بالكسر في النسب و قيل على العكس و هي عند الفقهاء قسمان عامة و خاصة فالدعوة العامة هي ما لا يتخذ لاجل شخص ٠ و قيل انها كالعروس و الختان ٠ و قيل ما زاد على عشرة و الخاصة ضد ما مر من التفصيل كذا في جامع الرموز و البرجندي في كتاب القضاء ٠ و قيل الخاصة ما لو علم المضيف اولا ان المدعو الفلاني لا يجيئ لم يتخذ تلك الدعوة و العامة خلافها كذا في الهداية ٠

الدعوى في اللغة قول يقصد به الانسان ايجاب حقه على غيره و الاقرار عكسه يعني اخبار حق الغير على نفسه و الشهادة اخبار حق الغير على الغير و عند الفقهاء هي اخبار عند القاضي او الحكم بحق له اى للمخبر على غيره بحضوره اي بحضور ذلك الغير فلو لم يكن هذا الاخبار عند القاضي او الحكم او لم يكن بحضور ذلك الغير لا يسمى دعوى و الوصي و الولي و الوكيل نائبون عن الاصيل فيمكن ان يضاف الحق الى هولاء فلا ينتقض الحد بدعوى هولاء و المخبر بالكسر يسمى مدعيا و ذلك الغير يسمى مدعى عليه ٠ و بعضهم عرفهما بالحكم فقال المدعي من لا يجبر على المخاصمة اى لا يُكره على طلب الحق لو تركها و المدعى عليه من يجبر على هذه الخصومة و الجواب عنها فلا يشكل بوصي اليتيم فانه مدعى عليه معنًى فيما اذا اجبره القاضي على الخصومة لليتيم و هذا معنى ما قيل من ان المدعي من اذا ترك تُرِكَ و المدعى عليه من يجبر اذا ترك ٠ و قيل المدعي من يشتمل كلامه على الاثبات و لا يصير خصما بالتكلم بالنفي و المدعى عليه من يشتمل كلامه على النفي فاذا قال الخارج لذى اليد هذا الشيئ ليس لك لا يكون خصما ما لم يقل هو لي و اذا قال ذو اليد ليس هذا لك كان خصما ٠ و قيل المدعي من لا يستحق الا بحجة كالخارج و المدعى عليه من يكون مستحقا بقوله من غير حجة فان ذا اليد اذا قال هو لي كان مستحقا له ما لم يثبت الغير استحقاقه ٠ و قيل المدعي من يلتمس غير الظاهر و المدعى عليه من يتمسك بالظاهر فاذا ادعى دينا على آخر فانه يلتمس امرا غير ظاهر عارضا و المدعى عليه اذا انكر كان متمسكا بالاصل و هو براءة ذمته ٠ و قيل المدعى عليه هو المنكر هكذا يستفاد من جامع الرموز و البرجندي و غيرهما و هذا يوافق الحديث المشهور اعني البينة على المدعي و اليمين على من انكر و الفرق بين المدعي و المدعى عليه من اهمّ مسائل كتاب الدعوي و ربما يصعب الفرق بين المدعي و المنكر لانه قد يكون شخص مدعيا في الظاهر و منكرا في الواقع كما اذا قال المودع للمالك رددت الوديعة فانه و انكار

في الظاهر مدعيا للرد لكنه منكر للضمان حقيقة كذا في الهداية و غيرها * و عند اهل المناظرة قضية تشتمل على الحكم المقصود اثباته بالدليل اواظهاره بالتنبيه و القاصد و المتصدي لذلك اى لاثبات الحكم او لاظهاره يسمى مدعيا فبقيد المقصود خرج قول الناقض بالنقض الاجمالي و المعارض فانه لا يسمى بدعوى لانهما ليسا مدعيين في عرفهم لانهما لم يتصديا لاثبات الحكم اولاظهاره من حيث انه اثبات او اظهار بل من حيث انه نفي لاثبات الحكم او اظهاره تصدى به المدعي و من حيث انه معارضة لدليله و انما لم يقل المقصود اثباته بالدليل او التنبيه كما قيل من ان المدعي من نصب نفسه لاثبات الحكم بالدليل او التنبيه لئلا يرد ان التنبيه لا يفيد الاثبات * ثم المدعي ان شرع في الدليل اللمي يسمى معللا بالكسر و ان شرع في الدليل الاني يسمى مستدلا و قد يستعمل كل منهما مقام الآخر بمعنى المتمسك بالدليل مطلقا * اعلم ان الدعوى من حيث انه يرد عليه او على دليله السوال او البحث يسمى مسئلة و مبحثا و من حيث انه يستفاد من الدليل نتيجة و من حيث انه يقام عليه دليل مدعًى و من حيث انه يحتمل الصدق و الكذب يسمى قضية و خبرا و من حيث انه اخبار عن الواقع حكاية و من حيث انه قد يكون كليا قاعدة و قانونا هكذا يستفاد من الرشيدية و غيره *

الدنيا بالضم و سكون النون في اللغة عبارة عن هذا العالم كما في الصراح و في فتح المبين شرح الاربعين للنووي اعلم ان العلماء فسروا الدنيا بانها ماحواه الليل و النهار و اظلته السماء و اقلته الارض و اختلفوا في المزهود فيه منها فقيل الدينار و الدرهم * و قيل المطعم و المشرب و الملبس و المسكن * و قيل غير ذلك ايضا و ستعرف في لفظ الزهد في فصل الدال من باب الزاء المعجمة * و قال اهل السلوك الدنيا ما شغلك عن الله تعالى و قال عليه السلام الدنيا دار من لا دار له و مال من لا مال له و لها يجمع من لاعقل له * و في الصحائف في الصحيفة التاسعة عشر الدنيا عبارة عن حظوظ النفس لا عن الدراهم و الدنانير يعني بهرچه نفس تو متلذذ گردد آن دنياي تو باشد و هرچه بعد از مرگ است آخرت گويند كل مالك فيه حظ قبل الموت فهو دنياك الا ما يبقى معك بعد الموت *

العلم الادنى هو العلم الطبيعي و قد مر في المقدمة *

الدوي بالفتح و كسر الواو و تشديد المثناة التحتانية قال السيد الشريف هو الصوت الذي لا يفهم منه شيئ من الذباب و النحل و عند الاطباء هو صوت يسمعه الانسان لا من خارج و الفرق بينه و بين الطنين ان الطنين و ان كان في عرفهم يطلق على صوت يسمعه الانسان لا من خارج الا ان صوت الطنين احدّ وادق و صوت الدوي الين و اعظم كذا في بحر الجواهر * و قال الاقسرائي هما يستعملان بمعنًى واحد عند الاطباء و هو صوت لا يزال يسمعه الانسان من غير شيئ من خارج *

الدواء بالحركات الثلث و الفتح اشهر و بالمد في اللغة درمان و الجمع الادوية و عرفه الاطباء

بما يؤثر في البدن اثراً ما بكيفية اي بسبب كيفية و هي احتراز عما يؤثر فيه بمادته او بصورته النوعية فان كلا منهما خارج عن حكم الدواء المطلق و يدخل فيه الدواء المطلق و الدواء السمي و كذا الدواء الغذائي و الغذاء الدوائي لان كلا منهما دواء من وجه و غذاء من وجه و كذا الدواء الذي له خاصية و نحوها على ما يجيئ في لفظ الغذاء في فصل الياء من باب الغين المعجمة و يخرج منه الدواء المعتدل اذ لا اثر له اصلا و لا ضير في خروجه اذ لا يقال له دواء الا مجازا ولذا لا يقال الا مقيدا بانه معتدل و هذا كما يقال للحجر المعمول على شكل السفينة انه سفينة حجر و لا يقال انه سفينة مطلقا و اذا اطلق الاطباء الدواء ارادوا به المستفرغ هكذا يستفاد من شرح القانونچه و بحرالجواهر * و في كليات ابى البقاء الداء و هو ما يكون في الجوف والكبد والرئة و القلب و الامعاء و الكلية و المرض هو ما يكون في سائر الابدان و الدواء اسم لما يستعمل لقصد ازالة المرض او الالم اولاجل حفظ الصحة ليبقى على الصحة بخلاف الغذاء فانه اسم لما يستعمل لقصد تربية البدن و ابقائه ليتحصل بدل ما يتحلل بسبب الحرارة الغريزية او بسبب عروض العوارض * **التقسيم** * الدواء اما مفرد و هو الدواء الواحد و اما مركب و هو ما يكون مركبا من دوائين او اكثر و من الادوية ما هو مركب القوى و هو الذي له المزاج الثاني لتركبه من ذوات الامزجة و تركيب ما له مزاج ثان قسمان طبيعي كاللبن و صناعي كالترياق و يجيئ في لفظ المزاج في فصل الجيم من باب الميم * **فائدة** * قالوا للادوية اربع درجات اما الدرجة الاولى فهي ان يكون فعل الدواء فعلا غير محسوس اى بالاحساس الظاهر فهو احتراز عن باقي الدرجات و الدواء المعتدل غير داخل في مطلق الدواء فلا حاجة الى الاحتراز عنه ولو سلم دخوله مجازا فخرج بقولنا الظاهر لانه لا يحس بتاثيره اصلا و ان تكثر مقداره و تعدد استعماله بخلاف الدواء الذي هو في الدرجة الاولى فانه يسخن و يبرد مثلا تسخينا و تبريدا لا يحس به احساسا ظاهرا لكن ان تكرر التناول او يكثر مقدار المتناول فيحس به احساسا ظاهرا و اما الدرجة الثانية فهي ان يكون الفعل فيه اقوى من ذلك بان يكون تأثيره محسوسا لكن لا يبلغ ذلك الفعل الى ان يضر بالافعال ضررا بينا الا ان يتكثر او يتكرر و اما الدرجة الثالثة فهي ان يكون الفعل فيه موجبا بالذات اضرارا بينا لكن لا يبلغ الى ان يفسده و يهلكه الا ان يتكثر او يتكرر و اما الدرجة الرابعة فهي ان يكون الفعل بحيث يبلغ الى ان يهلكه و يفسده و يسمى الدواء الذي في هذه الدرجة بالدواء السمي و هو غير السم لان هذا الدواء قاتل بكيفيته و السم قاتل بصورته النوعية و لذا لا يعرض من النار ما يعرض من السموم كسم الافعى و العقرب و غير ذلك * اعلم انه لا يوصل الى تحقيق درجة الدواء الا بالتناول و المراد به المعتدل في نوعه و المأخوذ بمقدار مخصوص و هو المقدار المستعمل منه عادة و ذلك لان الشيخ قال في طبيعيات الشفاء ان كمية الشيئ اذا ازدادت ازدادت الكيفية ولذا اشكل المحشي ان الحار في الثانية مثلا لايخلو اما ان يكون قد عين له مقدار مخصوص او لا يكون فان كان الاول لزم من زيادة مقداره خروجه عن درجة الى

التي فوقها و من نقصانه خروجه الى التي تحتها و يلزم منه ان يكون كل دواء حار حارا في الدرجات الاربع بحسب زيادة مقداره و نقصانه و كذلك البارد و هو مخالف مذهب الاطباء و ان كان الثاني يلزم ان يكون تسخين ارطال من الفلفل كتسخين اقل قليل منه و هو ظاهر البطلان و الجواب عنه ان نقول قد عين له مقدار مخصوص و هو المقدار الذي اذا اورد على البدن فعل تسخينا غير مضر بالفعل و هذا التعيين ليس شرطا لكون درجته ثانية بل لتعلم درجته ولذلك لوزال ذلك التعيين لايخرج الدواء عن درجته لان معنى الحار في الاولى انه يخرج عن المعتدل بجزء واحد حار و في الثانية عن الاولى بجزء واحد و كذلك الثالثة عن الثانية و الرابعة عن الثالثة فيكون الحار في الرابعة فيه خمسة اجزاء حارة و واحد بارد فنسبة البارد الى الاجزاء الحارة في الرابعة الخمس وفي الثالثة الربع و في الثانية الثلث و في الاولى النصف فما دامت هذه النسبة محفوظة بين البارد و الحار كان الدواء في تلك الدرجة و لا يخرج بالتكرار و زيادة المقدار و قوة التأثير عند هما الى درجة اعلى كما قال القرشي كذا في شرح القانونچه • و الحاصل ان معنى الدرجة الاولى بالحقيقة كون الدواء الواقع فيها ازيد بجزء واحد من اجزاء المعتدل و كونه فاعلا لفعل غير محسوس لازم له لا انه معنًى حقيقي لها و تعريفها بهذا المعنى اللازم للمعنى الحقيقي لتضمنه الاشارة الى طريقة معرفة هذه الدرجة و التعريف باللازم شائع كثير لا محذور فيه و على هذا فقس معاني سائر الدرجات • قال في بحر الجواهر مراد الاطباء ان من الدواء في الدرجة الاولى هو ان يؤثر في هواء البدن و في الثانية انه يتجاوز عنه و يؤثر في الرطوبة و في الثالثة انه يتجاوز عنها و يؤثر في الشحم و في الرابعة انه يتجاوز عنها و يؤثر في اللحم و الاعضاء الاصلية و يستولي على الطبيعة انتهى قال الامام الرازي ليعلم ان بدن الانسان مركبة من اربعة اشياء و هي الروح و العضو و الخلط و الفضاء فكل ما يرد على البدن دواء يسخن الفضاء فهو في الدرجة الاولى و ما يفعل هذا و يسخن الخلط فهو في الدرجة الثانية و ما يفعل هذين الفعلين و يسخن العضو فهو في الثالثة و ما يفعل هذه الا فاعيل ثم يسخن الروح فهو في الدرجة الرابعة و هو بمنزلة السّم و ما ذكر رسومات ايضا و ليست بحدود و الا يرد عليه مثل الا يراد المذكور ايضا •

فصل الياء * **علم الدراية** بكسر الدال و بالراء المهملة هو علم الفقه و اصول الفقه وقد سبق في المقدمة

اللا ادرية فرقة من السو فسطائية و يجيئ في فصل الطاء المهملة من باب السين المهملة •

* باب الذال المعجمة *

فصل الباء الموحدة * **الذنب** بالفتح و سكون النون عند اهل الشرع ارتكاب المكلف امرا غير مشروع و الانبياء معصومون عن الذنب دون الزلة و الزلة عبارة عن وقوع المكلف في امر غير مشروع في ضمن ارتكاب امر مشروع كذا في مجمع السلوك في الخطبة في تفسير الصلوة • ثم الذنوب على قسمين كبائر و صغائر و من الناس من قال جميع الذنوب و المعاصي كبائر كما يروي

سعيد بن جبير عن ابن عباس انه قال كل شيئ عصى الله فيه فهو كبيرة فمن عمل شيئا فليستغفر الله فان الله لا يخلد في النار من هذه الامة الا راجعا عن الاسلام او جاحد فريضة او مكذبا بقدر و هذا القول ضعيف لقوله تعالى و كل صغير و كبير مستطر و لقوله ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيأتكم اذ الذنوب لو كانت باسرها كبائر لم يصح الفصل بين ما يكفّر باجتناب الكبائر و بين الكبائر و لقوله عليه السلام الكبائر الاشراك بالله و اليمين الغموس و عقوق الوالدين و قتل النفس و لقوله تعالى و كره اليكم الكفر و الفسوق و العصيان فلابد من فرق بين الفسوق و العصيان ليصح العطف لان العطف يقتضي المغايرة بين المعطوف و المعطوف عليه فالكبائر هي الفسوق و الصغائر هي العصيان فثبت ان الذنوب على قسمين صغائر و كبائر و القائلون بذلك فريقان منهم من قال الكبيرة تتميز عن الصغيرة في نفسها و ذاتها و منهم من قال هذا الامتياز انما يحصل لا في ذواتها بل بحسب حال فاعلها * اما القول الاول فالقائلون به اختلفوا اختلافا شديدا فالاول قال ابن عباس كل ما جاء في القرآن مقرونا بذكر الوعيد كبيرة نحو قتل النفس و قذف المحصنة و الزنى و الربو و اكل مال اليتيم و الفرار من الزحف و هو ضعيف لان كل ذنب فلابد و ان يكون متعلق الذم في العاجل و العقاب في الآجل فالقول بان كل ماجاء في القرآن مقرونا الخ يقتضي ان يكون كل ذنب كبيرا و قد ابطلناه الثاني قال ابن مسعود افتحوا سورة النساء فكل شيئ نهى الله عنه حتى ثلثة و ثلثين آية فهو كبيرة ثم قال مصداق ذلك ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه الآية و هو ضعيف ايضا لانه ذكر كثيرا من الكبائر في سائر السور فلا معنى لتخصيصها بهذه السورة الثالث قال قوم كل عمد فهو كبيرة و هو ضعيف ايضا لانه ان اراد بالعمد انه ليس بساه عن فعله فما ذا حال الذي نهى الله عنه فيجب على هذا ان يكون كل ذنب كبيرا و قد ابطلناه و ان اراد بالعمد ان يفعل المعصية مع العلم بانها معصية فمعلوم ان اليهود و النصارى يكفرون بنبوة محمد عليه السلام و هم لايعلمون انه معصية و مع ذلك كفر * و اما القول الثاني فالقائلون به هم الذين يقولون ان لكل طاعة قدرا من الثواب و لكل معصية قدرا من العقاب فاذا اتى الانسان بطاعة و استحق بها ثوابا ثم اتى بمعصية و استحق بها عقابا فههنا الحال بين ثواب الطاعة و عقاب المعصية بحسب القسمة العقلية على ثلثة اوجه احدها ان يتعادلا و هذا و ان كان محتملا بحسب التقسيم العقلي الا انه دل الدليل السمعي على انه لا يوجد لانه قال تعالى فريق في الجنة و فريق في السعير و لو وجد مثل هذا المكلف و جب ان لا يكون في الجنة ولا في السعير و ثانيها ان يكون ثواب طاعة ازيد من عقاب معصية و حينئذ ينحبط ذلك العقاب بما يساويه من الثواب و يفضل من الثواب شيئ و مثل هذه المعصية هي الصغيرة و هذا الانحباط هو المسمى بالتكفير و ثالثها ان يكون عقاب معصية ازيد من ثواب طاعة و حينئذ ينحبط ذلك الثواب بما يساويه من العقاب و يفضل من العقاب شيئ و هذا الانحباط هو المسمى بالاحباط و مثل هذه المعصية

هي الكبيرة و هذا قول جمهور المعتزلة و هذا مبني على ان الطاعة توجب ثوابا و المعصية توجب عقابا و على القول بالاحباط و كلاهما باطلان عندنا معاشر اهل السنة • ثم اعلم انه اختلف الناس في ان الله تعالى هل ميز جملة الكبائر عن جملة الصغائر ام لا و الاكثرون قالوا انه تعالى لم يميز ذلك لانه تعالى لما بين ان الاجتناب عن الكبائر يوجب التكفير عن الصغائر فاذا عرف العبد ان الكبائر ليست الا هذه الاصناف المخصوصة عرف انه متى احترز عنها صارت صغائره مكفرة فكان ذلك اغراء له بالاقدام على تلك الصغائر فلم يعرف الله في شيئ من الذنوب انه صغيرة فلا ذنب يقدم عليه الا و يجوز كونه كبيرة فيكون ذلك زاجرا له عن الاقدام • قالوا و نظيره في الشريعة اخفاء ليلة القدر في ليالي رمضان و ساعة الاجابة في ساعات الجمعة و وقت الموت في جملة الاوقات • والحاصل ان هذه القاعدة تقتضي ان لا يبين الله تعالى في شيئ من الذنوب انه صغيرة و ان لا يبين ان الكبائر ليست الا كذا و كذا لانه لو بين ذلك لصارت الصغيرة معلومة لكن يجوز في بعض الذنوب ان يبين انه كبيرة روي انه عليه السلام قال ما تعدون الكبائر فقالوا الله و رسوله اعلم فقال الاشراك بالله و قتل النفس المحرمة و عقوق الوالدين و الفرار من الزحف و السحر و اكل مال اليتيم و قول الزور و اكل الربو و قذف الغافلات المحصنات • و عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما انه ذكرها و زاد فيها استحلال بيت الحرام و شرب الخمر • و عن ابن مسعود رضي الله عنه انه زاد فيه القنوط من رحمة الله و اليأس من رحمة الله و الامن من مكر الله • و ذكر عبد الله بن عباس انها سبعة و قال هي الى التسعين اقرب و في رواية الى سبعمائة اقرب كذا في التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه الخ في سورة النساء • و في معالم التنزيل قال ضحاك ما وعد الله عليه حدا في الدنيا و عذابا في الآخرة فهو كبيرة • وقال بعضهم ما سماه الله تعالى في القرآن كبيرة او عظيما فهو كبيرة • و قال سفيان الثوري الكبائر ما كان من المظالم بينك و بين العباد و الصغائر ما كان بينك و بين الله تعالى لان الله تعالى كريم يعفو • و قيل الكبيرة ما قبح في العقل و الطبع مثل القتل و الظلم و الزنى و الكذب و النميمة و نحوها • و قال بعضهم الكبائر ما يستحقره العبد و الصغائر ما يستعظمه و يخاف منه انتهى • و في البيضاوي اختلف في الكبائر و الاقرب ان الكبيرة كل ذنب رتب الشارع عليه حدا و صرح بالوعيد فيه • و قيل ما علم حرمته بقاطع و عن النبي صلى الله عليه و آله و سلم انها سبع الاشراك بالله و قتل النفس التي حرم الله و قذف المحصنة و اكل مال اليتيم و الربو و الفرار عن الزحف و عقوق الوالدين • و عن ابن عباس الكبائر الى سبعمائة اقرب منها الى سبع • و قيل صغر الذنوب و كبرها بالاضافة الى ما فوقها و ما تحتها فاكبر الكبائر الشرك و اصغر الصغائر حديث النفس و بينهما وسائط يصدق عليها الامران فمن ظهر له امران منها و دعت نفسه اليهما بحيث لا يتمالك فكفها عن اكبرهما كفر عنه ما ارتكبه لما استحق من الثواب على اجتناب الاكبر و لعل هذا يتفاوت باعتبار الاشخاص و الاحوال الا يرى انه تعالى عاتب نبيه في كثير من خطراته التي لم تعد على غيره خطيئة

فضلا عن ان يؤاخذ عليها انتهى •

الذنب بفتحتين عند اهل الهيئة نقطة مقابلة لنقطة مسماة بالرأس قالوا مناطق الافلاك المائلة تقاطع مناطق الافلاك الممثلة و منطقة البروج ايضا على نقطتين متقابلتين فيصير النصف من الافلاك المائلة شماليا عن منطقة البروج و النصف الآخر جنوبيا عنها واحدى هاتين النقطتين و هي مجاز مركز تدوير الكوكب عن دائرة البروج على التوالي الى الشمال يسمى بالرأس و الاخرى وهي مجاز مركز تدوير الكوكب عن دائرة البروج على التوالي الى الجنوب يسمى بالذنب و يسميان ايضا بالعقدتين و الجوزهرين اما تسميتهما بالعقدتين فظاهر اذ العقدة في اللغة محل العقد و اما بالرأس و الذنب فلان الشكل الحادث بين نصفي المنطقتين من الجانب الاقرب شبيه بالتنين و هو نوع من الحيات العظيمة و العقدتان اي هاتان النقطتان بمنزلة رأسه و ذنبه و اما بالجوزهرين فلان الجوزهر معرب گوزهر و هو طرفا الحية • وقيل لان الجوزهر معرب جوزچهر اى صورة الجوز وهذا كما يسمى بعض العقد بالفارسية جوز كره و انما قلنا مجاز تدوير الكوكب و لم نقل مجاز الكوكب كما قال صاحب الملخص لان ما ذكره لايصح الا في القمر فانه يصل مع مركز تدويره الى منطقة الممثل و اما المتحيرة فقد تصل الى منطقة الممثل مع مراكز تداويرها و قد لاتصل اليها معها • ثم اعلم ان ما ذكر مختص بالكواكب العلوية و القمر فان الرأس و الذنب في السفليين لو انسرا بهذا لكان كلتا عقدتي الزهرة رأسا و عقدتي عطارد ذنبا فالرأس في الزهرة العقدة التي يأخذ منها مركز تدويرها نحو الحضيض و في عطارد بعكس ذلك • و قيل الرأس موضع من منطقة الممثل يكون القياس ان يجوز الكوكب عليه و يمرالى جانب الشمال و الذنب موضع منها يكون القياس ان يجوز عليه الكوكب و يمرالى جانب الجنوب ففي الزهرة و ان كانت النقطتان بحيث يقع عليهما الكوكب و يمرالى جانب الشمال لكن احدٰهما على القياس و الاخرى على غير القياس و على هذا القياس في عطارد و يخدشه انه لايتعين حينئذ ان ايتهما على القياس و الاخرى على غير القياس و المقصود ان يجعل التميز بينهما هكذا يستفاد من الچغميني و حاشيته لعبد العلي البرجندي و شرح التذكرة له •

التذنيب بر وزن تفعيل قريب است به تنبيه ليكن ميان هردو فرقست به بيان آن خواهد آمد در فصل ها از باب نون و نزد شعراء آنست كه در لفظى حرفى زيادہ كنند تا وزن شعر درست گردد چون حرف واو در لفظ سخن درين بيت • بودني بودمى بيار كنون • رطل پُركن مگو به پيش سخون • و اين از قبيل الف اشباع است كه در آخر بعضى كلمات زيادہ كنند چون لفظ كا خا درين بيت • بصا كا خا كه محمودش بنا كرد • كه از رفعت همين نامه مرا كرد • كذا في مجمع الصنائع •

الذوبان بالفتح و سكون الواو من اقسام البحران و يقال له الذبول ايضا و قد سبق في فصل الراء

من باب الباء الموحدة٭

المذهب الكلامي عند اهل البيان هو ايراد حجة للمطلوب على طريقة اهل الكلام و هو ان يكون بعد تسليم المقدمات مقدمة مستلزمة للمطلوب نحو لوكان فيهما آلهة الا الله لفسدتا و اللازم و هو فساد السموات و الارض باطل لان المراد به خروجها عن النظام الذي هما عليه فكذا الملزوم و هو تعدد الآلهة٭ و زعم الجاحظ ان المذهب الكلامي لم يجيئ في القرآن فكانه اراد به ما يكون برهانا و الآية ليست كذلك لان تعدد الالهة ليس قطعي الاستلزام للفساد بل انما هو من المشهورات الصادقة قالوا و منه نوع يستنتج منه النتائج الصحيحة من المقدمات الصادقة كقوله تعالى ذلك بان الله هو الحق لانه قد ثبت عندنا بالخبر المتواتر انه تعالى اخبر بزلزلة الساعة معظما لها و ذلك مقطوع بصحته لانه خبر اخبر به من ثبت صدقه قطعا عمن ثبت قدرته منقول الينا بالتواتر فهو حق و لا يخبر بالحق عما سيكون الا الحق فاذن هو الحق و له امثلة كثيرة في الاتقان في نوع جدال القرآن ٭

فصل التاء المثناة الفوقانية ٭ **الذات** هي النفس اسم ناقص تمامها ذوات الاترى عند التثنية تقول ذواتان مثل نواة و نواتان كذا في بحر الجواهر و لهذا ذكرناه مع لفظ الذاتي و ذات الجنب و غيرها في فصل الواو من هذا الباب ٭

فصل الحاء المهملة ٭ **الذبحة** بالضم وفتح الموحدة و العامة يسكنها هي ورم حار في العضلات من جانب الحلقوم التي بها يكون البلع قال العلامة و قد تطلق الذبحة على الاختناق ايضا ٭ و الشيخ لا يفرق بينهما ٭ و قيل هي ورم اللوزتين كذا في بحر الجواهر٭

الذبيحة بالفتح كالعقيدة لغة ما سيذبح من النعم فانه منتقل من الوصفية الى الاسمية اذ الذبيح ما ذبح كما في الرضي و غيره فليس الذبيحة المزكاة كما ظن و شريعة قطع الحلقوم من باطن عند المفصل و هو مفصل ما بين العنق و الرأس و هو مختار المطرزي ٭ والمشهور انه قطع الاوداج و هو شامل لقطع المرئ ايضا و لذا قالوا زكوة الاختيار ذبح اي قطع الاوداج بين الحلق و اللبة اي المنحر و عروقه المرئ اي مجرى الطعام و الشراب و الودجان وهما عرقان عظيمان في جانبي قدام العنق بينهما الحلقوم و المرئ فالذبح شرعا على قسمين اختياري و هو مامر و اضطراري و هو قطع عضو ايما كان بحيث يسيل منه الدم المسفوح و ذلك في الاصطياد وهكذا في جامع الرموز٭

فصل الراء المهملة ٭ **ذخائر الله** قوم من اوليائه تعالى يدفع بهم البلاء عن عباده كما يدفع بالذخيرة بلاء الفاقة كذا في الاصطلاحات الصوفية ٭

الذرة بالفتح هي نصف سدس القطمير و قد سبق في لفظ المثقال في فصل اللام من باب الثاء المثلثة ٭ و قيل الذرة ليس لها وزن كما في بحر الجواهر٭

الذفر بفتح الذال و الفاء هو شدة الريح طيبة كانت او خبيثة و مراد الفقهاء في قولهم الذفر عيب نتن الابط فمن الظن الفاسد ان في المغرب مرادهم منه حدة الرائحة منتنة او طيبة لانه قال اراد منه الصنان بضم المهملة و هو نتن الابط على ان عد الرائحة الطيبة من العيوب عيب لا يخفى على عاقل كذا في جامع الرموز في كتاب البيع في بيان خيار العيب ٭

الذفري بالكسر بعضى گويند انجا كه گوش بوي رسد از گردن الذفاري الجمع ٭ و در خلاص گفته كه ذفريان هردو كنار گوش است ٭ و علامة تفتازاني گفته كه ذفري بيخ گوش است و موضعي كه عرق كند در پس گوش كذا في بحر الجواهر ٭ و في الصراح يقال هذه ذفرى بلا تنوين لان الفها للتانيث ٭ و بعضهم ينونه في النكرة و يجعل الفها للالحاق بدرهم ٭

الذكر بالكسر و سكون الكاف في اللغة على ضربين ذكر هو خلاف النسيان كقوله تعالى و ما انسانيه الا الشيطان ان اذكره و ذكر هو قول و هو على ضربين قول لا عيب فيه للمذكور و هو كثير في الكلام و قول فيه عيب للمذكور كقوله تعالى حكاية عن ابراهيم سمعنا فتًى يذكرهم يقال له ابراهيم اي يعيبهم كذا في بعض كتب اللغة ٭ اعلم ان الذكر يجيء لمعان كثيرة الاول التلفظ بالشيء و الثاني احضاره في الذهن بحيث لايغيب عنه و هو ضد النسيان و الثالث الحاصل بالمصدر و يجمع على اذكار و هي الالفاظ التي ورد الترغيب فيها و الرابع المواظبة على العمل سواء كان واجبا او ندبا و الخامس ذكر اللسان نحو قوله تعالى فاذكروا الله كذكركم آباءكم او اشد ذكرا و السادس ذكر القلب نحو قوله تعالى ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم ٭ و السابع الحفظ نحو قوله تعالى فاذكروا ما فيه و الثامن الطاعة و الجزاء نحو قوله تعالى فاذكروني اذكركم و التاسع الصلوات الخمس نحو قوله تعالى فاذا امنتم فاذكروا الله و العاشر البيان نحو قوله تعالى او عجبتم ان جاءكم ذكر من ربكم و الحادي عشر الحديث نحو قوله تعالى اذكرني عند ربكم و الثاني عشر القرآن نحو قوله تعالى و من اعرض عن ذكري و الثالث عشر العلم بالشرائع نحو قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون و الرابع عشر الشرف نحو قوله تعالى و انه لذكر لك و الخامس عشر العيب نحو قوله تعالى اهذا الذي يذكر آلهتكم و السادس عشر الشكر نحو قوله تعالى و اذكروا الله كثيرا و السابع عشر صلوٰة الجمعة نحو فاسعوا الى ذكر الله و الثامن عشر صلوٰة العصر نحو قوله تعالى عن ذكر ربي و ذكرى مصدر بمعنى الذكر و لم يجيء مصدر على فعلى غير هذا نحو قوله تعالى و ذكرى للمؤمنين و ذكرى لاولي الالباب و انى له الذكرى و الذكر ضد الانثى و جمعه الذكور و بمعنى العضو المخصوص و جمعه مذاكير و هذا الجمع على خلاف القياس ٭ و عند السالكين هو الخروج من ميدان الغفلة الى فضاء المشاهدة على غلبة الخوف او لكثرة الحب ٭ و قيل الذكر بساط العارفين و نصاب المحبين و شراب العاشقين ٭ و قيل الذكر الجلوس على بساط الاستقهال بعد اختيار مفارقة الناس و الذكر افضل الاعمال قيل يا رسول الله اي الاعمال افضل قال ان تموت و لسانك رطب بذكر

الله تعالى و قال ايضا من اكثر ذكر الله برئ من النفاق كذا في خلاصة السلوك ٠

المذكر اسم مفعول من التذكير في اللغة ضد المونث و عند النحاة اسم لم توجد فيه علامة التانيث لا لفظا و لا تقديرا و لا حكما و هو اما حقيقي و هو حيوان ذكر اي له انثى من جنسه و اما غير حقيقي و هو غير الحيوان الذكر كذا في شروح الكافية و الارشاد و مر في لفظ المونث في فصل الثاء من باب الالف

فصل العين المهملة * الذراع بالكسر و الراء المهملة المخففة بمعنى بازو و از آرنج تا انگشتان و در حيوانات از پاچه بالاتر را ذراع گويند و گزی كه باو چيزها پيمايند وران شتر و بن نيزه و قبيلهٔ است ونام منزلست از منازل قمر و آن ستارهٔ چند است كه بر ذراع برج اسد واقع شده اند و يقال رجل واسع الذراع خوش خلق كذا في المنتخب و الذراع بمعنى گز عند الفقهاء اربعة و عشرون اصبعا مضمومة سوى الابهام بعدد حروف لا اله الا الله محمد رسول الله و كل اصبع ست شعيرات مضمومة بطون بعضها الى بعض و يسمى بذراع الكرباس و هو المعتبر في تقدير العشر في العشر و اعتبره اهل الهيئة في مساحة قطر الارض و الكواكب و ابعادها و ثخن الافلاك و هذا هو الذراع الجديد و اما الذراع القديم فاثنان و ثلثون اصبعا ٠ و قيل هو الهاشمي و القديم هو سبعة و عشرون اصبعا ٠ و قيل ذراع الكرباس سبع قبضات و ثلث اصابع ٠ و قيل سبع قبضات باصبع قائمة في المرة السابعة و ذراع المساحة و يسمى بذراع الملك ايضا سبع قبضات فوق كل قبضة اصبع قائمة ٠ و قيل ذراع المساحة سبع قبضات و ذراع الكرباس انقص منه باصبع ٠ و قيل ذراع المساحة سبع قبضات مع اصبع قائمة في القبضة السابعة وذراع العامة و يسمى الذراع المكسرست قبضات سميت بذلك لانها نقصت من ذراع الملك اي ملك الا كاسرة بقبضة ذكره في المغرب ثم ان هذه الاذرع هي الطولية و تسمى بالخطية و اما الذراع السطحي فهو ما يحصل من ضرب الطولي في نفسه و يسمى بالذراع الجسمي هو ما يحصل من ضرب الطولي في مربعه هكذا يستفاد من البرجندي و جامع الرموز و بعض كتب الحساب ٠

فصل القاف * الذوق بالفتح و سكون الواو في اللغة مصدر ذاق يذوق و عند الحكماء و هو قوة منبثة اي منتشرة في العصب المفروش على جرم اللسان تدرك بها الطعوم بواسطة الرطوبة اللعابية بان تخالطها اجزاء لطيفة من ذي الطعم ثم تغوص هذه الرطوبة معها في جرم اللسان الى الذائقة فالمحسوس حينئذ كيفية ذي الطعم و تكون الرطوبة واسطة لتسهيل وصول الجوهر المحسوس الحامل للكيفية الى الحاسة او بان تتكيف نفس الرطوبة بالطعم بسبب المجاورة فتغوص وحدها فتكون المحسوس كيفيتها ثم هذه الرطوبة عديم الطعم فاذا خالطها طعم فاما بان تتكيف به او تخالطها اجزاء من حامله لم تود الطعوم الى الذائقة كما هي بل مخلوطة بذلك الطعم كما للمرضى ولذا يجد الذي غلب عليه مرة الصفراء الماء التفه و السكر الحلو مرا و من ثم قال البعض الطعوم لا وجود لها في ذي الطعم و انما توجد الطعوم في القوة الذائقة

و الآلة العاملة كذا في شرح المواقف و ذوق نزد بلغا آنست كه محرك قلوب و موجد وجد باشد كه در و شاعري مرعي نبود و اين خاصة غزلت و عاشقي صرف بود و اين وجداني است و ليكن اتفاق و اجماع بر آن شرط است چنانكه شكر كه شرح شيريني او در بيان نيايد و از قبيل وجد انيست و ليكن همه باتفاق آنرا شيرين گويند كذا في جامع الصنائع ء قال الچلپي في حاشية المطول في شرح خطبة التلخيص الذوق قوة ادراكية لها اختصاص بادراك لطائف الكلام و محاسنه الخفية ء و ذوق نزد صوفيه عبارت است از مستي كه از چشيدن شراب عشق مر عاشق را شود و شوقي كه از استماع كلام محبوب و از مشاهده و ديدارش روي آرد و ازآن عاشق بيچاره در وجد آيد و ازآن وجد بي خود و بي شعور گردد و محو مطلق شود اين چنين حال را ذوق گويند ء ودر اصطلاح عبد الرزاق كاشي ذوق اول درجات شهود حق است بحق باندك زماني همچون برق و اگر ساعتي موقوف ماند بوسط مقام شهود رسد كذا في كشف اللغات و مي الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين الذوق هو اول درجات شهود الحق بالحق في اثناء البوارق المتوالية عند ادنى لبث من التجلي البرقي فاذا زاد وبلغ اوسط مقام الشهود يسمى شربا فاذا بلغ النهاية يسمى ريا و ذلك بحسب صفاء السر عن لحوظ الغير ء

فصل اللام* الذبول بالضم و ضم الموحدة المخففة في اللغة پژمردن كما في الصراح قال الحكماء هو ضد النمو و هما من انواع الحركة الكمية و يفسر بانتقاص حجم اجزاء الجسم الاصلية بسبب ما ينفصل عنه في جميع الاقطار على نسبة طبيعية فبقيد الانتقاص خرج النمو و السمن و التخلخل والورم و الازدياد الصناعي لانها ازدياد حجم الاجزاء و الاصلية صفة الاجزاء و خرج بها الهزال لانه انتقاص في الاجزاء الزائدة و تفسير الاجزاء الاصلية و الزائدة يجيء في لفظ النمو و بقيد بسبب ما ينفصل عنه تخرج التكاثف الحقيقي لانه بلا انفصال و المراد الانتقاص الدائمي لانه المتبادر بناء على كونه الفرد الكامل فلا ينتقض التعريف برفع الورم اذا كان عن الاجزاء الاصلية في جميع الاقطار لانه لا يكون دائما في الاجزاء الاصلية و لا يظهر فائدة قيد على نسبة طبيعية و يجري في هذا التفسير بظاهره ما يجيء في تعريف النمو كذا يستفاد من العلمي في بحث الحركة و يطلق الذبول ايضا على بعض اقسام البحران و يسمى بالذوبان و قد مر في فصل الراء من باب الباء الموحدة و يطلق ايضا على اقسام حمى الدق و قد مر في لفظ الحمى في فصل الميم من باب الحاء ء

الذهول بالضم و بالهاء يجيء تفسيره في لفظ النسيان في فصل الياء من باب النون ء

الاذالة عند اهل العروض هي ان يزاد على آخر الجزء حرف ساكن اذا كان آخره و تدا مجموعا فان كان آخره سببا فهو التسبيغ كذا في بعض رسائل العروض العربي و الجزء الذي فيه الاذالة يسمى مذالا بضم الميم كما في عروض سيفي بعد بيان معنى الاذالة على الطريق المذكور و صاحب عنوان الشرف

عرف التذييل بهذا التعريف حيث قال التذييل هو زيادة حرف ساكن على الوتد المجموع و لم يذكر الاذالة فعلم منه ان الاذالة و التذييل مرادفان فمستفعلن اذا زيد قبل نونه الف يصير مذالا و اما انه هل يسمى مذيلا ام لا فمحتمل * وفي رسالة قطب الدين السرخسي الاذالة ان يزاد على التعرية حرف ساكن و فسر التعرية بكون الجزء سالما من الزيادة و هذا بظاهره مخالف لما سبق *

التذييل عند اهل العروض هو الاذالة كما عرفت و عند اهل المعاني نوع من انواع اطناب الزيادة و هو ان تؤتى بجملة عقيب جملة و الثانية تشتمل على معنى الاولى لتاكيد منطوقه او مفهومه ليظهر المعنى لمن لم يفهمه و يتقرر عند من فهمه و لا يخفى ان هذا يشتمل الجملة المؤكدة نحو ان زيدا قائم ان زيدا قائم و جاء زيد جاء زيد فبينه و بين التكرار عموم من وجه و هو ضربان ضرب اخرج مخرج المثل بان تكون الجملة الثانية حكما كليا منفصلا عما قبلها جاريا مجرى الامثال في الاستقلال و فشو الاستعمال كقوله تعالى و قل جاء الحق و زهق الباطل ان الباطل كان زهوقا فقوله ان الباطل كان زهوقا تذييل لقوله و زهق الباطل و تاكيد لمنطوقه وهو زهوق الباطل و ضرب لم يخرج مخرج المثل بان لم يستقل بافادة المراد بل توقف على ما قبله او كان حكما جزئيا او كليا لكنه لم يفش استعماله نحو قوله تعالى ذلك جزيناهم بما كفروا و هل نجازي الا الكفور على وجه و هو ان يكون المعنى وهل نجازي ذلك الجزاء المخصوص فيكون متعلقا بما قبله * في الايضاح و قد اجتمع الضربان في قوله تعالى و ما جعلنا لبشر من قبلك الخلد افان مت فهم الخالدون كل نفس ذائقة الموت و قوله افان مت فهم الخالدون تذييل من الضرب الاول وقوله كل نفس ذائقة الموت من الضرب الثاني فكل منهما تذييل على ما قبله انتهى و المتبادر من هذا ان قوله كل نفس ذائقة الموت تاكيد لتاكيد وتذييل لتذييل و يحتمل ان يقدر كلاهما تذييلا لقوله وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد ثم في جميع هذه الامثلة تاكيد المنطوق واما تاكيد المفهوم فكما في قول النابغة * شعر * و لست بمستبق اخا لا تلمه * على شعث اي الرجال المهذب * يعني لا تقدر على استبقاء مودة اخ حال كونك ممن لا تلمه ولا تصلحه على شعث اي تفرق حال و ذميم خصال اي الرجال المهذب اي منقح الفعال مرضي الخصال فصدر البيت دل بمفهومه على نفي الكامل من الرجال و عجزه تاكيد كذلك تقرير لان الاستفهام فيه للانكار اي لا مهذب في الرجال * اعلم ان التذييل اعم من الابغال من جهة انه يكون في ختم الكلام و غيره واخص منه من جهة ان الابغال قد يكون بغير الجملة وبغير التاكيد ومن جهة ان التذييل يجب ان لا يكون لها محل من الاعراب هكذا يستفاد من الاطول و المطول وحواشيه و الاتقان *

فصل الميم * الذم بالفتح ضد المدح و هو قول اوفعل او ترك قول او فعل ينبئ عن اتضاح حال الغير و انحطاط شانه كما في شرح المواقف في تعريف الحسن و القبح *

الذمية بالفتح و بياء النسبة فرقة من غلاة الشيعة لقبوا بذلك لانهم ذموا محمدا صلى الله عليه و آله

و سلم لان عليا هو الاله و قد بعثه ليدعو الناس اليه فدعا الى نفسه ٭ و قال بعضهم بالٰهية محمد و علي ولهم في التقديم خلاف فبعضهم يقدم عليا في احكام الالهية ٭ وبعضهم يقدم محمدا ٭ و قال بعضهم بالٰهية خمسة اشخاص يسمون اصحاب العباء محمد و علي و فاطمة و الحسنان عليه و عليهم الصلوة و السلام و زعموا ان هذه الخمسة شيئ واحد و ان الروح حالة فيهم بالسوية لا مزية لواحد منهم على آخر و لا يقولون بفاطمة تحاشيا عن وسمة التانيث كذا في شرح المواقف فهولاء كفار مشركون بلا ريب ٭

الذمة بالكسر قال بعض الفقهاء ان الذمة امر لا معنى له بل هي من مخترعات الفقهاء يعبرون عن وجوب الحكم على المكلف بثبوته في ذمته و هذا القول ليس بصحيح اذ في المغرب ان الذمة في اللغة العهد و يعبر بالامان و الضمان و يسمى محل التزام الذمة بها في قولهم ثبت في ذمتي كذا اي على نفسي فالذمة في قول الفقهاء يراد به نفس المكلف ٭ وذكر القاضي الامام ابو زيد ان الذمة شرعا وصف يصير به الانسان اهلا لما له و لما عليه فان الله تعالى لما خلق الانسان محلا للامانة اكرمه بالعقل و الذمة حتى صار اهلا لوجوب الحقوق له و عليه و ثبت له حقوق العصمة و الحرية و المالكية كما اذا عاهدنا الكفار و اعطينا هم الذمة ثبت لهم و عليهم حقوق المسلمين في الدنيا و هذا هو العهد الذي جرى بين الله تعالى و عباده يوم الميثاق ثم هذا الوصف غير العقل اذ العقل لمجرد فهم الخطاب فان الله تعالى عند اخراج الذرية يوم الميثاق جعلهم عقلاء و الا لم يجز الخطاب و السوال و لا الاشهاد عليهم بالجواب و لو كان العقل كافيا للايجاب لم يحتج الى الاشهاد و السوال و الجواب فعلم ان الايجاب لامر ثبت بالسوال و الجواب والاشهاد و هو العهد المعبر عنه بالذمة فلو فرض ثبوت العقل بدون الذمة لم يثبت الوجوب له و عليه و الحاصل ان هذا الوصف بمنزلة السبب لكون الانسان اهلا للوجوب له و عليه و العقل بمنزلة الشرط و معنى قولهم وجب ذلك في ذمته الوجوب على نفسه باعتبار ذلك الوصف فلما كان الوجوب متعلقا به جعلوه بمنزلة ظرف يستقر فيه الوجوب دلالة على كمال التعلق و اشارة الى ان هذا الوجوب انما هو باعتبار العهد و الميثاق الماضي كما يقال وجب في العهد و المروة ان يكون كذا و كذا و اما على ما ذكره فخر الاسلام من ان المراد بالذمة في الشرع نفس و رقبة لها ذمة و عهد فمعنى هذا القول انه وجب على نفسه باعتبار كونها محلا لذلك العهد فالرقبة تفسير النفس و العهد تفسير للذمة و هذا في التحقيق من تسمية المحل باسم الحال والمقصود واضح هذا كله خلاصة ما في التلويح و حاشيته للفاضل الچلپي و البرجندي في باب الكفالة ٭

فصل النون ٭ **الاذعان** الاعتقاد بمعنى عزم القلب و العزم جزم الارادة بعد تردد و للاذعان

مراتب فالادنى منها يسمى بالظن و الاعلى منها يسمى باليقين و بينهما التقليد و الجهل المركب و يجيئ تفصيله في مواضعه كذا في الجرجاني و غيره ٭

الذهن بالكسر و سكون الهاء و بفتحتين ايضا زيرك بودن و ياد داشتن و قوت و تيزي خاطر

كما في كشف اللغات الاذهان الجمع • وفي عرف العلماء يطلق على معان • منها قوة للنفس معدة لاكتساب الآراء اي العلوم التصورية و التصديقية و المعدة على صيغة اسم المفعول اي قوة مهيئة هياها الله تعالى للاكتساب و يجوز ان يكون على صيغة اسم الفاعل اي قوة مهيئة تهيئ النفس للاكتساب هكذا يستفاد من الاطول والمطول • واما ما وقع في شرح هداية النحو من ان الذهن قوة نفسانية يحصل بها التميز بين الامور الحسنة و القبيحة والصواب والخطاء • وقيل هي القوة المعدة لاكتساب التصورات والتصديقات • وقيل هي قوة مهيئة لاكتساب العلوم انتهى فمرجع هذه الاقوال الى هذا المعنى كما لا يخفى • و منها النفس • و منها العقل اي المقابل للنفس و هو الجوهر المجرد الغير المتعلق بالبدن تعلق التدبير و التصرف و قد صرح بهذه المعاني الثلثة السيد السند في حاشية خطبة شرح الشمسية حيث قال الذهن قوة معدة لاكتساب الآراء و الحدود و قد يعبر عنه بالعقل تارة و بالنفس أخرى انتهى والمراد بالآراء التصديقات و بالحدود التصورات وقيد الاكتساب احتراز عن القوى العالية فان علومها حضورية و ليست بمكتسبة • ومنها المدارك من العقل وقوىها و المبادى العالية جميعا لان الوجود الذهني هو الحصول في واحد واحد منها كذا في شرح هداية النحو والمراد بالعقل النفس و اطلاق العقل على النفس جائز كما يجيئ في لفظ العقل و يوئد هذا المعنى ما وقع في بعض حواشي شرح التجريد من ان الوجود الظلي لا يتصور الا فى القوى الدراكة و لذلك يسمى وجودا ذهنيا و الوجود الاصلي لا يكون الا خارجا عن القوى الدراكة فالخارج يقابل الذهن انتهى والقوى الدراكة هى القوة العالية و السافلة صرح بذلك المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح الشمسية في بيان القضية الخارجية حيث قال المراد بالخارج في قولهم قد تعتبر القضية المحصورة بحسب الخارج هو الخارج عن المشاعر و المشاعر هي القوى الدراكة اي النفس و آلاتها بل جميع القوى العالية و السافلة انتهى واما ما وقع في شرح هداية النحو من انه قيل الذهن قوة دراكة تنتقش فيها صور المحسوسات و المعقولات انتهى فيراد بهذه القوة النفس عند من ذهب الى ان صور المحسوسات و المعقولات جميعها ترتسم فى النفس واما عند من ذهب الى ان صور الكليات والجزئيات المجردة ترتسم فى النفس وصور الجزئيات المادية ترتسم في آلاتها فيراد بهذه القوة النفس وقوىها اي القوى السافلة • و قد يفهم مما ذكر العلمي في حاشية شرح الهداية في مبحث الوجود ان الذهن قد يراد به القوى السافلة تارة و القوى العالية اخرى و الاعم منهما اي العالية و السافلة جميعا مرة اخرى •

الذهنية بياء النسبة وتاء التانيث عند المنطقيين قضية يكون الحكم فيها على الافراد الذهنية فقط وقد سبق ذكرها في لفظ الحقيقية في فصل القاف من باب الحاء • و هي اقسام • منها ما يكون افرادها موجودة فى الذهن متصفا بمحمولاتها فى الذهن اتصافا مطابقا للواقع كجميع المسائل المنطقية فان محمولاتها عوارض تعرض للمعقولات الاولى فى الذهن و يكون لموضوعاتها وجودان ذهنيان

احدهما مناط الحكم و هو الوجود الظلي الذي به يتغاير الموضوع و المحمول و ثانيهما الوجود الاصلي الذي به اتحاد المحمول بالموضوع و هو مناط الصدق و الكذب الفارق بين الموجبة و السالبة * ومنها ما يكون محمولاتها منافية للوجود نحو شريك الباري ممتنع و اجتماع النقيضين محال و المجهول المطلق يمتنع عليه الحكم و المعدوم المطلق مقابل للموجود المطلق فالمفهوم من كلام البعض ان في هذا القسم ايضا للموضوع وجود ان احدهما مناط الحكم و الآخر مناط الصدق و التحقيق ان مناط الحكم هو تصورها بعنوان الموضوع و مناط الصدق هو الوجود الفرضي الذي باعتباره فرديتها للموضوع كانه قال ما يتصور بعنوان شريك الباري و يفرض صدقه عليه ممتنع في نفس الامر و قس على ذلك * و قال المحقق التفتازاني ان هذه الذهنيات و انكانت موجبة لا تقتضي الا تصور الموضوع حال الحكم كما في السوالب من غير فرق و فيه انه يهدم المقدمة البديهية التي يبتني عليها كثير من المسائل من ان ثبوت شيئ لشيئ فرع لثبوت المثبت له اذ التخصيص لا يجري في القواعد العقلية * و قال العلامة في شرح الشمسية انها سوالب و فيه ان الحكم فيها انما هو بوقوع النسبة و الارجاع الى السلب تعسف * ومنها ما يكون محمولاتها متقدمة على الوجود او نفس الوجود نحو زيد ممكن او واجب بالغير او موجود فلموضوعاتها وجود في الذهن حال الحكم كسائر القضايا او لكون الاتصاف بها ذهنيا انتزاعيا لابد ان يكون لموضوعاتها وجود آخر في الذهن يكون مبدءً لانتزاع هذه الامور و مناط صدق القضية و اتحاد المحمولات معها ثم اذا توجه العقل اليها و لاحظها من حيث انها موجودة بهذا الصدق انتزع عنها وجودا او امكانا و وجوبا آخر و باعتبار الاتصاف بهذا الوجود تستدعي تقدم وجود يكون مصداقا لهذه الاحكام و ليست هذه الملاحظة لازمة للذهن دائما فينقطع بحسب انقطاع الملاحظة كذا حقق المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح الشمسية في بحث العدول و التحصيل *

فصل الواو * الذروة

فصل الواو * الذروة بالضم و الكسر و هو المشهور وبسكون الراء في اللغة العلو و عند اهل الهيئة تطلق بالاشتراك على معنيين احدهما ما يسمى بالذروة المرئية المسماة ايضا بالبعد الابعد المقوم و هي موقع الخط الخارج من مركز العالم المار بمركز التدوير على اعلى التدوير و يقابلها الحضيض المرئي المسمى بالبعد الاقرب المقوم ايضا و توضيحه انا اذا اخرجنا خطا من مركز العالم الى مركز التدوير منتهيا الى السطح المحدب من الحامل فلا محالة يقطع ذلك الخط الحامل على نقطتين مشتركتين بين التدوير و الحامل احدٰهما و هي النقطة المشتركة بين السطح المحدب للحامل و بين سطح التدوير و هي التي هي مبدأ النطاق الاول تسمى بالذروة المرئية و هي نقطة على اعلى التدوير بالقياس الى مركز العالم و ثانيتهما و هي النقطة المشتركة بين السطح المقعر من الحال و بين سطح التدوير و هي التي هي مبدأ النطاق الثالث تسمى بالحضيض المرئي و هي اقرب نقطة على اسفل التدوير بالقياس الى مركز العالم و ثانيهما ما يسمى

بالذروة الوسطية و قد تسمى ايضا بالذروة المستوية و البعد الا بعد الوسط و هي موقع الخط الخارج من مركز معدل المسير او من نقطة المحاذاة على اعلى التدوير و بازائها الحضيض الاوسط و الوسطي و المستوي و البعد الاقرب الوسط فانا اذا اخرجنا خطا من مركز معدل المسير في المتحيرة او من نقطة المحاذاة في القمر فتقاطعه مع اعلى التدوير هو الذروة الوسطي و مع اسفله هو الحضيض الوسطي ثم اعلم ان الذروتين و كذا الحضيضين ينطبق احدهما على الآخر اذا كان مركز التدوير في اوج الحامل او حضيضه و في غير هذين الموضعين يفترقان هذا كله خلاصة ما في شرح الملخص للسيد السند و ما ذكر الفاضل عبد العلي في شرح التذكرة حاشية شرح الملخص للقاضي •

الذات هو يطلق على معان • منها المهية بمعنى ما به الشيئ هو هو و قد سبق تحقيقه في لفظ الحقيقة في فصل القاف من باب الحاء و على هذا قال في الانسان الكامل ان مطلق الذات هو الامر الذي تستند اليه الاسماء و الصفات في عينها لافي وجودها فكل اسم او صفة استند الى شيئ فذلك الشيئ هوالذات سواء كان معدوما كالعنقاء اوموجودا و الموجود نوعان نوع هو موجود محض و هو ذات الباري سبحانه و نوع هو موجود ملحق بالعدم و هو ذات المخلوقات و اعلم ان ذات الله تعالى عبارة عن نفسه التي هو بها موجود لانه قائم بنفسه و هو الشيئ الذي استحق الاسماء و الصفات بهويته فيتصور بكل صورة تقتضيها منه كل معنى فيه اعني اتصف بكل صفة تطلبها كل نعت و استحق بوجوده كل اسم دل على مفهوم يقتضيه الكمال و من جملة الكمالات عدم الانتهاء و نفي الادراك فحكم بانها لا تدرك و انها مدركة له لاستحالة الجهل عليه تعالى فذاته غيب الاحدية التي كل العبارات واقعة عليها من كل وجه غير مستوفية لمعناها من وجوه كثيرة فهي لاتدرك بمفهوم عبارة و لاتفهم بمعلوم اشارة لان الشيئ انما يعرف بما يناسبه فيطابقه و بما ينافيه فيضاده و ليس لذاته في الوجود مناسب ولا مناف ولا مضاد فارتفع من حيث الاصطلاح اذ امتناعه في الكلام وانتفى لذلك ان يدرك للانام انتهى • و في شرح المواقف للمتكلمين ههنا مقامان الاول الوقوع فذهب جمهور المحققين من الفرق الاسلامية و غيرهم الى ان حقيقة الله تعالى غير معلوم للبشر و قد خالف فيه كثير من المتكلمين من اصحاب الاشعري و المعتزلة و الثاني الجواز و فيه خلاف فمنعه الفلاسفة و بعض اصحابنا كالغزالي و امام الحرمين • و منهم من توقف كالقاضي ابي بكر و ضرار بن عمرو و كلام الصوفية في الاكثر مشعر بالامتناع • اعلم انهم اختلفوا في ان ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات فذهب نفاة الاحوال الى التخالف و هو مذهب الاشعري و ابى الحسين البصري فهو منزه عن المثل و الند • و قال قدماء المتكلمين ذاته مماثلة لسائر الذوات في الذاتية و الحقيقة و انما يمتاز عن سائر الذوات باحوال اربعة الوجوب و الحيوة و العلم التام و القدرة التامة اي الواجبية و الحيية و العالمية و القادرية التامتين هذا عند الجبائي • و اما عند ابي هاشم فانه يمتاز بحالة خامسة هي الموجبة لهذه الاربعة و هي المسماة بالالهية و المذهب

الحق هو الاول انتهى • و منها المهية باعتبار الوجود و اطلاق لفظ الذات على هذا المعنى اغلب من الاطلاق الاول و قد سبق ايضا في لفظ الحقيقة • و منها ما صدق عليه المهية من الافراد كما وقع في شرح التجريد في فصل المهية و بهذا المعنى يقول المنطقيون ذات الموضوع ما يصدق عليه ذلك الموضوع من الافراد ثم المعتبر عندهم في ذات الموضوع في القضية المحصورة ليس افراده مطلقا بل الافراد الشخصية ان كان الموضوع نوعا او ما يساويه من الخاصة و الفصل و الافراد الشخصية و النوعية ان كان جنسا او ما يساويه من العرض العام وبعضهم خص ذلك مطلقا بالافراد الشخصية و هو قريب الى التحقيق و تفصيله يطلب من شرح الشمسية و شرح المطالع في تحقيق المحصورات وهذه المعاني الثلثة تشتمل الجوهر و العرض • و منها ما يقوم بنفسه و هذا لا يشتمل العرض و تقابله الصفة بمعنى ما لايقوم بنفسه و معنى القيام بالذات يجيئ في محله هكذا ذكر احمد جند في حاشية شرح الشمسية في بحث التصور والتصديق و السيد السند في حاشية المطول في بحث هل في باب الانشاء • و منها ما يقوم به غيره سواء كان قائما بنفسه كزيد في قولنا زيد العالم قائم او لا يكون قائما بنفسه كالسواد في قولنا رأيت السواد الشديد و بهذا المعنى وقع في تعريف النعت بانه تابع يدل على ذات كذا في چلپي المطول في باب القصر • و منها الجسم كما في الاطول و حاشية المطول للسيد السند في بحث الاستفهامية • و منها المستقل بالمفهومية اي المفهوم الملحوظ بالذات و هذا معنى ما قالوا الذات ما يصح ان يعلم و يخبر عنه و تقابله الصفة بمعنى ما لايستقل بالمفهومية اي ما يكون آلة لملاحظة مفهوم آخر فالنسب الحكمية صفات بهذا المعنى و اطرافها من المحكوم عليه و المحكوم به ذوات لاستقلالهما بالمفهومية هكذا ذكر السيد الشريف ايضا في بحث هل • قال في الاطول هذا المعنى للذات و الصفة الذي ادعاه السيد الشريف لم يثبت في السنة مشاهير الانام انتهى • و قد ذكر الچلپي ايضا هذا المعنى في حاشية المطول في بحث الاستعارة الاصلية • و منها الموضوع سمي به لانه ملحوظ على وجه ثبت له الغير كما هو شان الذوات و تقابله الصفة بمعنى المحمول سميت به لانه ملحوظ على وجه الثبوت للغير هكذا في الاطول في بحث هل و هكذا في العضدي حيث قال في المبادى المفردان من القضية التي جعلت جزء القياس الاقتراني يسميها المنطقيون موضوعا و محمولا و المتكلمون ذاتا و صفة و الفقهاء محكوما عليه و محكوما به و النحويون مسندا اليه و مسندا انتهى • قيل ما ذكره من اصطلاح المتكلمين انما يصح في ما هو موضوع و محمول بالطبع كقولنا الانسان كاتب لا في عكسه اي الكاتب انسان • واجيب بان المحكوم عليه يراد به ما صدق عليه و هو الذات و المحكوم به يراد به المفهوم و هو الصفة وما قيل ان المسند اليه عند النحاة قد يكون سورا عند المنطقيين كقولك كل انسان حيوان فجوابه ان المحكوم عليه بحسب المعنى هو الانسان هكذا ذكر السيد الشريف في حاشيته وبقي أن ما ذكره من اصطلاح الفقهاء

مخالف لما مرفي محله فلينظر ثمه • ومنها الاسم الجامد و تقابله الصفة بمعنى الاسم المشتق • ومنها الجزء الداخل بان يكون محقق الذاتي و تقابله الصفة بمعنى الامر الخارج هكذا ذكر احمد جند في حاشية شرح الشمسية في بحث التصور و التصديق و يجيئ ما يتعلق بهذا المقام في لفظ الذاتي •

الذاتي بياء النسبة عند المنطقيين يطلق بالاشتراك على معان • منها يقال الذاتي لكل شيئ مايخصه و يميزه عن جميع ما عداه • وقيل ذات الشيئ نفسه و عينه وهو لا يشتمل العرض و الفرق بين الذات و الشخص ان الذات اعم من الشخص لان الذات يطلق على الجسم و غيره و الشخص لا يطلق الا على الجسم هكذا في الجرجاني • منها في كتاب ايساغوجي فانه يطلق في هذا المقام على جزء المهية و المراد به الجزء المفرد المحمول على المهية و هو منحصر في الجنس و الفصل و ربما يطلق على ما ليس بخارج و هذا اعم من من الاول لتناوله نفس المهية و جزئها و التسمية على الاول ظاهرة و على الثاني اصطلاحية محضة والخارج عن المهية يسمى عرضيا و ربما يطلق الذاتي على الجزء مطلقا سواء كان محمولا على الماهية او لم يكن كالواحد للثلثة • ثم انهم ذكروا للذاتي خواصا ثلثا الاولى ان يمتنع رفعه عن المهية بمعنى انه اذا تصور الذاتي و تصور معه المهية امتنع الحكم بسلبه عنها بل لابد من ان يحكم بثبوته لها الثانية ان يجب اثباته للمهية على معنى انه لا يمكن تصور المهية الا مع تصوره موصوفة به اي مع التصديق بثبوته لها و هي اخص من الاولى لانه اذا كان تصور المهية بكنهها مستلزما لتصور التصديق بثبوته لها كان تصورهما معا مستلزما لذلك التصديق كليا بدون العكس اذ لا يلزم من كون التصورين كافيين في الحكم بالثبوت ان يكون احدهما كافيا مع ذلك و هاتان الخاصتان ليستا خاصتين مطلقتين لان الاولى تشتمل اللوازم البينة بالمعنى الاعم و الثانية بالمعنى الاخص الثالثة و هي خاصة مطلقة لا يشارك الذاتي فيها العرضي اللازم و هي ان يتقدم على المهية في الوجودين الخارجي و الذهني بمعنى ان الذاتي و المهية اذا وجدا باحد الوجودين كان وجود الذاتي متقدما عليها بالذات اي العقل يحكم بانه وجد الذاتي اولا فوجدت المهية و كذا في العدميين لكن التقدم في الوجود بالنسبة الى جميع الاجزاء و في العدم بالقياس الى جزء واحد فان قيل هذه الخاصة تنافي ما حكموا به من ان الذاتي متحد مع المهية في الجعل و الوجود لا ستحالة ان يكون المتقدم في الوجود متحدا فيه مع المتاخر عنه وتنا في صحة حمل الذاتي على المهية لامتناع حمل احد المتغايرين في الوجود على الآخر و يستلزم ان يكون كل مركب في العقل مركبا في الخارج مع انهم صرحوا بخلافها قلنا ما ذكرناه خاصة للجزء مطلقا فانه اينما كان جزء كان متقدما في الوجود و العدم هناك فالجزء العقلي متقدم على المهية في العقل لا في الوجود و لا في الخارج فلا يلزم شيئ مما ذكر تموه فاذا اريد تميزه ايضا عن الجزء الخارجي زيد الحمل على اعتبار التقدم المذكور ليمتاز به عنه ايضا • وهذه الخواص انما توجد للذاتي اذا خطر بالبال مع ماله الذاتي لا بمعنى انه لا تكون

ثابتة للذاتي الا عند الاخطار بالبال فربما لا تكون المهية و ذاتياتها معلومة و تلك الخاصيات ثابتة لها فضلا عن اخطارها بالبال بل بمعنى انها انما يعلم ثبوتها للذاتيات اذا كانت مخطورة بالبال و الشيئ خاطر بالبال ايضا كذا قيل و قد يعرف الذاتي اي الجزء مطلقا بما لا يصح توهمه مرفوعا مع بقاء المهية • كالواحد للثلثة اذ لا يمكن ان يتوهم ارتفاعه مع بقاء ماهية الثلثة بخلاف وصف الفردية اذ يمكن ان يتوهم ارتفاعها عنها مع بقاء نها نعم يمتنع ارتفاعها مع بقاء ماهية الثلثة موجودة فالحال ههنا المتصور فقط وهناك التصور و المتصور معا و السر في ذلك ان ارتفاع الجزء هوبعينه ارتفاع الكل لا انه ارتفاع آخر ومن المستحيل ان يتصور انفكاك الشيئ عن نفسه بخلاف ارتفاع اللوازم فانه مغاير لارتفاع المهية تابع له فامكن تصور الانفكاك بينهما مع استحالته و كذا ارتفاع المهية مغاير لارتفاعها مستتبع له فجاز ان يتصور انفكاك احدهما عن الآخر و يقال ايضا الذاتي ما لايحتاج الى علة خارجة عن علة الذات بخلاف العرضي فانه محتاج الى الذات و هي خارجة عن علتها كالزوجية للاربعة المحتاجة الى ذات الاربعة و يقال ايضا هو ما لا تحتاج المهية في اتصافها به الى علة مغايرة لذاتها فان السواد لون لذاته لا بشيئ آخر يجعله لونا و هذه خاصة اضافية لان لوازم المهية كذلك فان الثلثة فرد في حد ذاته لا بشيئ آخر يجعلها متصفة بالفردية هذا كله خلاصة ما في شرح المطالع و ما حققه السيد الشريف في حاشيته • وذكر في العضدي ان الذاتي ما لا يتصور فهم الذات قبل فهمه • و قال السيد الشريف في حاشيته مأخذه هو ما قيل من ان الجزء لايمكن توهم ارتفاعه مع بقاء المهية بخلاف اللازم اذ قد يتصور ارتفاعه مع بقائها فمعناه ان الذاتي محمول لا يمكن ان يتصور كون الذات مفهوما حاصلا فى العقل بالكنه و لا يكون هو بعد حاصلا فيه و هذا التعريف يتناول نفس المهية اذ يستحيل تصور ثبوتها عقلا قبل ثبوتها فيه والجزء المحمول اذ يمتنع تصور ثبوت الذات فى العقل و هو معنى كونه مفهوما قبل ثبوته فيه اى مع ارتفاعه عنه ثم قال صاحب العضدي و قد يعرف الذاتي بانه غير معلل • قال المحقق التفتازاني اى ثبوته للذات لا يكون لعلة لانه اما نفس الذات اوالجزء المتقدم بخلاف العرضي فانه ان كان عرضا ذاتيا اوليا يعلل بالذات لامحالة كزوجية الاربعة و الا فبالوسائط كالضحك للانسان لتعجبه و ما يقال انه ان كان لازما بينا يعلل بالذات و الا فبالوسائط انما يصح لو اريد العلة فى التصديق و لو اريد ذلك انتقض باللوازم البينة فان التصديق بثبوتها للملزومات لا يعلل بشيئ اصلا نعم يشكل ما ذكر بما اطبق المنطقيون من ان حمل الاجناس العالية على الانواع انما هو بواسطة المتوسطات وحمل المتوسطات بواسطة السوافل حتى صرح ابن سينا ان الجسمية للانسان معللة بحيوانيته انتهى و مرجع هذا التعريف الى ما مرسابقا من ان الذاتي ما لا يحتاج الى علة خارجة عن علة الذات كما لايخفى • ثم قال صاحب العضدي وقد يعرف الذاتي بالترتيب العقلي وهو الذي يتقدم على الذات فى التعقل انتهى و ذلك لانهما فى الوجود واحد لا اثنينية اصلا فلا تقدم و هذا

التفسير مختص بجزء المهية و الاولان يعمان نفس المهية ايضا و حقيقة التعريفين الاخيرين يرجع الى الاول وهو ما لا يتصور فهم الذات قبل فهمه لان عدم تعليل الذاتي مبني على انه لا يمكن فهم الذات قبل فهمه بل بالعكس و التقدم في التعقل مستلزم لذلك وان لم يكن مبنيا علية* كذا ذكر المحقق التفتازاني في حاشيته • و منها في غير كتاب ايساغوجي قال شارح المطالع و السيد الشريف ما حاصله ان للذاتي معان آخر في غير كتاب ايساغوجي يقال عليها بالاشتراك وهي على كثرتها ترجع الى اربعة اقسام • الاول ما يتعلق بالمحمول و هو اربعة الاول المحمول الذي يمتنع انفكاكه عن الشيء و يندرج فيه الذاتيات و لوازم المهية بينة كانت او غير بينة و لوازم الوجود كالسواد للحبشي و الثاني الذي يمتنع انفكاكه عن ماهية الشيء و يندرج فيه الثلثه الاول فقط فهو اخص من الاول و الثالث ما يمتنع رفعه عن المهية بالمعنى المذكور سابقا في خواص الذاتيات فهو يختص بالذاتيات و اللوازم البينة بالمعنى الاعم فهو اخص من الثاني فان من المعلوم ان ما يمتنع رفعه عن المهية في الذهن بل يجب اثباته لها عند تصورهما كان الحكم بينهما من قبيل الاوليات فلابد ان يمتنع انفكاكه عنها في نفس الامر والا ارتفع الوثوق عن البديهيات و ليس كلما يمتنع انفكاكه عن ماهية الشيء يجب ان يمتنع رفعه عنها في الذهن لجواز ان لا يكون ذلك الامتناع معلوما لنا كما في تساوي الزوايا الثلث لقائمتين في المثلث و الرابع ما يجب اثباته للمهية و قد عرفت معناه ايضا فهو يختص بالذاتيات و اللوازم البينة بالمعنى الاخص فكل من هذه الثلثه الاخيرة اخص مما قبله • و الثاني ما يتعلق بالحمل و هو ثمانية الاول ان يكون الموضوع مستحقا للموضوعية كقولنا الانسان كاتب فيقال له حمل ذاتي و لمقابله حمل عرضي و الثاني ان يكون المحمول اعم من الموضوع و بازائه الحمل العرضي فالمحمول في مثل قولنا الكاتب بالفعل الانسان ذاتي بهذا المعنى عرضي بالمعنى الاول لان الوصف و ان كان اخص ليس مستحقا ان يكون موضوعا للذاتي و الثالث ان يكون المحمول حاصلا بالحقيقة اي محمولا عليه بالمواطاة و الاشتقاق حمل عرضي و منهم من فسر الحاصل للموضوع بالحقيقة بما يكون قائما به حقيقة سواء كان حاصلا له بمقتضى طبعه او لقاسر كقولنا الحجر متحرك الى تحت او الى فوق و ما ليس كذلك فحمله عرضي كقولنا جالس السفينة متحرك فان الحركة ليست قائمة به حقيقة بل بالسفينة وهذا اشهر استعمالا حيث يقال للساكن في السفينة المتحركة انه متحرك بالعرض لا بالذات و الرابع ان يحصل لموضوعه باقتضاء طبعه كقولنا الحجر متحرك الى اسفل و ما ليس باقتضاء طبع الموضوع عرضي و الخامس ان يكون دائم الثبوت للموضوع و ما لا يدوم عرضي السادس ان يحصل لموضوعه بلا واسطة و في مقابله العرضي و السابع ان يكون مقوما لموضوعه و عكسه عرضي و الثامن ان يلحق لا لامر اعم او اخص و يسمى في كتاب البرهان عرضا ذاتيا سواء كان لاحقا بلا واسطة او بواسطة امر مساو و ما يلحق بالامر الاخص او الاعم عرضي و قد سبق

فی المقدمة في مبحث الموضوع ۰ اعلم ان حمل الواحد قد يكون ذاتيا باعتبار و عرضيا باعتبار آخر فتامل فی الاقسام الثمانية و كيفية اجتماعها و افتراقها ۰ و الثالث ما يتعلق بالسبب فيقال لا يجاب السبب للمسبب انه ذاتی اذا ترتب عليه دائما كالذبح للموت او اكثريا كشرب السقمونيا للإسهال و عرضي ان كان الترتب اقليا كلمعان البرق للعثور على المطر ۰ و الرابع ما يتعلق بالوجود فالموجود ان كان قائما بذاته يقال انه موجود بذاته كالجوهر و ان كان قائما بغيره يقال انه موجود بالعرض كالعرض ۰

ذات الجنب عند الاطباء ورم حار مؤلم في نواحي الصدر اما فی العضلات الباطنة او فی الحجاب المستبطن اي الداخل او الحجاب الحاجز بين آلات الغذاء و آلات التنفس او فی العضلات الخارجة الظاهرة او الحجاب الخارج بمشاركة الجلد او بغير مشاركته و اهول هذا الورم ما كان فی الحجاب الحاجز نفسه و يسمى ذات الجنب الخالص هذا عند الشيخ فانه لم يفرق بينها و بين الشوصة و البرسام فهي الفاظ مترادفة عنده ۰ و قال السمرقندي ان البرسام هو الورم العارض للحجاب الذي بين الكبد و المعدة و هو حجاب يحول عارضا بينها يتصل بالحجاب الحاجز و الشوصة هو الورم العارض في اضلاع الخلف و ذات الجنب الخالص هو الورم العارض للغشاء المستبطن للاضلاع و الحجاب الحاجز اما فی الجانب الايمن و الا يعر كذا فی الاقسرائي ۰ و في بحر الجواهر ذات الجنب ورم حار مؤلم في نواحي الصدر فان كان في عضل الصدر و خصوصا الداخلة او في حجاب الاضلاع من داخل يسمى شوصة و ان كان فی الغشاء المستبطن للصدر يسمى برساما و ان كان فی الحجاب الحاجز يسمى ذات الجنب باسم العام ۰

ذات الصدر عندهم هي ورم يحدث فی الحجاب القاسم للصدر بنصفين فی الجانب الموضوع على البطن و ان كان فی الجانب الموضوع على القفاء يسمى ذات العرض و صاحب ذخيرة گفته كه ذات الصدر گرد آمدن ريم است در فضاء سينه ۰

ذات الكبد عندهم هي ورم يحدث فی الكبد لمواد حارة او باردة تنصب و تورمها ۰

ذات الرئة عندهم هي ورم فی الرئة كذا في بحر الجواهر و في الاقسرائي هي ورم حار فی الرئة ۰

ذو الزنقة عند المهندسين شكل من الاشكال المنحرفة و هو ما يكون فيه ضلعان متوازيان و آخران غير متوازيين يكون احدهما عمودا على المتوازيين هكذا ⏢ ذو الزنقتين عندهم شكل منحرف لا يكون احد الضلعين الغير المتوازيين عمودا على المتوازيين هكذا ⏢ كذا ذكر المولوي سيد عصمة الله في شرح خلاصة الحساب و قال الزنقة الانحراف و لم يبين انه بالفاء او القاف و اني لم اجد بالفاء في كتب اللغة التي عندي و انما وجدته فی الصراح بالقاف لكنه لم يذكره بمعنى الانحراف بل بمعنى كوچه تنگ و الله اعلم بحقيقة الحال و الظاهر انه بالقاف ۰

ذو العقل نزد صوفيه آنكه خلق را ظاهر بيند و حق را باطن و حق نزد او آئينه خلق باشد

آئينه پنهان گردد بصورتي كه ظاهر بود در آئينه و اين احتجاب مطلق بمقيد است • شعر • خلق پيدا بيند و حق را نهان • اينچنين بينند يعني عاقلان • ذو العين و ذو العقل آنكه خلق را و حق را بايكديگر مي بيند و ذو العين آنكه حق را ظاهر بيند و خلق را آئينهٔ حق دانند كذا في كشف اللغات • و في الاصطلاحات ذو العين هو الذي يرى الحق ظاهرا و الخلق باطنا فيكون الخلق عنده مرآة الحق لظهور الحق عنده و اختفاء الخلق فيه اختفاء المرآة بالصورة • و ذو العقل و العين هو الذي يرى الحق في الخلق و الخلق في الحق و لا يحتجب باحد هما عن الآخر بل يرى الوجود الواحد بعينه حقا من وجه خلقا من وجه فلا يحتجب بالكثرة عن شهود الوجه الواحد الاحد بذاته و لا تزاحم في شهوده كثرة الظاهر احدية الذات التي تتجلى انتهى •

فصل الياء * الذكاء بالفتح كالسواء سرعة الفطنة كذا في القاموس و عرف بشدة قوة للنفس معدة لاكتساب الآراء اي العلوم التصورية و التصديقية و هذه القوة تسمى بالذهن • وجودة تهيؤها لتصور مايرد عليها من الغير تسمى بالفطنة • و الغباوة عدم الفطنة عما من شانه الفطنة فمقابل الغبي الفطن كذا في المطول في بحث البلاغة • قال الچلپي ما حاصله انه على هذا الذكاء اعم من الفطنة انتهى • اقول بيانه ان الذهن قوة للنفس تهيؤبها لاكتساب العلوم اي لتحصيلها بالنظر و غيره فان الاكتساب اعم من النظر و الاستدلال كما يجيئ في موضعه و العلم اعم من ان يكون تصور مراد المتكلم من كلامه اي فهم معناه و ادراكه المعبر عنه بقوله لتصور ما يرد عليه من الغير و ان يكون غير ذلك فشدة هذه القوة وجودتها هي الذكاء ثم شدة هذه القوة وجودتها لتصور ما يرد عليه من الغير اي شدتها لتهيؤ النفس بهذا العلم الخاص اي العلم بمراد المتكلم هي الفطنة فهي اخص من الذكاء لانها قسم منها • قيل هذا بحسب اللغة و اما بحسب الاصطلاح فقد تستعمل الذكاء في الفطانة يقال رجل ذكي و يريدون به المبالغة في فطانته فعلى هذا مقابل الغبي يكون الذكي انتهى • فمعنى رجل ذكي رجل شديد الفطانة قد بلغ في الفطانة النهاية • و في الاطول ههنا سوال مشهور و هو ان الذكاء يجامع اكتساب الراي فكيف يكون معدا له و اجيب بان المعد بمعنى المهيئ لا بمعنى المعد الاصطلاحي قال و نحن نقول يجوز ان يكون بمعنى المعد اصطلاحا و لا نسلم ان شدة القوة تجامع اكتساب الراي بل حين حصول الاكتساب تفتر القوة • و قد يفسر الذكاء بملكة سرعة انتاج القضايا و سهولة اخراج النتائج بواسطة كثرة مزاولة المقدمات المنتجة كالبرق اللامع فلا يشتمل ملكة اكتساب الآراء التصورية و سرعة الانتاج و سهولة الاستخراج النظر يتين فيكون اخص من التفسير الاول بمرتبتين انتهى كلام الاطول في بحث التشبيه •

* باب الراء المهملة *

فصل الالف * المرجئة اسم فرقة من كبار الفرق الاسلامية لقبوا به لانهم يرجئون العمل عن النية اي يوخرونه في الرتبة عنها و عن الاعتقاد من ارجأ اي اخر و منه ارجئه و اخاه اي امهله و اخره

او لانهم يقولون لا تضر مع الايمان معصية و لا تنفع مع الكفر طاعة فهم يعطون الرجاء و على هذا ينبغي ان لا يهمز لفظ المرجية ٭ و فرقهم خمس اليونسية و العبيدية و الغسانيه و الثوبانية و التومنية كذا في شرح المواقف وتحقيق كل في موضعه ٭

الردء بالكسر و سكون الدال المهملة في الاصل الناصر و شرعا الذين يخدمون المقاتلين في الجهاد و قيل هم الذين وقفوا على مكان حتى اذا ترك المقاتلون القتال قاتلوا كذا في جامع الرموز و البرجندي في كتاب الجهاد ٭

فصل الباء الموحدة ٭ الرب بالفتح اسم من اسماء الله تعالى ٭ و الربوبية عند الصوفية اسم للمرتبة المقتضية للاسماء التي تطلب الموجودات فدخل تحتها العليم و السميع و البصير و القيوم و المريد و الملك و نحو ذلك فان العليم يقتضي المعلوم و المريد يطلب المراد والقادر المقدور ٭ اعلم ان الاسماء التي تحت اسمه الرب هي الاسماء المشتركة بينه و بين خلقه كالعليم تقول يعلم نفسه و خلقه و كذا الاسماء المختصة بالخلق كالقادر تقول خلق الموجودات و لا تقول خلق نفسه وهذه الاسماء اي المختصة بالخلق تسمى اسماء فعلية و الفرق بين اسمه الملك و الرب ان الملك اسم لمرتبة تحتها الاسماء الفعلية و الرب اسم لمرتبة تحتها الاسماء المختصة و المشتركة و الفرق بينه و بين الرحمٰن ان الرحمٰن اسم لمرتبة اختصت بجميع الاوصاف العلية الالٰهية سواء انفردت الذات به كالعظيم و الفرد او حصل الاشتراك كالعليم او اختصت بالمخلوقات كالخالق و الرازق و الفرق بينه و بين الله ان الله اسم لمرتبة ذاتية جامعة لحقائق الموجودات علويها و سفليها فدخل الرحمٰن تحت حيطة اسم الله و الرب تحت الرحمٰن و الملك تحت الرب فكانت الربوبية عرشا اي مظهرا ظهر فيها وبها الرحمٰن الى الموجودات ثم للربوبية تجليان معنوي وصوري فالمعنوي ظهوره في اسمائه و صفاته على ما اقتضاه القانون التنزيهي من انواع الكمالات و الصوري ظهوره في مخلوقاته على ما اقتضاه القانون الخلقي التشبيهي و ما حواه المخلوق من انواع النقص فاذا ظهر سبحانه في خلق من مخلوقاته على ما استحقه ذلك المظهر من التشبيه فانه على ما هو له من التنزيه كذا في الانسان الكامل ٭ وفي الاصطلاحات الصوفية الرب اسم للحق عز اسمه باعتبار نسبة الذات الى الموجودات العينية ارواحا كانت او اجسادا فان نسبة الذات الى الاعيان الثابتة هي منشأ الاسماء الالٰهية كالقادر و المريد و نسبتها الى الاكوان الخارجية هي منشأ الاسماء الربوبية كالرزاق و الحفيظ فالرب اسم خاص يقتضي وجوب المربوب و تحققه و الاله يقتضي ثبوت المألوه و تعينه و كل ما ظهر من الاكوان فهو صورة اسم رباني يربي به الحق و به يأخذ و به يفعل ما يفعل و اليه يرجع فيما يحتاج اليه و هو المعطي اياه ما يطلبه منه ٭ رب الارباب هو الحق باعتبار الاسم الاعظم و التعين الاول الذي هو منشأ جميع الاسماء و غاية الغايات اليه تتوجه الرغبات كلها و هو الحاوي لجميع المطالب النسبية و اليه الاشارة بقوله و ان الى ربك المنتهى لانه

عليه الصلوة و السلام مظهر التعين الاول فالربوبية المختصة به في هذه الربوبية العظمى انتهى • و الرب مطلقا لا يطلق الا عليه تعالى و على غيره بالاضافة نحو رب الدار مثلا كذا في البيضاوي •

الرب بالضم واحد الربوب و هي عند الاطباء ان يؤخذ ماء الشيء من النباتات و الثمرات بان يغلى بالماء او بان يدق و يعصر ثم يصفى و يغلظ بالطبخ او بالشمس كذا في بحر الجواهر •

الرباني بالفتح و تشديد الموحدة قيل سرياني الا انه لم يوجد في كلامهم و قيل منسوب الى الربان كالرّيّان • و قيل الى الرب الذي هو انشاء الشيء حالا فحالا الى الحد التام و لا يقال مطلقا الا عليه تعالى فالالف و النون فيه كما في الرّبّان للمبالغة • و في المعالم انه الفقيه • و قيل الفقيه المعلم • و قال ابن الاثير العالم الراسخ في العلم و الدين و قيل العالم العامل كذا في جامع الرموز في الخطبة •

الترتيب بالمثناة الفوقانية في اللغة جعل كل شيء في مرتبته و بعبارة اخرى وضع كل شيء في مرتبته و المعنى ان الترتيب بين الاشياء وضع كل شيء منها في مرتبة له عند المرتب فيشتمل الفكر الفاسد و فيه اشارة الى انه لابد في الترتيب من اعتبار المرتب تلك المرتبة فلو وضع شيئا منها في مرتبته و لم يلاحظها لايكون ترتيبا • قيل الضمير اما ان يرجع الى كل او الى شيء و على التقديرين يفسد المعنى اذ الترتيب ليس وضع كلشيء في مرتبة كلشيء و لا في مرتبة شيء ما و قد تحير الناظرون في حله • و الجواب انه ذكر الرضي في بحث المعرفة ان الضمير الراجع الى النكرة المذكورة التي لا يحكم سابقا عليها معرفة لصيرورته معهودا به فيختار ان الضمير راجع الى كل شيء و المعنى وضع كل شيء من الاشياء في مرتبة كل شيء يتعلق به الوضع و لا شك ان الاوضاع متعددة بحسب تعدد الاشياء و لكلواحد منها مرتبة مختصة به عند الوضع ليس لغيره فاندفع المحذور و صار مآل المعنى ما في التاج الترتيب نهادن چيزيرا پس چيزى ديگر و الاظهر ان يقال وضع شيء بعد شيء الا انه زاد لفظ كل اشارة الى ان الترتيب اللغوي انما يتحقق اذا وضع كل شيء منها في موضعه حتى لو انتفى في شيء منها انتفى الترتيب • فاندفع ما قيل ان هذا التعريف يقتضي الترتيب بحسب تعدد الاشياء الموضوعة كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح الشمسية في تعريف الفكر في مبحث ليس الكل من كل من التصور و التصديق بديهيا و لا نظريا • و في الاصطلاح كما وقع في شرح الشمسية جعل الاشياء الكثيرة بحيث يطلق عليها اسم الواحد و يكون لبعضها نسبة الى بعض بالتقديم و التأخير • و ذكر احمد جند في حاشيته ان هذا المعنى عرفي اذ في كونه من مصطلحات العلوم تردد انتهى • و في التعريف اشارة الى بقاء تعدد ها حال الترتيب فاذا جعل الماء الذي في الانائين في اناء واحد لا يكون ذلك ترتيبا و لذلك لا يكون التركيب من الاجزاء المحمولة عند من قال بوجود الكلي في الخارج ترتيبا و قولهم بحيث يطلق عليها اسم الواحد اى يطلق عليها هذا الاسم بوجه مّا لا من كل وجه اذ لا يتصور ذلك في الاشياء الكثيرة اذ لا تعرض لها الوحدة باعتبار ذواتها لانها

بهذا الاعتبار معروضة للكثرة و انما تعرض لها الوحدة باعتبار عروض الهيئة الوحدانية لها و الوحدة من كل وجه انما تعرض للبسيط من كل وجه ولئن تصور ذلك فليس بواجب في الترتيب سواء كان ذلك المجموع واحدا حقيقيا بان يصير بحيث لايبقى بين الاجزاء تمايز في الوجود او غير حقيقي بل اعتباريا بان لا تصير هذه الحيثية وقولهم و يكون لبعضها الخ اي بحيث يمكن الاشارة حسا او عقلا الى كلواحد من الاجزاء بانه اين هو من صاحبه يخرج الواحد الحقيقي من التعريف اذ الظاهر ان الضمير في بعضها راجع الى الاشياء المجعولة بالحيثية المذكورة و الاشياء المجعولة بحيث يطلق عليها الواحد الحقيقي لا تكون لبعضها نسبة الى البعض بالتقديم و التأخير بعد الجعل كذلك وهو ظاهر و الى هذا ذهب السيد الشريف و قال و احترز به عن مثل ترتيب الادوية • ثم الترتيب اخص مفهوما من التأليف اذ لم يعتبر في التأليف نسبة بعض الاجزاء الى بعض بالتقديم و التاخير بل اكتفي فيه بالجزء الاول من مفهوم الترتيب و العقل اذا لاحظه جوز تحققه في شيي بدون المقيد من غير عكس و كذا اخص منه صدقا اذ قد يوجد التأليف بين اشياء لا وضع لها اصلا لا حسا ولاعقلا بان لا تكون هي قابلة للاشارة الحسية ولا العقلية كما اذا لوحظت دفعة مفهومات اعتبارية على هيئة وحدانيةهذا • و قيل الضمير في بعضها راجع الى ذات الاشياء المتعددة من غير اعتبار وصف المجعولية المذكورة معها و المعنى و يكون لبعض تلك الاشياء نسبة الى البعض بالتقديم و التأخر اما حين حدوث تعلق المجعولية المذكورة لها فقط او بعده ايضا و ظن هذا القائل ان الاشياء لتعددها متمايزة بالوجود لا محالة فيكون لها وضع حين حدوث تعلق المجعولية لها البتة فكل تأليف ترتيب و بالعكس فهما متساويان صدقا • ورد بانه ليس من لوازم التمايز في الوجود بوجه ما حين حدوث تعلق المجعولية لها قبول الاشارة الحسية او العقلية لتوقف قبول الاشارة على ملاحظة تلك الاشياء تفصيلا لتمايز تلك الاشياء في الوجود العقلي تفصيلا اذ الاجمالي لا يكفي لقبولها فيجوز ان لا تكون الاشياء المتمايزة بالوجود الاجمالي متمايزة بالوجود التفصيلي حين حدوث تعلق المجعولية بها فلا يكون لها وضع كالمفهومات الاعتبارية الملحوظة دفعة على هيئة وحدانية حين اطلاق الالفاظ الموضوعة بازائها و هذه الملحوظية الدفعية هي المجعولية و حين حدوث تعلق هذه المجعولية باجزاء تلك المفهومات و ان كانت تلك الاجزاء مجعولة في العقل لوجوب سبق العلم بالوضع الا ان تحققها فيه كان بطريق الاجمال على وجه لا يمكن للعقل على هذا الوجه ان يشير الى كل منها باين هو من صاحبه هذا • نعم التأليف الواقع في امور تعلق بها نظر لا يمكن بدون الترتيب لانه تأليف المبادي بحسب حركة الذهن فلابد ان يقع بعضها في اول الحركة و البعض في آخرها • وبالجملة فالمراد بقابلية الاشياء للاشارة الحسية او العقلية هو الاستعداد القريب فقط كما هو الاظهر لا مطلق الاستعداد قريبا كان او بعيدا كما ظن هذا البعض هذا كله اذا اخذ الترتيب و التأليف مطلقين و اما اذا اخذا معينين فالترتيب المعين يستلزم التأليف المعين من غير عكس

ان خصوص التاليف لخصوص المادة فقط و خصوص الترتيب باعتبار خصوص المادة و الصورة معا فالتاليف من ا ب ج مع تعينه يمكن ان يقع على هذا الترتيب المعين وان يقع على ترتيبات الست الممكنة فيها فهذا التاليف اعم من كلو احد من تلك الترتيبات و لا يستلزم شيئا منها بل يستلزم و احدا منها لابعينه اذا كان لتلك الامور وضع حسي او عقلي هذا كله خلاصة ما في حواشي شرح المطالع و شرح الشمسية قال احمد جند هذا الذي ذكرهو معنى الترتيب المطلق و معنى ترتيب الكتاب لغة وضع اجزائه في مواقعها و عرفا جعل اجزائه بحيث يطلق عليها اسم الواحد على قياس ما عرفت في الترتيب المطلق ثم الترتيب في اصطلاح اهل البديع هو ان يورد اوصاف الموصوف بها على ترتيبها في الخلقة الطبيعية ولا يدخل فيها وصفا زائدا و مثّله عبد الباقي اليميني بقوله تعالى و الله خلقكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم يخرجكم طفلا ثم لتبلغوا اشدكم ثم لتكونوا شيوخا و بقوله تعالى فكذبوه فعقروها الآية كذا في الاتقان في نوع بديع القران •

الرواتب جمع راتبة وهي السنن التابعة للفرائض على المشهور، و قيل انها الموقتة بوقت مخصوص فالعيد و الاضحى و التراويح راتبة على الثاني لا على الاول كذا في شرح المنهاج في باب صلوة النفل •

مرتبة الانسان الكامل عبارة عن جميع المراتب الالهية و الكونية من العقول و النفوس الكلية والجزئية و مراتب الطبيعة الى آخر تنزلات الوجود و تسمى المرتبة العمائية ايضا فهي مضاهية للمرتبة الالهية ولا فرق بينهما الا بالربوبية و المربوبية ولذلك صار خليفة الله تعالى كذا في الجرجاني •

المرتبة الاحدية هي ما اذا اخذت حقيقة الوجود بشرط ان لا يكون معها شيء فهو المرتبة المستهلكة جميع الاسماء و الصفات فيها و يسمى جمع الجمع و حقيقة الحقائق و العماء ايضا كذا في الجرجاني •

المرتبة الالهية ما اذا اخذت حقيقة الوجود بشرط شيء فاما ان يؤخذ بشرط جميع الاشياء اللازمة لها كليتها و جزئيتها المسماة بالاسماء و الصفات فهي المرتبة الالهية المسماة عندهم بالواحدية و مقام الجمع و هذه المرتبة باعتبار الايصال لمظاهر الاسماء التي هي الاعيان و الحقائق الى كمالاتها المناسبة لاستعداداتها في الخارج تسمى مرتبة الربوبية و اذا اخذت بشرط كليات الاشياء تسمى مرتبة الاسم الرحمن رب العقل الاول المسمى بلوح القضاء و ام الكتاب و القلم الاعلى و اذا اخذت بشرط ان تكون الكليات فيها جزئيات منفصلة ثابتة من غير احتجابها عن كلياتها فهي مرتبة الاسم الرحيم رب النفس الكلية المسماة بلوح القدر و هو اللوح المحفوظ والكتاب المبين و اذا خذت بشرط ان تكون الصور المفصلة جزئيات متغيرة فهي مرتبة الاسم الماحي و المثبت و المحيي رب النفس المنطبقة في الجسم الكلي المسماة بلوح المحو و الاثبات و اذا اخذت بشرط ان تكون قابلة للصور النوعية الروحانية والجسمانية فهي مرتبة الاسم القابل رب الهيولى الكلية المشار اليها بالكتاب المسطور و الرق المنشور و اذا اخذت بشرط الصور

المفسية العينية فهي مرتبة الاسم المصور رب عالم الخيال المطلق، و المقيد و اذا اخذت بشرط الصور الحسية الشهادية فهي مرتبة الاسم الظاهر المطلق و الآخر رب عالم الملك كذا في اصطلاحات السيد الجرجاني ٭

الرسوب بضم الراء و السين المهملة في اللغة استقرار الاجزاء الغليظة من المائعات في اسفلها كما في بحر الجواهر و الاقسرائي ٭ وقيل هو كل مايرسب في قعر الاناء من الثفل كما في شرح القانونچه ٭ و عند الاطباء كل جوهر اغلظ قواما من مائية البول متميز عنها و ان تعلق في الوسط او طفا فالجوهر جنس و يراد به ما يكون خارجا مع البول لا ما يكون جزءا منه و الا لما وجد بدونه وقولهم اغلظ قواما من مائية البول احترازعن الريح المخالطة للمائية و الزبد و قولهم متميزعنها اي في الحس احتراز عن الجواهر المفيدة للبول اللون و القوام و ايراد لفظ كل لتسهيل فهم المبتدي لئلا يتوهم التخصيص بفرد دون فرد و قولهم و ان تعلق الخ تنبيه على ان بين المعنيين اي اللغوي و الاصطلاحي عموما من وجه لصدقهما على الرسوب الراسب من البول و صدق اللغوي فقط على ما يرسب من الثفل في غير البول و صدق الاصطلاحي فقط على المتعلق و الغمام و على ان اقسام الرسوب ثلثة لانه ان وجد في اسفل القارورة يسمى رسوبا راسبا و ان وجد في وسطها يسمى رسوبا متعلقا و ان وجد فوقها يسمى غماما و سحابا و رسوبا طافيا ٭ قيل انما يطلق الرسوب على الغمام و المتعلق لان من شان الرسوب ان يرسب في الاسفل و انما يطفو و يتعلق اذ امنع منه مانع فلو جود هذه الصفة فيه بالقوة قيل له رسوب و ايضا ينقسم الرسوب الى طبيعي و يسمى رسوبا محمودا و فاضلا و الى غير طبيعي و يسمى رسوبا رديا اما الطبيعي فهو الدال على النضج و هو الاملس الابيض المتشابه الاجزاء المجتمع اي المتصل الاجزاء وافضل اقسام الطبيعي الراسب ثم المتعلق ثم الغمام و غير الطبيعي بخلافه و افضل اقسامه الغمام ثم المتعلق ثم الراسب و هو اقسام اذ الرسوب الردي اما ان يكون من الاعضاء او من الرطوبات اذ ليس في البدن جسم منه يكون رسوب غيرهما فان كان من الاعضاء فاما ان يكون من الاعضاء الاصلية و يسمى خراطيا اولا يكون و حينئذ اما ان تكون فيه دهنية و يسمى دسميا او لاتكون ويسمى لحميا و الخراطي اما ان يكون من ظاهر العضو او من باطنه فان كان الاول يسمى قشوريا و ان كان الثاني فان كان ذلك المنفصل اجزاء كبارا عراضا بيضاء او حمراء يسمى صفائحيا فالابيض من المثانة و الاحمر من الكلية او الكبد و ان لم يكن اجزاء كبارا عراضا فان كان احمر يسمى كرسنيا و ان لم يكن احمر يسمى نخاليا و الكائن من الرطوبات منه السود و منه الاشقر و منه الكمد ٭ و في القانونچه الرسوب الردي ينقسم الى خراطي و هو الشبيه بالقشور و دشيشي و هو الشبيه بالزرنيخ الاحمر و يسمى سويقا ايضا و لحمي و دسمي و مدمي و مخاطي و شعري و رملي و رمادي و علقي و مدوي وخميري اي الشبيه بقطع الخمير المنقوع و التفصيل يطلب من كتب الطب ٭

الرطوبة ضد اليبوسة و هما كيفيتان ملموستان بديهيتان وما ذكر في تعريفهما اما لوازمها او تعريفات

لطيفة • قال الامام الرازي الرطوبة سهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال عنه اي كيفية تقتضي تلك السهولة و هي البلة • لا يقال لو كانت الرطوبة كذلك لكان العسل ارطب من الماء لانه اشد التصاقا من الماء وكذا الحال في الدهن مع ان كونهما ارطب من الماء باطل • لانانقول العسل وان كان الصق من الماء الا انه ينفصل بعسر وكذا الدهن و ايضا نحن لانفسر الرطوبة بنفس الالتصاق حتى يكون الاشد التصاقا ارطب بل انما فسرناه بسهولة الالتصاق • و قال الحكماء الرطوبة كيفية توجب سهولة قبول التشكل بشكل الحاوي القريب و سهولة تركه اي للتشكل بعد قبوله اياه ورد بانه يرد عليه مامر اذ التشكل ان كان للرطوبة فما يكون ادوم شكلا يكون ارطب كالعسل فانه ادوم شكلا بالنسبة الى الماء و ايضا يلزم على هذا ان يكون الهواء ارطب من الماء لانه ارق قواما واقبل للتشكلات و تركها • واتفقوا اي جمهورهم على ان خلط الرطب باليابس يفيد الاستمساك كما انه يفيد الرطب استمساكا من السيلان فيجب على تقدير كون الهواء ارطب ان يكون خلط الهواء بالتراب يفيد التراب استمساكا من التفرق ويفيد التراب الهواء استمساكا من السيلان و كلاهما باطلان • و ههنا ابحاث الاول زعم البعض ان رطوبة الماء مخالفة بالماهية لرطوبة الدهن المخالفة لرطوبة الزيبق فالرطوبة جنس تحتها انواع و زعم آخرون ان ماهيتها واحدة بالنوع والاختلاف بسبب اختلاط اليابس بالرطب • قال الامام الرازي كلا القولين محتمل و الثاني هل توجد كيفية متوسطة بين الرطوبة واليبوسة تنافيهما كالحمرة بين السواد و البياض اولا توجد و الحق انه غير معلوم و ان امكان وجودها مشكوك فيه و الثالث في المباحث المشرقية ان الرطوبة ان فسرت بقابلية الاشكال كانت عدمية و الا احتاجت الى قابلية اخرى فيتسلسل و ان فسرت بعلة القابلية فكذلك لان الجسم لذاته قابل للاشكال فلا تكون هذه القابلية معللة بعلة زائدة على ذات الجسم و ان سلم كونها وجودية على تفسيرهم فالاشبه انها ليست محسوسة لان الهواء رطب لا محالة بذلك المعنى فلو كانت الرطوبة محسوسة لكانت رطوبة الهواء المعتدل الساكن محسوسة فكان الهواء دائما محسوسا و كان يجب ان لا يشك الجمهور في وجوده ولا يظنوا ان الفضاء الذي بين السماء و الارض خلأ صرفا و اذا فسرناها بالكيفية المقتضية لسهولة الالتصاق فالاظهر انها محسوسة و ان كان للبحث فيه مجال و قد مال ابن سينا في بعض الاسطقسات من الشفاء الى انها غير محسوسة و في كتاب النفس منه الى انها محسوسة و لعله اراد ان الرطوبة بمعنى سهولة قبول الاشكال غير محسوسة و بمعنى الالتصاق محسوسة هكذا يستفاد من شرح المواقف و شرح الطوالع و الرابع الرطب كما يقال على مامر كذلك يقال على معان اخر • في بحر الجواهر الرطب بمعنيين يقال لما يقبل الاتصال و الانفصال والتشكل بسهولة بحيث لا يظهر فيه ممانعة عن ذلك كما يقال ان الهواء رطب و لما هو بطبعه متماسك لكنه بادنى سبب يصير قابلا لذلك بسهولة كقولنا للماء انه رطب ولما يكون الغالب فيه الاسطقس الرطب كما يقال للشحم انه رطب و لما يكون ما يتكون عنه الاعضاء

رطبا كما يقال للبلغم و الدم انهما رطبان و لما اذا او رد على البدن و انفعل عن حرارته اثرفيه رطوبة زائدة على التي له كقولنا ان كذا من الادوية رطب و يسمى رطبا بالقوة ايضا و لما تخالطه رطوبات كثيرة كقولنا ان هواء الفناء رطب و لما هو اميل عن التوسط الى جهة الرطوبة كقولنا الاناث ارطب من الذكور و لما اعطي مزاجا هو اكثر رطوبة مما ينبغي ان يكون له بحسب نوعه او صنفه او شخصه كقولنا فلان رطب المزاج و لما هو سريع الاستحالة الى الرطوبة كقولنا للغذاء التفه انه رطب و كذلك فافهم الحال في اليابس انتهى • و قد سبق ما يتعلق بهذا في لفظ البلة ايضا في فصل اللام من باب الباء الموحدة •

الرطوبة الغريزية بالغين المعجمة هي جسم رطب سيال نسبتها الى الحرارة الغريزية كنسبة الدهن الى السراج •

الرطوبة الفضلية هي الرطوبة التي لا تمتزج بباقي العناصر امتزاجا تاما فهذه الرطوبة غريبة فضلية بالنسبة الى الاجزاء الغذائية او الدوائية غير داخلة في حقيقتها بل خارجة عنها و ان كانت داخلة في حقيقة ذلك الجسم و هذه مكتسبة من الماء ليست طبيعية و لا مستحكمة في المزاج و لذلك ينسب الزنجبيل الى اليبس • قال بعض الافاضل انه اذا قيل شيء من الثمار و البقول و الحبوب انه فيه رطوبة فضلية فمعناه ان بعض ما جذبه من الرطوبة ليغتذيها لم ينضج بعد كذا في بحر الجواهر •

رطوبات البدن منها اولية و منها ثانوية فالاولى الاخلاط كما في شرح القانونچة • و في بحر الجواهر فالاولى هي الاخلاط المحمودة و الثانية قسمان فضول و هي الاخلاط المذمومة و غير فضول و هي اربعة اصناف الاولى المحصورة في تجاويف اطراف العروق الشعرية الساقية للاعضاء و الثانية المنبثة في العروق الصغار المجاورة للاعضاء الاصلية بمنزلة الطل و هي مستعدة لان تستحيل غذاء عند فقد ان البدن الغذاء و لان تبلها اذا جففها سبب من حركة و غيرها و الثالثة القريبة العهد بالانعقاد المستحيل الى جوهر الاعضاء بالمزاج و الشبه لا بالقوام التام و الرابعة الرطوبة المداخلة للاعضاء الاصلية منذ ابتداء الخلقة الحافظة لاتصال اجزائها و تقال لهذه الرطوبات رطوبات اصلية •

رطوبات العين منها الرطوبة الزجاجية و هي رطوبة صافية غليظة القوام بيضاء تضرب الى قليل حمرة مثل الزجاج الذائب و لذا سميت بالزجاجية • و منها الرطوبة الجليدية و هي رطوبة و سطية من رطوبات العين سميت بها لجمودها و صفائها • و منها الرطوبة البيضية و هي رطوبة شبيهة ببياض البيض لونا و قواما و لذا سميت بها و تفاصيلها تطلب من كتب علم التشريح •

الرقبة بفتح الراء و القاف و هي ذات مرقوق سواء كان مؤمنا او كافرا ذكرا او انثى كبيرا او صغيرا كذا في جامع الرموز في فصل الظهار و الرقبة في الاصل بمعنى العنق ثم استعمل في ذات الانسان تسمية الكل باسم اشرف اجزائه كما في لفظ الرأس و الوجه و العنق و امثالها فانها تطلق و يراد به ذات الانسان

و الاصل فيها ان الجزء الذي لا يبقى الانسان بدونه يطلق على كل الانسان وتراد به ذات الانسان و لهذا الاصل لا تطلق اليد و الرجل وامثالها على الانسان و لا يراد بها ثم خص لفظ الرقبة في المرقوق كما في قوله تعالى تحرير رقبة هكذا في حواشي الهداية •

الرقبى بالضم اسم من المراقبة و هي ان تعطي انسانا ملكا و تقول ان مت فهو لك و ان مت فهو لي كما في المبسوط والصحاح و غيرهما و هو الصواب وكونهما من الاقارب لم يقل به احد كما في المغرب و شريعة هي ان تقول لشخص داري لك رقبى ففسره الطرفان و قالا ان مت قبلك فهي لك كناية عن قولك ان مت قبلي فهي لي وانما لم يصرح به احترازا عن سماحة ذكر مراقبة موته و هي باطلة عندهما جائزة عنده فالرقبى اسم من المراقبة بالاتفاق كما في الكرماني و غيره و الخلاف في تفسيره بناء على انها متضمنة للشرطين فقالا انها تعليق بالخطر و هو انتظار موت الموهوب له فتكون باطلة وقال انها تمليك في الحال و الشرط و هو انتظار الواهب باطل فتكون صحيحة والاول هو الصحيح كما في المضمرات و غيره كذا في جامع الرموز في كتاب الهبة •

المراقبة هي عند اهل السلوك محافظة القلب عن الردية • وقيل المراقبة ان تعلم ان الله تعالى على كل شيء قدير • و قيل حقيقة المراقبة ان تعبد الله كانك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك كما جاء في الحديث في باب الصلوة • وقال بعض اهل الاشارات المراقبة على ضربين مراقبة العام و مراقبة الخاص فمراقبة العام من الله تعالى خوف و مراقبة الخاص من الله رجاء • سئل ابن عطاء ما افضل الطاعات قال مراقبة الحق على دوام الاوقات • وقيل علامة المراقبة ايثار ما آثره الله و تعظيم ما عظمه و تصغير ما صغره الله كذا في خلاصة السلوك • و في اسرار الفاتحة المراقبة عبارة عن مراعاة السر بملاحظة الحق • و قال الخواص هي خلوص السر و العلانية لله تعالى • و قال بعضهم هي خروج النفس عن حولها و قوتها متعرضا لنفحات لطفه و رضاه معترضا عما سواه مستغرقا في بحر هواه مشتاقا الى لقاه و بدائتها صيانة الاعضاء و الجوارح من المخالفات و نهايتها هي مراقبة الرقيب الحقيقي بالمشاهدات • و قال الواسطي رح افضل الطاعات حفظ الاوقات و هو ان لا يطالع العبد غير حده و لا يراقب غير ربه و لا يقارن غير وقته و مراقبة الخواطر عندهم قد سبقت في المقدمة في بيان علم السلوك والمراقبة عند اهل العروض هي كون الحرفين بحيث لا يجوز ثبوتهما معا ولا سقوطهما معا بل يجب ان تسقط احدهما و تثبت الاخرى و ذلك تقع بين ساكني سببين خفيفين هما بين و تدين اولهما مقرون و ثانيهما مفروق هكذا في عنوان الشرف و بعض الرسائل العروض العربي وفي جامع الصنائع المراقبة اجتماع سببين من شانهما ان يسقط احدهما البتة • وعند القراء كون الكلمتين بحيث يوقف على احدهما فحسب قال صاحب الاتقان قد يجيزون الوقف على حرف و على غيره و يكون بين الوقفين مراقبة

على التضاد فاذا وقف على احدهما امتنع الوقف على الآخر كمن اجاز الوقف على لاريب فانه لا يجيزه على فيه و الذي يجيزه على فيه لا يجيزه على لاريب وكالوقف على و ما يعلم تأويله الا الله بينه وبين الراسخون في العلم مراقبة ٭ قال ابن الجزري و اول من نبه على المراقبة في الوقف ابو الفضل الرازي اخذه من المراقبة في العروض انتهى ٭ و البعض يسميها معانقة ايضا ٭

التركيب بالكاف لغة الجمع و عرفا مرادف التاليف و هو جعل الاشياء المتعددة بحيث يطلق عليها اسم الواحد و لاتعتبر في مفهومه النسبة بالتقديم و التأخير كما عرفت في لفظ الترتيب بخلاف التاليف فانه تعتبر فيه المناسبة بين الاجزاء لانه مأخوذ من الالفة صرح بذلك السيد الشريف في حاشية الكشاف هكذا في شرح التهذيب لليزدي فالمركب على هذا هو مجموع الاشياء المتعددة المأخوذة بالحيثية المذكورة ٭ و في بعض كتب الصرف هذا معنى مطلق التركيب و اما التركيب في اصطلاح الصرفيين فهو جمع حرفين او حروف بحيث يطلق عليها اسم الكلمة انتهى فالمركب على هذا هو الكلمة التي فيها حرفان او اكثر و التركيب عند النحاة مقابل الافراد و كذا عند المنطقيين لكن بين الاصطلاحين فرقا يجيء بيانه في لفظ المفرد في فصل الدال من باب الفاء ٭ اعلم ان النحاة قالوا ان كان بين جزئي المركب و هما اللفظان اسنادٌ سمي مركبا اسناديا و جملة فان كان ما بينهما اسنادا اصليا مقصودا لذاته سمي كلاما فالجملة اعم من الكلام و ان لم يكن بينهما اسناد فاما ان تكون بينهما نسبة تقييدية بان يكون احد الجزئين قيدا للآخر يسمى مركبا تقييديا فان كان احد هما مضافا والآخر مضافا اليه سمي مركبا اضافيا و ان كان احدهما موصوفا و الآخر صفة سمي مركبا توصيفيا و اما المصادر و الصفات مع فاعلها فانها في حكم المركبات التقييدية لكون اسنادها ايضا غير تام و يجيء ما يؤيد هذا في بيان الاسناد التام و غير التام و اما ان لاتكون بينهما نسبة تقييدية ايضا و يسمى مركبا غير تقييدي فالمركب الغير التقييدي ما ليس فيه نسبة اسنادية و لا تقييدية اصلا لا في الحال و لا قبل التركيب فخرج تأبط شرا علما اذ فيه نسبة قبل العلمية و كذا نحو عبد الله علما بخلاف بخت نصر فان نصر قبل تركيبه مع بخت ايضا علم فليست فيه نسبة اصلا و المفهوم من الضوء شرح المصباح ان المركب التقييدي هو التوصيفي حيث قال في تعريف الكلام التاليف اما على وجه التعداد كخمسة عشر او الاضافة نحو غلام زيد او التقييد اعني التوصيف نحو الرجل الذاهب او غير ذلك انتهى ثم المركب الغير التقييدي اما ان يركب تركيبا به يصير في حكم الكلمة الواحدة معدودا في الاسماء اولا الثاني نحو بزيد و منك و الاول ان تضمن الجزء الثاني منه حرفا سواء كان حرف عطف نحو خمسة عشر فانه في الاصل خمسة و عشر او غيره كحرف الجر نحو بيت بيت اي بيت منته الى بيت او ملصق به يسمى مركبا تضمنيا و ان لم يتضمن له يسمى مركبا مزجيا و امتزاجيا و ذا المزاج ايضا كما في شرح التسهيل و المزجي ، و ان كان

مختوما بويه كسيبويه و عمرويه يسمى مركبا صوتيا ٭ و فى الفوائد الضيائية في بحث اسماء العدد قال خمسة عشر مركب امتزاجي ٭ قال المولوي عصام الدين في حاشيته الصواب ان يقال هو مركب تضمني انتهى ٭ اعلم ان نحو ضاربة و بصري و سيضرب و نحوها مما يعد لشدة الامتزاج كلمة واحدة عرفا ليس من المركب بل هو داخل فى المفرد على الصحيح و ان جعله البعض داخلا فى المركب المزجي كما يجيئ في لفظ المفرد فيصح ما قالوا من ان الموجود من اقسام المزجي هو المركب من اسمين حقيقة كبعلبك فان بعل اسم صنم و بك اسم سلطان فركّبا و جعلا اسما واحدا و سمي به البلد الذي كانا فيه كذا فى الفوائد الضيائية او حكما كسيبويه فان ويه حكاية صوت غير موضوع لمعنى لكنه في حكم الاسم حيث اجري مجرى الاسماء المبنية وسيب اسم بني مع كلمة ويه فجعلا اسما واحدا و كذا عمرويه و سعدويه كذا فى الصراح او من اسم و فعل نحو بخت نصرفان بخت معرب بوخت بمعني الابن و نصر اسم صنم و هو ماض من باب التفعيل هذا غاية جهدي في هذا المقام مستنبطا من الارشاد و اللباب و الكافية وشروحها وغيرها او من فعل و اسم نحو تأبط شرا فان تأبط ماض من باب التفعل من الابط يعني در بغل گرفت بدي را فانه مبني فى الاحوال الثلث و كذا كل جملة يسمي بها مثل برق نحره و ذرّى حبا كذا فى الصراح ٭ فائدة ٭ فى الرضي ما يكون تركيبه للعلمية ضربان اما ان يكون فى الجزء الاخير قبل التركيب سبب البناء اولا فان كان فالاشهر ابقاء الجزء الاخير على البناء و يجوز اعراب ما لاينصرف و تجوز على قلة اضافة الصدر الى العجز كما جاءت في معد يكرب فيجيئ فى المضاف اليه الصرف و تركه ٭ و فيه ايضا و ان حذف حرف الجر او العطف قبل العلمية فبناء الجزئين اولى بعد الجزئين و يجوز اعراب الثاني مع منع الصرف مع التركيب وتجوز فيه الاضافة ايضا مع صرف الثاني و تركه و كذا كل ما يتضمن فيه الثاني حرفا يجوز فيه الاوجه الثلثة بعد العلمية ٭ و في المنهل المركب المتضمن للحرف نحو خمسة عشر قيل انه يحكى ٭ و قيل يعرب غير منصرف ٭ و في شرح التسهيل ذ و المزج قسمان احدهما مختوم بغير ويه كمعد يكرب و يجوز فيه ثلث لغات الاولى ان يبنيا معا تشبيها له بخمسة عشر و الثانية اعراب الثاني مع منع الصرف وهو الفصيح و الثالثة الاضافة هكذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية حاشية الفوائد الضيائية في بحث غير المنصرف ٭ قال المنطقيون اللفظ المركب يسمى قولا و مؤلفا فهذه الالفاظ الثلثة مترادفة بحسب الاصطلاح المشهور ٭ و ربما يفرق بين المركب و المؤلف فيقال بتثليث القسمة اللفظ اما ان لايدل جزءه على شيئ اصلا و هو المفرد او يدل فاما ان يدل على جزء معناه وهو المؤلف اولا على جزء معناه وهو المركب وهذا هو المنقول عن بعض المتأخرين ٭ و قيل انهم عرفوا المؤلف بما عرف به المركب فى المشهور و هو ما تقصد بجزء منه الدلالة على بعض ما يقصد به حين ما يقصد به و المركب بما يدل جزءه لا على جزء المعنى و على هذا لا تكون القسمة حاصرة لخروج مثل الحيوان الناطق علما اذ لا يدخل فى المفرد و هو ظاهر و لا فى المؤلف لعدم الدلالة

على جزء ما يقصد به و لا في المركب لانه الذي يدل جزؤه لا على جزء معناه اللهم الا ان يزاد في تعريف المركب و يقال بانه ما يدل جزؤه لا على جزء معناه دلالة مقصودة او ينقص من تعريف المؤلف و يقال هو ما يدل جزؤه لا على جزء معناه مطلقا اي سواء كانت دلالته مقصودة اولا ٭ و يطلق المركب ايضا على الاعم من الملفوظ و المعقول كما يطلق على الملفوظ ٭ التقسيم ٭ المركب اما تام ويسمى كلاما وهو مايفيد فان احتمل الصدق و الكذب سمي قضية و خبرا و ان لم يحتمل فان دل على طلب الفعل دلالة اولية فهو مع الاستعلاء امر ان كان المطلوب غير كف و ان كان كفا فهو نهي و الا فهو التنبيه ويندرج فيه التمني والنداء و القسم و الترجي و منهم من عد التمني و النداء و الاستفهام من اقسام الطلب كالامر و النهي و قد يقسم المركب الى الخبر و الانشاء المتناول للطلب و التنبيه و اما ناقص و يسمى غير كلام و هو ما لا يفيد فاما ان يكون الثاني فيه قيدا للاول اولا و الاول المركب التقييدي و هو اما مركب من اسمين اضيف اولهما الى الثاني او وصف به او من اسم متقدم و فعل متأخر وقع صفة له او صلة له اذ لو تقدم الفعل او تأخر و لم يكن صفة و لا صلة كان المركب منهما كلاما و الثاني غير تقييدي كالمركب من اسم و اداة او فعل و اداة هذا كله خلاصة ما في شرح المطالع و حاشيته للسيد الشريف ٭ و في الجرجاني المركب ما تقصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه و للمفرد من حيث هو اطلاقات اربعة فتارة يراد به ما يقابل المثنى و المجموع فيقال هذا مفرد اي ليس مثنى و لا مجموعا و تارة ما يقابل المضاف او شبهه فيقال هذا مفرد اي ليس بمضاف و لا شبهه و تارة ما يقابل الجملة او شبهها فيقال هذا مفرد اي ليس بجملة و لا شبهها و تارة ما يقابل المركب كما مر وينقسم المركب على خمسة اقسام مركب اضافي كغلام زيد و مركب تعدادي كخمسة عشر و مركب مزجي كبعلبك و مركب صوتي كسيبويه و مركب اسنادي كقام زيد و زيد قائم انتهى ٭ و التركيب عند اهل التعمية يطلق على قسم من الاعمال التسهيلية و آن آوردن لفظ مركب بحسب معني شعري و مفرد بحسب معني معمائي و مراد ازان معنى باشد نه لفظ مثاله معمى باسم مرشد درين بيت ٭ شعر ٭ در دل مردم چو مهرش ساخت جاي ٭ جامي آخر سوي آن مردم كش آي ٭ كذا في رسالة للمولوي عبد الرحمن الجامي ٭ و عند المحاسبين يطلق على قسم من النسبة كما يجيئ في فصل الموحدة من باب النون و على كون العدد بحيث يعده غير الواحد كالاربعة تعدها الاثنان و الستة يعدها الثلثة و كذا الاثنان و يقابله الاولية و هي كون العدد بحيث لا يعده غير الواحد كالثلثة و الخمسة و السبعة كذا في شرح المواقف في بحث الكيفيات المختصة بالكميات ٭ فالعدد قسمان اول و مركب و تطلق المركب عندهم ايضا على كل من الفرد و الزوج اذا لم يكن اولا اي في اول الاعداد كالاربعة و الثلثة و يجيئ في لفظ العدد في فصل الدال من باب العين و على مقابل المفرد يفسر بعدد مرتبته اثنتان فصاعدا كخمسة عشر فانها آلاحاد و العشرات و يفسر المفرد بعدد مرتبته واحدة فحسب

كخمسة وخمسين و خمسمائة كذا في ضابط قواعد الحساب وقد يفسر المفرد بما يعبر عنه باسم واحد سواء كان خطا او سطحا كثلثة او جذر ثلثة فعلى هذا المركب ما يعبر عنه باسمين و يسمى ذا الاسمين سواء كان خطا او سطحا كثلثة و جذر ثلثة مجموعين على ما في حواشي تحرير اقليدس •

المركب بفتح الكاف المشددة يطلق على معان منها ما عرفت و منها ما هو مصطلح المحدثين وهو حديث ركب متنه باسناد متن حديث آخر كذا في القسطلاني و شرح شرح النخبة و منها ما هو من اقسام الموجهات وهي القضية الموجهة التي لا يكون فيها حكم واحد بل حكمان احدهما ايجاب و الآخر سلب و تقابلها البسيطة و هي ما لا يكون فيه الاحكم واحد ايجاب او سلب فالعرفية الخاصة مثلا مركبة و الضرورية المطلقة بسيطة و منها ما يتركب من اجسام مختلفة الحقائق بحسب الحقيقة و هو قسمان تام و غير تام و يسمى ناقصا ايضا فالمركب التام هو الذي تكون له صورة نوعية تحفظ تركيبه زمانا معتدا به و هو منحصر في المواليد الثلث اي النبات و الحيوان و المعدن و ذلك لان التركيب لا يكون الا من بسائط تتصغر اجزائها وتتماس متفاعلة حتى تستقر على كيفية متوسطة وحدانية تستعد بها لان يفيض عليها من المبدء صورة حافظة لتألفها لكون العناصر مستد عية بالذات للافتراق فتلك الصورة ان لم يصدر عنها اثر في المركب الا الحفظ المذكور فهي الصورة المعدنية و الجسم المركب المتنوع بها معدن و ان صدرت عنها مع الحفظ التغذية و التنمية لا غير فهي النفس النباتية و الجسم المركب المتنوع بها نبات و ان صدر عنها الحس و الحركة الارادية مع ما يصدر من النفس النباتية فهي النفس الحيوانية و الجسم المتنوع بها حيوان و الحيوان ان تعلقت به نفس مجردة هي مصدر للنطق و ادراك الكليات فهو الانسان و الا فهو الحيوان الاعجم و المركب الغير التام هو المركب الذي لاتكون له صورة نوعية تحفظ تركيبه زمانا معتدا به سواء لم تكن لها صورة نوعية كالممتزج من الماء و الطين اذ ليست له صورة مغايرة لصور بسائطها او كانت لها صورة نوعية لكن لا تحفظ تركيبه زمانا معتدا به كالشهب و النيازك هكذا ذكر الحكماء و هكذا نقل عن السيد السند و ابنه و منها الشيء الذي يكون اكثر اجزاءً من شيء آخر و يقابله البسيط و يسمى بسيطا اضافيا • و من ههنا يقال من القضايا الموجهة ما هي مركبة و هي التي لا يكون فيها حكم واحد بل حكمان احدهما ايجاب و الآخر سلب و منها ما هي بسيطة و هي التي لا يكون فيها الا حكم واحد ايجاب او سلب فالعرفية الخاصة مثلا مركبة و الضرورية المطلقة بسيطة وقد سبق بعض معانيه في لفظ البسيط في فصل الطاء من باب الباء الموحدة •

المتراكب عند اهل القوافي قسم من القافية كما يجيء •

الراهب هو العالم في الدين المسيحي العامل بالرياضة الشاقة و ترك المأكولات اللذيذة والملبوسات اللينة و الانقطاع من الخلق و التوجه الى الحق و الرهبانية ممنوعة في الاسلام قال النبي صلى الله عليه و سلم لا رهبانية في الاسلام هكذا في الجرجاني و غيره •

فصل الثاء المثلثة * الارتثاث في اللغة مصدر ارتث الجريح اي حمل من المعركة و به رمق و في الشرع ان يرتفق الجريح بشيئ من مرافق الحيوة او يثبت له حكم من احكام الاحياء كالاكل و الشرب و النوم و غيرها كذا في شرح الوقاية في باب الشهيد *

فصل الحاء المهملة * المرابحة بالموحدة مصدر من باب المفاعلة و هي عند الفقهاء ان يشترط البائع في بيع العرض ان يبيع بما اشترى به اي بما قام على البائع من الثمن و غيره مع فضل اي زيادة شيئ معلوم من الربح فقولنا ان يشترط يخرج المساومة و قولنا في بيع العرض احتراز عن الصرف فان المرابحة ليست في بيع الدراهم و الدنانير بجنسها كما في الكفاية و قولنا بما اشترى به يخرج الوضيعة و هي البيع بالنقصان مما اشترى به و قولنا مع فضل يخرج التولية و هي البيع بمثل ما اشترى به و صورتها اي المرابحة ان يقول البائع بعت منك هذا بما اشتريته مع زيادة كذا في جامع الرموز و البرجندي *

الترجيح بالجيم في اللغة جعل الشيئ راجحا اي فاضلا غالبا زائدا و يطلق مجازا على اعتقاد الرجحان * و في اصطلاح الاصوليين بيان الرجحان و اثباته و الرجحان زيادة احد المثلين المتعارضين على الآخر وصفا و معنى قولهم وصفا ان الترجيح يقع بما لا عبرة له في المعارضة فكان بمنزلة الوصف التابع للمزيد عليه لا بما يصلح اصلا او تقوم به المعارضة من وجه كرجحان الميزان فانه عبارة عن زيادة بعد ثبوت المعادلة بين كفتي الميزان و تلك الزيادة على وجه لا تقوم بها المماثلة ابتداء و لا تدخل تحت الوزن منفردة عن المزيد عليه قصدا في العادة كالدانق او الحبة او الشعيرة في مقابلة العشرة لا يعتبر وزنه عادة ولا يفرد لها الوزن في مقابلها بل يهدر و يجعل كان لم يكن بخلاف الستة او السبعة و نحوهما اذ اقوبلت بالعشرة فان ذلك لا يسمى ترجيحا لان الستة و نحوها يعتبرون وزنها في مقابلة العشرة و لا تهدر و هذا مأخوذ من قوله عليه السلام للوزّان حين اشترى سراويلا بدرهمين زن و ارجح فانا معاشر الانبياء هكذا نزن فمعنى ارجح زد عليه فضلا قليلا يكون تابعا بمنزلة الاوصاف كزيادة الجودة لا قدرا يقصد بالوزن عادة للزوم الربوا في قضاء الديون اذ لا يجوز ان يكون هبة لبطلان هبة المشاع فخرج بهذا القيد الترجيح بكثرة الادلة بان يكون في احد الجانبين حديث واحد و قياس واحد و في الآخر حديثان او قياسان و ان ذهب اليه البعض من اصحاب الشافعي و من اصحاب ابي حنيفة رح و بالجملة اذا دل دليل على ثبوت شيئ و الآخر على انتفائه فاما ان يتساويا في القوة اولا و على الثاني اما ان تكون زيادة احدهما بمنزلة التابع و الوصف اولا ففي الصورة الاولى معارضة حقيقة و لا ترجيح و في الثانية معارضة مع ترجيح و في الثالثة لا معارضة حقيقة فلا ترجيح لابتنائه على التعارض المنبئ عن التماثل فلا يقال النص راجح على القياس و ما ذكرنا من معنى الترجيح هو معنى ما قيل الترجيح اقتران الدليل الظني بامر يقوى به على معارضه هكذا في التلويح و بعض شروح الحسامي و في العضدي الترجيح في الاصطلاح اقتران الامارة

بما يقوى به على معارضها و للفقهاء ترجيح خاص يحتاج اليه في استنباط الاحكام و ذلك لا يتصور فيما ليس فيه دلالة على الحكم اصلا و لا فيما دلالته عليه قطعية اذ لا تعارض بين قطعيين و لا بين قطعي و ظني بل لابد من اقتران امر بما يقوى به على معارضها فهذا الاقتران الذي هو سبب الترجيح هو المسمى بالترجيح في مصطلح القوم و طرق الترجيح كثيرة تطلب من التوضيح و العضدي و غيرهما ٠

* **الترشيح** عند اهل البيان من اهل الفرس يطلق على قسم من الاستعارة كما يجيئ في فصل الراء من باب العين و من اهل العرب يطلق على معان منها ترشيح التشبيه و هو ذكر ما يلايم المشبه به كذكر الانشاب في قولهم اظفار المنية الشبيهة بالسبع انشبت فلانا و التخييل و هو اثبات ما يلازم المشبه به للمشبه كاثبات الاظفار اللازمة للسبع للمنية المشبه و منها ترشيح المجاز اللغوي و هو ذكر ما يلايم المعنى الحقيقي نحو اطو لكن في قوله عليه السلام اسرعكن لحوقا بي اطو لكن يدا فانه ترشيح للمجاز اعني اليد المستعملة في النعمة و منها ترشيح المجاز العقلي و هو ذكر ما يلايم ما هو له نحو ٠ شعر ٠ و اذ المنية انشبت اظفارها ٠ لَاَصَبْتَ كل تميمة لاتنفع ٠ فان ذكر الانشاب ترشيح لاثبات الاظفار للمنية على مذهب صاحب التلخيص و منها ترشيح الاستعارة المصرحة و هو ذكر ما يلايم المستعار منه و يجب اقترانه بلفظ المشبه به و يجيئ بيانه في ذكر الاستعارة المرشحة و كذا ترشيح الاستعارة بالكناية اذ هو ايضا ذكر ما يلايم المستعار منه فالانشاب في قولهم اذ المنية انشبت اظفارها ترشيح للاستعارة بالكناية فان قلت كما ان الاظفار من لوازم المشبه به و هو السبع فكذا الانشاب فما وجه جعل اثبات الاول تخييلا و اثبات الثاني ترشيحا قلت اذا اجتمع لازمان للمشبه به في الكلام فايهما اقوى اختصاصا و تعلقا به فاثباته تخييل و ايهما دونه فاثباته ترشيح و لا شك ان الاظفار اقوى اختصاصا و تعلقا بالسبع من الانشاب فيكون اثباته تخييلا و اثبات الانشاب ترشيحا هكذا يستفاد مما ذكر ابو القاسم في حاشية المطول في فصل تحقيق الاستعارة بالكناية و الحق في الجواب ان الانشاب ليس لازما للسبع لان لازم الشيئ ما يمتنع انفكاكه عنه و الانشاب يجوز انفكاكه عن السبع لان الانشاب فعل من افعال السبع يمكن ان يفارق عن بعض افراده و انكان لازما عادة بالنظر الى جنس السبع بخلاف الاظفار كما لا يخفى) و يؤيد هذا ما ذكر الچلبي في حاشية المطول في خطبة التلخيص في قوله و به يكشف عن وجوه الاعجاز في نظم القرآن استارها و هو ان الترشيح ان يذكر شيئ يلايم المشبه به ان كان في الكلام تشبيه او المستعار منه انكان فيه استعارة او المعنى الحقيقي ان كان مجاز مرسل كما في قوله عليه السلام اسرعكن لحوقا بي اطو لكن يدا فان اطو لكن ترشيح لليد و هي مجاز عن النعمة و الظاهر من شرح الشريف للمفتاح ان الترشيح انما يكون للمجاز اللغوي لا العقلي انتهى ٠ و في بعض الرسائل المستعار منه عند السكاكي في الاستعارة بالكناية هو المشبه الذي يعبر عنه غير السكاكي بالمستعار له انتهى ٠ و اما عند غيره فالمستعار منه في الاستعارة بالكناية هو المشبه به ٠

والمفهوم من الاطول ان الترشيح في الاستعارة بالكناية هو ذكر ما يلايم المستعار له حيث قال ما يقارن بما يلايم المستعار له في الاستعارة بالكناية ترشيح ايضا ومعها ترشيح الايهام و يجيئ في فصل الميم من باب الواو

الروح بالضم و سكون الواو اختلف الاقوال في الروح فقال كثير من ارباب علم المعاني و علم الباطن و المتكلمين لا نعلم حقيقته و لا يصح وصفه و هو مما جهل العباد بعلمه مع التيقن بوجوده بدليل قوله تعالى يسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربي و ما اوتيتم من العلم الا قليلا روي ان اليهود قالوا لقريش اسألوا عن محمد عن ثلثة اشياء فان اخبركم عن شيئين و امسك عن الثالثة فهو نبي اسألوه عن اصحاب الكهف و عن ذي القرنين و عن الروح فسألوا رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم عنها فقال عليه السلام غدا اخبركم و لم يقل ان شاء الله تعالى فانقطع الوحي اربعين يوما ثم نزل و لا تقولن بشيئ اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله تعالى ثم فسر لهم قصة اصحاب الكهف و قصة ذي القرنين و ابهم قصة روح فنزل و ما اوتيتم من العلم الا قليلا ٭ و منهم من طعن في هذه الرواية و قال ان الروح ليس اعظم شانا من الله تعالى فاذا كانت معرفته تعالى ممكنة بل حاصلة فاي معنى يمنع من معرفة الروح و ان مسئلة الروح يعرفها اصاغر الفلاسفة و اراذل المتكلمين فكيف لا يعلم الرسول عليه السلام حقيقته مع انه اعلم العلماء و افضل الفضلاء ٭ قال الامام الرازي بل المختار عندنا انهم سألوا عن الروح وانه صلوات الله عليه و سلامه اجاب عنه على احسن الوجوه بيانه ان المذكور في الآية انهم سألوه عن الروح و السوال يقع على وجوه احدها ان يقال ما ماهيته هو متحيز او حال في المتحيز او موجود غير متحيز ولا حال فيه و ثانيها ان يقال اهو قديم او حادث و ثالثها ان يقال اهو هل يبقى بعد فناء الاجسام او يفني و رابعها ان يقال ما حقيقة سعادة الارواح و شقاوتها و بالجملة فالمباحث المتعلقة بالروح كثيرة وفي الآية ليست دلالة على انهم عن اي هذه المسائل سألوا الا انه تعالى ذكر في الجواب قل الروح من امر ربي و هذا الجواب لا يليق الا بمسئلتين احدهما السوال عن الماهية اهو عبارة عن اجسام موجودة في داخل البدن متولدة عن امتزاج الطبائع و الاخلاط او عبارة عن نفس هذا المزاج و التركيب او عن عرض آخر قائم بهذه الاجسام او عن موجود يغاير عن هذه الاشياء فاجاب الله تعالى عنه بانه موجود مغاير لهذه الاشياء بل هو جوهر بسيط مجرد لا يحدث الا بمحدث قوله كن فيكون فهو موجود يحدث من امر الله و تكوينه و تأثيره في افادة الحيٰوة للجسد ولا يلزم من عدم العلم بحقيقته المخصوصة نفيه مطلقا و هو المراد من قوله و ما اوتيتم من العلم الا قليلا و ثانيتهما السوال عن قدمها و حدوثها فان لفظ الامر قد جاء بمعنى الفعل كقوله تعالى و ما امر فرعون برشيد فقوله من امر ربي معناه من فعل ربي فهذا الجواب يدل على انهم سألوه عن قدمه و حدوثه فقال بلى هو حادث و انما حصل بفعل الله و تكوينه ثم احتج على حدوثه بقوله و ما اوتيتم من العلم الا قليلا يعنى ان الارواح في مبدء الفطرة خالية عن العلوم كلها ثم تحصل فيها المعارف و العلوم فهي لا تزال متغيرة عن حال الى حال

و التغير من امارات الحدوث انتهى ثم القائلون بعدم امتناع معرفة الروح اختلفوا في تفسيره على اقوال كثيرة قيل ان الاقوال بلغت المائة فمنهم من ذهب الى ان الروح الانساني و هو المسمى بالنفس الناطقة مجرد ◦ و منهم من ذهب الى انه غير مجرد ◦ ثم القائلون بعدم التجرد اختلفوا على اقوال فقال النظام انه اجسام لطيفة سارية في البدن سريان ماء الورد في الورد باقية من اول العمر الى آخره لا يتطرق اليه تحلل و لا تبدل حتى اذا قطع عضو من البدن انقبض ما فيه من تلك الاجزاء الى سائر الاعضاء انما المتحلل و المتبدل من البدن فضل ينضم اليه و ينفصل عنه اذ كل احد يعلم انه باق من اول العمر الى آخره ولا شك ان المتبدل ليس كذلك و اختار هذا الامام الرازي و امام الحرمين و طائفة عظيمة من القدماء كما في شرح الطوالع ◦ و قيل انه جزء لايتجزى في القلب لدليل عدم الانقسام و امتناع وجود المجردات فيكون جوهرا فردا و هو في القلب لانه الذي ينسب اليه العلم و اختاره ابن الراوندي ◦ وقيل جسم هوائي في القلب ◦ و قيل جزء لا يتجزى من اجزاء هوائية في القلب ◦ و قيل هي الدماغ ◦ وقيل هي جزء لايتجزى من اجزاء الدماغ ويقرب منه ما قيل جزء لا يتجزى في الدماغ ◦ و قيل قوة في الدماغ مبدء للحس و الحركة ◦ و قيل في القلب مبدء للحيوة في البدن ◦ وقيل الحيوة ◦ وقيل اجزاء نارية و هي المسماة بالحرارة الغريزية ◦ وقيل اجزاء مائية هي الاخلاط الاربعة المعتدلة كما وكيفا ◦ و قيل الدم المعتدل اذ بكثرته واعتداله تقوى الحيوة و بفنائه تنعدم الحيوة ◦ وقيل الهواء اذ بانقطاعها تنقطع الحيوة طرفة عين فالبدن بمنزلة الزق المنفوخ فيه ◦ وقيل الهيكل المخصوص المحسوس و هو المختار عند جمهور المتكلمين من المعتزلة و جماعة من الاشاعرة ◦ و قيل المزاج و هو مذهب الاطباء فما دام البدن على ذلك المزاج الذي يليق به الانسان كان مصونا عن الفساد فاذا خرج عن ذلك الاعتدال بطل المزاج و تفرق البدن كذا في شرح الطوالع ◦ وقيل الروح عند الاطباء جسم لطيف بخاري يتكون من لطافة الاخلاط و بخاريتها كتكون الاخلاط من كثافتها و هو الحامل للقوى الثلث ◦ وبهذا الاعتبار ينقسم الى ثلثة اقسام روح حيواني و روح نفساني و روح طبيعي كذا في الاقسرائي ◦ وقيل الروح هذه القوى الثلث اي الحيوانية و الطبيعية و النفسانية وفي بحر الجواهر الروح عند الاطباء جوهر لطيف يتولد من الدم الوارد على القلب في البطن الايسر منه لان الايمن منه مشغول بجذب الدم من الكبد وقال ابن العربي انهم اختلفوا في النفس والروح ◦ فقيل هما شيئ واحد ◦ و قيل هما متغايران وقد يعبر عن النفس بالروح و بالعكس و هو الحق انتهى ◦ و بالنظر الى التغاير وقع في مجمع السلوك من ان النفس جسم لطيف كلطافة الهواء ظلمانية غير زاكية منتشرة في اجزاء البدن كالزبد في اللبن و الدهن في الجوز و اللوز يعني سريان النفس في البدن كسريان الزبد في اللبن و الدهن في الجوز و اللوز و الروح نور روحاني آلة للنفس كما ان السرآلة لها ايضا فان الحيوة في البدن انما تبقى بشرط وجود الروح في النفس ◦ و قريب من هذا ما قال في التعريف و اجمع

الجمهور على ان الروح معنًى يحيى به الجسد • وفى الاصل الصغاران النفس جسم كثيف والروح فيه جسم لطيف والعقل فيه جوهر نوراني • وقيل النفس ريح حارة تكون منها الحركات والشهوات والروح نسيم طيب تكون به الحيوٰة • وقيل النفس لطيفة مودعة فى القلب منها الاخلاق والصفات المذمومة كما ان الروح لطيف مودع فى القلب منه الاخلاق والصفات المحمودة • وقيل النفس موضع نظر الخلق والقلب موضع نظر الخالق فان له سبحانه تعالى في قلوب العباد في كل يوم وليلة ثلثمائة وستين نظرة واما الروح الخفي ويسميه السالكون بالاخفى فهو نور الطف من السر والروح وهو اقرب الى عالم الحقيقة وثمة روح آخر الطف من هذه الارواح كلها ولا يكون هذا لكل واحد بل هو للخواص انتهى ويجيئ توضيح هذا فى لفظ السر وبعض هذه المعاني قد سبق في لفظ الانسان ايضا • والقائلون بتجرد الروح يقولون الروح جوهر مجرد متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف واليه ذهب اكثر اهل الرياضات وقدماء المعتزلة وبعض الشيعة واكثرالحكماء كما عرفت في لفظ الانسان وهي النفس الناطقة ويجيئ تحقيقه في فصل السين من باب النون • وقال شيخ الشيوخ الروح الانساني السماوي من عالم الامراي لا يدخل تحت المساحة والمقدار والروح الحيواني البشري من عالم الخلق اي يدخل تحت المساحة والمقدار وهو محل الروح العلوي والروح الحيواني جسماني لطيف حامل لقوة الحس والحركة ومحله القلب كذافي مجمع السلوك • قال فى الانسان الكامل في باب الوهم اعلم ان الروح فى الاصل بدخولها فى الجسد وحلولها فيه لا تفارق مكانها ومحلها ولكن تكون في محلها وهي ناظرة الى الجسد وعادة الارواح انها تحل موضع نظرها فاي محل وقع فيه نظرها تحله من غير مفارقة لمركزها الاصلي وهذا امر يستحيله العقل ولا يعرف الا بالكشف ثم انه لما نظرت الى الجسم نظر الاتحاد وحلت فيه حلول الشيئ في هويته اكتسبت التصوير الجسدي بهذا الحلول في اول وهلة ثم لا تزال تكتسب منه اما الاخلاق الرضية الالٰهية فتصعد وتنمو به في عليين واما الاخلاق البهيمية الحيوانية الارضية فتهبط بتلك الاخلاق الى سجين وصعودها هو تمكنها من العالم الملكوتي حال تصورها بهذه الصورة الانسانية لان هذه الصورة تكتسب الارواح ثقلها وحكمها فاذا تصور بصورة الجسد اكتسب حكمه من الثقل والحصر والعجز ونحوها فيفارق الروح بما كان له من الخفة والسريان لا مفارقة انفصال ولكن مفارقة اتصال لانها تكون متصفة بجميع اوصافها الاصلية ولكنها غير متمكنة من اتيان الامور الفعلية فتكون اوصافها فيها بالقوة لا بالفعل ولذا قلنا مفارقة اتصال لا انفصال فان كان صاحب الجسم يستعمل الاخلاق الملكية فان الروح تتقوى ويرفع حكم الثقل عن نفسها حتى لا تزال كذلك الى ان يصير الجسد في نفسه كالروح فيمشي على الماء ويطير في الهواء وان كان يستعمل الاخلاق البشرية فانه يتقوى على الروح حكم الرسوب والثقل فتنحصر في سجنه فتحشر غدا فى السجين كما قال قائل بالفارسية • شعر • آدمي زاده طرفه معجونى است • از فرشته سرشته و ز حيوان • گر کند میل اين شود بد

ازلي • ورکند میل آن شود به ازلی • ثم انها لما تعشقت بالجسم و تعشق الجسم بها فهي ناظرة اليه مادام معتدلا في صحته فاذا سقم وحصل فيها الا لم بسببه اخذت في رفع نظرها عنه الى عالمها الروحي اذ تفرغها فيه و لو كانت تكره مفارقة الجسد فانها تأخذ نظرها فترفعه من العالم الجسدي رفعا ما الى العالم الروحي كمن يهرب عن ضيق الى سعة و لو كان له في المحل الذي يضيق فيه من ينجيه فلا تحذير من الفرار ثم لاتزال الروح كذلك الى ان يصل الاجل المختوم فيأتيها عزرائيل عليه السلام على صورة مناسبة بحالها عند الله من الحسنة او القبيحة مثلا يأتي الى الظالم من عمال الديوان على صفة من ينتقم منه او على صفة رسل الملك لكن في هيئة منكرة كما انه يأتي الى الصلحاء في صورة احب الناس اليهم و قد يتصور لهم بصورة النبي عليه السلام فاذا شهدوا تلك الصورة خرجت ارواحهم • و تصوره بصورة النبي عليه السلام و كذا لامثاله من الملائكة المقربين مباح لانهم مخلوقون من قوى روحية وهذا التصور من باب تصور روح الشخص بجسده فما تصور بصورة محمد عليه السلام الا روحه بخلاف ابليس عليه اللعنة و اتباعه المخلوقين من بشريته لانه عليه السلام ما تنبأ الا دما فيه شيئ من البشرية للحديث ان الملك شق قلبه فاخرج منه دما فطهر قلبه فالدم هي النفس البشرية وهي محل الشياطين فلذا لم يقدر احد منهم ان يتمثل بصورته لعدم التناسب وكذا يأتي الى الفرس بصورة الاسد ونحوه و الى الطيور على صفة الذابح و نحوه و بالجملة فلابد له من مناسبة الا من يأتيه على غير صورة مركبة بل في بسيط غير مرئي يهلك الشخص بشمه فقد تكون رائحة طيبة و قد تكون كريهة و قد لا تعرف رائحته بل يمر عليه كما لا يعرفه ثم ان الروح بعد خروجه من الجسد لي بعد ارتفاع نظره عنه اذ لا خروج و لا دخول ههنا لا يفارق الجسدية ابدا لكن يكون لها زمان تكون فيه ساكنة كالنائم الذي ينام و لا يرى شيئا في نومه ولا يعتد بمن يقول ان كل نائم لا بدله ان يرى شيئا فمن الناس من يحفظ ومنهم من ينساه و هذا السكون الاول هو موت الارواح الاترى الى الملائكة كيف عبر صلى الله عليه و سلم عن موتهم بانقطاع الذكر ثم اذا فرغ عن مدة هذا السكون المسمى بموت الارواح تصير الروح في البرزخ انتهى ما في الانسان الكامل و نقل ابن مندة عن بعض المتكلمين ان لكل نبي خمسة ارواح ولكل مؤمن ثلثة ارواح كذا في المواهب اللدنية • وفي مشكوة الانوار تصنيف الامام حجة الاسلام الغزالي الطوسي ان مراتب الارواح البشرية النورانية خمس فالاولى منها الروح الحساس و هو الذي يتلقى ما يورده الحواس الخمس و كانه اصل الروح الحيواني و اوله اذ به يصير الحيوان حيوانا وهو موجود للصبي الرضيع • والثانية الروح الخيالي وهو الذي يتشبث ما اورده الحواس و يحفظ مخزونا عنه ليعرضه على الروح العقلي الذي فوقه عند الحاجة اليه وهذا لا يوجد للصبي الرضيع في بداية نشوه و ذلك يولع للشيئ ليأخذه فاذا غيب عنه ينساه و لا ينازعه نفسه اليه الى ان يكبر قليلا فيصير بحيث اذا غيب عنه بكى و طلب لبقاء صورته المحفوظة في خياله و هذا قد يوجد في بعض

الحيوانات دون بعض و لا يوجد للفراش المتهافت على النار لانه يقصد النار لشغفه بضياء النار فيظن ان السراج كوة مفتوحة الى موضع الضياء فيلقي نفسه عليها فيتأذى به ولكنه اذا جاوزه وحصل في الظلمة عاد مرة اخرى و لوكان له الروح الحافظ المتشبث لما اداه الحس اليه من الالم لما عاوده بعد التضرر و الكلب اذا ضرب مرة بخشبة فاذا رأى تلك الخشبة بعد ذلك يهرب ٭ و الثالثة الروح العقلي الذي به يدرك المعاني الخارجة عن الحس و الخيال و هو الجوهر الانسي الخاص و لا يوجد للبهيمة و لا للصبي و مدركاته المعارف الضرورية الكلية ٭ والرابعة الروح الذكري الفكري وهو الذي اخذ المعارف العقلية فيوقع بينها تأليفات و ازدواجات ويستنتج منها معاني شريفة ثم اذا استفاد نتيجتين مثلا الف بينهما نتيجة اخرى و لا تزال تتزايد كذلك الى غير النهاية ٭ و الخامسة الروح القدسي النبوي الذي يختص به الانبياء و بعض الاولياء وفيه يتجلى لوايح الغيب و احكام الآخرة و جملة من معارف ملكوت السموات و الارض بل المعارف الربانية التي يقصر دونها الروح العقلي و الفكري ولا يبعد ايها المعتكف في عالم العقل ان يكون وراء العقل طور آخر يظهر فيه ما لا يظهر في العقل كما لا يبعد كون العقل طورا وراء التميز و الاحساس ينكشف فيه عوالم و عجائب يقصر عنها الاحساس و التميز و لا يجعل اقصى الكمالات و قفا على نفسك الاترى كيف يختص بذوق الشعر قوم و يحرم عنه بعض حتى لايتميز عندهم الالحان الموزونة عن غيرها انتهى ٭ اعلم ان كل شيئ محسوس فله روح وفي تهذيب الكلام زعم الحكماء ان الملائكة هم العقول المجردة و النفوس الفلكية و الجن ارواح مجردة لها تصرف في العنصريات و الشيطان هو القوة المتخيلة و ان لكل فلك روحا كليا ينشعب منه ارواح كثيرة و المدبر لامر العرش يسمى بالنفس الكلي ولكل من انواع الكائنات روح يدبر امره يسمى بالطبائع التامة انتهى ٭ وفي الانسان الكامل اعلم ان كل شيئ من المحسوسات له روح مخلوق قام به صورته و الروح لذلك الصورة كالمعنى للفظ ثم ان لذلك الروح المخلوق روح الٰهي قام به ذلك الروح و ذلك الروح الالٰهي هو روح القدس المسمى بروح الارواح و هو المنزه عن الدخول تحت كلمة كن يعني انه غير مخلوق لانه وجه خاص من وجوه الحق قام به الوجود و هو المنفوخ في آدم فروح آدم مخلوق و روح الله غير مخلوق فذلك الوجه في كل شيئ هو روح الله و هو روح القدس اي المقدس عن النقائص الكونية و روح الشيئ نفسه و الوجود قائم بنفس الله و نفسه ذاته فمن نظر الى روح القدس في انسان رآها مخلوقة لانتفاء قديمين فلا قديم الا الله وحده و يلحق بذاته جميع اسمائه و صفاته لاستحالة الانفكاك و ما سوى ذلك فمخلوق فالانسان مثلا له جسد و هو صورته و روح هو معناه و سر هو الروح و وجه و هو المعبر عنه بروح القدس و بالسر الالٰهي و الوجود الساري فاذا كان الاغلب على الانسان الامور التي تقتضيها صورته و هي المعبر عنه بالبشرية و بالشهوانية فان روحه يكتسب الرسوب المعدني الذي هو اصل الصورة و منشاء محلها حتى كاد تخالف عالمها الاصلي لتمكن المقتضيات البشرية فيها فتقيدت بالصورة عن اطلاقها الروحي فصارت في سجن الطبيعة و العادة

وذلك في دارالدنيا مثال السجين في دار الآخرة بل عين السجين هو ما استقرفيه الروح لكن السجين في الآخرة سجن محسوس من النار وهي في الدنيا هذا المعنى المذكور لان الآخرة محل تبرز فيه المعاني صورا محسوسة و بعكسه الانسان اذا كان الاغلب عليه الامور الروحانية من دوام الفكر الصحيح و اقلال الطعام والمنام و الكلام و ترك الامور التي تقتضيها البشرية فان هيكله يكتسب اللطف الروحي فيخطو على الماء و يطير في الهواء ولا يحجبه الجدر ان و بعد البلدان فتصير في آعلى مراتب المخلوقات وذلك هو عالم الارواح المطلقة عن القيود الحاصلة بسبب مجاورة الاجسام و هو المشار إليه بقوله ان الابرار لفي نعيم * فائدة * اختلفوا في المراد من الروح المذكور في قوله تعالى قل الروح من امر ربي على اقوال فقيل المراد به ما هو سبب الحيوٰة • وقيل القرآن يدل عليه قوله و كذلك او حينا اليك روحا من امرنا و ايضا فبالقرآن تحصيل حيوٰة الارواح وهي معرفة الله تعالى • و قيل جبرئيل لقوله نزل به الروح الامين على قلبك • و قيل ملك من ملكوت السموٰات هو اعظمهم قدرا و قوة و هو المراد من قوله يوم يقوم الروح و الملائكة صفا ونقل عن علي رضي الله عنه انه قال هو ملك له سبعون الف وجه لكل وجه سبعون الف لسان لكل لسان سبعون الف لغة يسبح الله تعالى بتلك اللغات كلها و يخلق الله تعالى بكل تسبيحة ملكا يطير مع الملائكة الى يوم القيمة ولم يخلق الله تعالى خلقا اعظم من الروح غير العرش ولوشاء ان يبلع السموٰات السبع و الارض السبع و من فيهن بلقمة واحدة و لقائل ان يقول هذا ضعيف لان هذا التفصيل ما عرفه علي رضي الله عنه الامن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم فلما ذكر النبي صلى الله عليه وآله وسلم ذلك الشرح لعلي رضي الله عنه فلم لم يذكره لغيره ولان ذلك الملك ان كان حيوانا واحدا و عاقلا واحدا لم يمكن تكثير تلك اللغات و ان كان المتكلم بكل واحدة من تلك اللغات حيوانا آخر لم يكن ذلك ملكا واحدا بل كان مجموع ملائكة ولان هذا شيئ مجهول الوجود فكيف يسأل عنه كذا في التفسير الكبير • وقيل الروح خلق ليسوا بالملائكة على صورة بني آدم يأكلون و لهم ايد و ارجل و رؤس قال ابو صالح يشتبهون الناس و ليسوا منهم • قال الامام الرازي في التفسير الكبير ولم اجد في القرآن ولا في الاخبار الصحيحة شيئا يمكن التمسك به في اثبات هذا القول و ايضا فهذا شيئ مجهول فيبعد صرف هذا السوال اليه انتهى • قال صاحب الانسان الكامل الملك المسمى بالروح هو المسمى في اصطلاح الصوفية بالحق المخلوق به و الحقيقة المحمدية نظر الله تعالى الى هذا الملك بما نظر به نفسه فخلقه من نوره و خلق العالم منه وجعله محل نظره من العالم و من اسمائه امر الله هو اشرف الموجودات واعلاها مكانة و اسماها منزلة ليس فوقه ملك هو سيد المرسلين و افضل المكرمين اعلم انه خلق الله تعالى هذا الملك مرآة لذاته لا يظهر الله تعالى بذاته الا في هذا الملك و ظهوره في جميع المخلوقات انما هو بصفاته فهو قطب الدنيا و الآخرة و اهل الجنة و النار و الاعراف اقتضت الحقيقة الألهية في علم الله سبحانه ان لا يخلق شيئا الا ولهذا الملك فيه وجه يدور ذلك المخلوق

علي وجهه فهو قطبه لا يتعرف هذا الملك الى احد من خلق الله الا للانسان الكامل فاذا عرفه الولي علمه اشياء فاذا تحقق بها صار قطبا تدور عليه رحى الوجود جميعه لكن لا بحكم الاصالة بل بحكم النيابة و العارية فاعرفه فانه الروح المذكور في قوله تعالى يوم يقوم الروح و الملائكة صفا يقوم هذا الملك في الدولة الالٰهية و الملائكة بين يديه و قوفا صفا في خدمته و هو قائم في عبودية الحق متصرف في تلك الحضرة الالٰهية بما امره الله به و قوله لايتكلمون راجع الى الملائكة دونه فهوماً ذون له بالكلام مطلقا في الحضرة الالٰهية لانه مظهرها الاكمل و الملائكة و ان اذن لهم بالتكلم لم يتكلم كل ملك الا بكلمة واحدة ليس في طاقته اكثر من ذلك فلا يمكنه البسط في الكلام فاول ما يتلقى الامر بنفوذ امر في العالم خلق الله منه ملكا لا تقا بذلك الامر فيرسله الروح فيفعل الملك ما امر به الروح و جميع الملائكة المقربين مخلوقون منه كاسرافيل و ميكائيل و جبرئيل و عزرائيل ومن هو فوقهم و هو الملك القائم تحت الكرسي و الملك المسمى بالمفضل و هو القائم تحت الامام المبين وهولاء هم العالون الذين لم يؤمروا لسجود آدم كيف ظهروا على كل من بني آدم فيتصورهم في النوم بالامثال التي بها يظهر الحق للنائم فتلك الصور جميعها ملائكة الله تنزل بحكم ما يأمرها الملك الموكل بضرب الامثال فيتصور بكل صورة للنائم و لهذا يرى النائم ان الجماد يكلمه و لو لم يكن روحا متصورا بالصورة الجمادية لم يكن يتكلم و لذا قال عليه السلام الرؤيا الصادقة وحي من الله وذلك لان الملك ينزل به و لما كان ابليس عليه اللعنة من جملة المأمورين بالسجود و لم يسجد امر الشياطين وهم نتيجته و ذريته ان يتصوروا للنائم بما يتصور به الملائكة فظهرت المرايا الكاذبة اعلم ان هذا الملك له اسماء كثيرة على عدد وجوهه يسمى بالاعلى و بروح محمد صلى الله عليه وآله و سلم و بالعقل الاول و بالروح الالٰهي من تسمية الاصل بالفرع و الافليس له في الحضرة الالٰهية الا اسم واحد و هو الروح انتهى ٭ و ايضا يطلق الروح عند اهل الرمل على عنصر النار پس آتش لحيان را مثلا روح اول گويند و آتش نصرة الخارج را روح دوم ٭ و در بعضي رسائل گفته نار را روح گويند و باد را عقل و آب را نفس و خاك را جسم پس آتش اول را روح اول گويند تا نفي كه روح هفتم است و باد اول را عقل اول نامند تا عتبة الداخل كه عقل هفتم است و آب اول را نفس اول گويند تاعتبة الداخل كه آب هفتم و خاك اول را جسم اول گويند تاعتبة الداخل كه جسم هفتم است انتهى ٭ وفي كليات ابي البقاء الروح بالضم هو الريح المتردد في مخارق البدن و منافذه و اسم للنفس و اسم ايضا للجزء الذي تحصل به الحيوٰة و استجلاب المنافع و استدفاع المضار ٭ و الروح الحيواني جسم لطيف منبعه تجويف القلب الجسماني و ينتشر بواسطة العروق الى سائر اجزاء البدن و الروح الانساني لا يعلم كنهه الا الله تعالى ٭ و مذهب اهل السنة و الجماعة ان الروح و العقل من الاعيان و ليسا بعرضين كما ظنته المعتزلة و غيرهم و انهما يقبلان الزيادة من الصفات الحسنة و القبيحة كما تقبل العين الناظر غشاوة و رمدا و الشمس انكسافا

و لهذا وصف الروح بالامارة بالسوء مرة و بالمطمئنة اخرى • و ملخص ما قال الغزالي ان الروح ليس بجسم يحل البدن حلول الماء في اناء و لا هو عرض يحل القلب و الدماغ حلول العلم في العالم بل هو جوهر لانه يعرف نفسه و خالقه و يدرك المعقولات و هو باتفاق العقلاء جزء لايتجزى و شيئ لا ينقسم الا ان لفظ الجزء غير لائق به لان الجزء مضاف الى الكل و لا كل ههنا فلا جزء الا ان يراد به ما يريد القائل بقوله الواحد جزء من العشرة فاذا اخذت جميع ما به قوام البدن في كونه انسانا كان الروح واحدا من جملتها لا هو داخل فيه ولا هو خارج عنه ولاهو منفصل منه ولا هو متصل به بل هو منزه عن الحلول في المحال و الاتصال بالاجسام و الاختصاص بالجهات مقدس عن هذه العوارض و ليس هذا تشبيها و اثباتا لاخص وصف الله تعالى في حق الروح بل اخص وصف الله تعالى انه قيوم اي قائم بذاته و كل ما سواه قائم به فالقيومية ليست الا لله تعالى و من قال ان الروح مخلوق اراد انه حادث و ليس بقديم و من قال ان الروح غير مخلوق اراد انه غير مقدر بكمية فلا يدخل تحت المساحة و التقدير ثم اعلم ان الروح هو الجوهر العلوي الذي قيل في شانه قل الروح من امر ربي يعني انه موجود بالامر و هو الذي يستعمل في ما ليس له مادة فيكون وجوده زمانيا لا بالخلق و هو الذي يستعمل في ماديات فيكون وجوده آنيا فبالامر توجد الارواح و بالخلق توجد الاجسام المادية قال الله تعالى و من آياته ان تقوم السماء و الارض بامره و قال الشمس و القمر و النجوم مسخرات بامره و الارواح عندنا اجسام لطيفة غير مادية خلافا للفلاسفة فاذا كان الروح غير مادي كان لطيفا نورانيا غير قابل للانحلال ساريا في الاعضاء للطافته و كان حيا بالذات لانه عالم قادر على تحريك البدن و قد ألف الله الروح و النفس الحيوانية فالروح بمنزلة الزوج و النفس الحيوانية بمنزلة الزوجة و جعل بينهما تعاشقا فمادام في البدن كان البدن حيا يقظان و ان فارقه لا بالكلية بل تعلقه باق كان البدن نائما و ان فارقه بالكلية فالبدن ميت • ثم هي اصناف بعضها في غاية الصفاء و بعضها في غاية الكدورة و بينهما مراتب لا تحصى و هي حادثة اما عندنا فلان كل ممكن حادث لكن قبل حدوث الاجسام لقوله عليه الصلوة و السلام خلق الارواح قبل الاجسام بالفي عام و عند ارسطو حادثة مع البدن و عند البعض قديمة لان كل حادث مسبوق بالمادة و لا مادة له و هذا ضعيف و الحق ان الجوهر الفائض من الله تعالى المشرف بالاختصاص بقوله تعالى و نفخت فيه من روحي الذي من شانه ان يحيى به ما يتصل به لا يكون من شانه ان يفني مع امكان هذا و الاخبار الدالة على بقائه بعد الموت واعادته في البدن و خلوده دالة على بقائه و ابديته و اتفق العقلاء على ان الارواح بعد المفارقة عن الابدان تنقل الى جسم آخر لحديث ان ارواح المؤمنين في اجواف طير خضر الى آخره و روي ارواح الشهداء الخ و منعوا لزوم التناسخ لان لزومه على تقدير عدم عودها الى جسم نفسها الذي كانت فيه و ذلك غير لازم بل انما يعاد الروح في الاجزاء الاصلية انما التغير في الهيئة و الشكل و اللون و غيرها

من الاعراض و العوارض و لفظ الروح في القرآن جاء لعدة معان الاول مابه حيوة البدن نحو قوله تعالى يسئلونك عن الروح و الثاني بمعنى الامر نحو و روح منه و الثالث بمعنى الوحي نحو تنزل الملائكة و الروح و الرابع بمعنى القرآن نحو و او حينا اليك روحا من امرنا و الخامس الرحمة نحو و ايدهم بروح منه و السادس جبرئيل نحو فارسلنا اليها روحنا انتهى من كليات ابى البقاء * و في الاصطلاحات الصوفية الروح في اصطلاح القوم هي اللطيفة الانسانية المجردة و في اصطلاح الاطباء هو البخار اللطيف المتولد في القلب القابل لقوة الحيوة و الحس و الحركة و يسمى هذا في اصطلاحهم النفس فالمتوسط بينهما المدرك للكليات و الجزئيات القلب و لا يفرق الحكماء بين القلب و الروح الاول و يسمونها النفس الناطقة * وفي الجرجاني الروح الانساني و هو اللطيفة العالمة المدركة من الانسان الراكبة على الروح الحيواني نازل من الامر يعجز العقول عن ادراك كنهه و ذلك الروح قد يكون مجردة و قد يكون منطبقة في البدن * والروح الحيواني جسم لطيف منبعه تجويف القلب الجسماني و ينتشر بواسطة العروق الضوارب الى سائر اجزاء البدن * والروح الاعظم الذي هو الروح الانساني مظهر الذات الالهية من حيث ربوبيتها لذلك لايمكن ان يحوم حولها حائم ولا يروم و صلها رائم لا يعلم كنهها الا الله تعالى ولا ينال هذه البغية سواء و هو العقل الاول و الحقيقة المحمدية و النفس الواحدة و الحقيقة الاسمائية و هو اول موجود خلقه الله على صورته و هو الخليفة الاكبر و هو الجوهر النوراني جوهريته مظهر الذات و نورانيته مظهر علمها و يسمى باعتبار الجوهرية نفسا واحدة و باعتبار النورانية عقلا اولا و كما ان له في العالم الكبير مظاهر و اسماء من العقل الاول و القلم الاعلى و النور و النفس الكلية و اللوح المحفوظ وغير ذلك كذلك له في العالم الصغير الانساني مظاهر واسماء بحسب ظهوراته و مراتبه * وفي اصطلاح اهل الله و غيرهم و هي السر و الخفي و الروح والقلب والكلمة و الروع و الفؤاد والصدر و العقل و النفس *

المستريح من العباد من اطلعه الله تعالى على سر القدر لانه يرى ان كل مقدور يجب وقوعه في وقته المعلوم و كل ما ليس بمقدور يمتنع وقوعه فاستراح من الطلب والانتظار لما لا يقع و الحزن و التحسر على مافات و الصبر و التسليم على ما وقع كما قال الله تعالى ما اصاب من مصيبة في الارض الآية و لهذا قال انس رضي الله عنه خدمته صلى الله عليه وسلم عشر سنين فلم يقل شيئ فعلتَه لم فعلتَه ولا شيئ تركتَه لم تركتَه انتهى كذا في الاصطلاحات الصوفية *

روح الالقاء هو الملقى الى القلب علم الغيوب و هو جبرئيل عليه السلام و قد يطلق على القرآن و هو المشار اليه في قوله تعالى ذو العرش يلقي الروح من امره على من يشاء من عباده *

الارواح جمع روح وهي كما تطلق على ما عرفت كذلك تطلق على قسم من المعدنيات فان الحكماء قسموا المعدنيات الى ارواح و اجساد و احجار و يجيئ في فصل النون من باب العين *

روحاني بالضم آدمي و پري و قبيل آنكه خود روح باشد نه تن مثل فرشتگان و پريان كذا في كشف اللغات * وفي الصراح روحاني بالضم فرشته و پري و يقال لكل شيء ذي روح ايضا * روحانيون الجمع *

الارواح جمع روح و هي كما تطلق على ما عرفت كذلك تطلق على قسم من المعدنيات فان الحكماء قسموا المعدنيات الى ارواح و اجساد و احجار و يجيء في فصل النون من باب العين *

التراويح جمع ترويحة وهي في الاصل اسم للجلسة مطلقة و سميت الجلسة التي بعد اربع ركعات في ليالي رمضان بالترويحة لاستراحة الناس بها ثم سميت كل اربع ركعات ترويحة مجازا لما في آخرها من الترويحة كذا في الدرر * وفي البرجندي التراويح جمع ترويحة و هي في الاصل ايصال الراحة مرة واحدة * وفي الشرع اسم لاربع ركعات مخصوصة في ليالي رمضان وهي سنة موكدة * والتراويح بالجمع اسم لمجموع عشرين ركعة فيها *

الريحان بالفتح و سكون المثناة التحتانية لغةً نبات لا ساق له و عرفا نبات له رائحة طيبة كما في الاختيار لكن في المغرب ان الريحان نبات طاب ريحه * و عند الفقهاء ما لساقه رائحة طيبة كما لورقه كالآس و الورد ما لورقه رائحة طيبة فحسب كالياسمين * و في جامع ابن بيطار ان الورد زهر كل شجر واشتهر في الزهر الذي يوخذ منه العرق كذا في جامع الرموز في كتاب الايمان في آخر فصل من حلف لا يدخل بيتا * و ذكر في الظهيرية ان الورد و الياسمين من الاشجار و الريحان ما ليس له شجر كذا في البرجندي * مثل لفظ النجم فانه يقال لنبات لا ساق له كاليقطين و الشجر نبات له ساق *

الريح بالكسر باد و بوي و دخان و الرياح الجمع و كذا الارواح بسبب ان الياء كانت فيهما واوا باد را نزد اهل رمل عقل نيز گويند كما مر قبيل هذا في لفظ الروح * و الريح الغليظة عند الاطباء هي الريح التي تطول مدة لبثها في بعض تجاريف البدن و تغلظ كما يغلظ الهواء الذي يطول لبثه في بعض الآبار * و ريح الشوكة عندهم مادة حادة تجري في العظم و تكسره و تفسده * و ريح الصبيان عندهم هي ريح غليظة تعرض في داخل الرأس و تمدده حتى يفتح شئونه * و ريح البواسير عندهم هي ريح غليظة عسرة التحلل تحدث وجعا مثل وجع القولنج تصعد مرة الى الظهر و الشراسيف و اطراف الكلية و تنزل اخرى الى الخصيتين و القضيب و حوالي المقعدة * و ريح الرحم عندهم مادة نفاخة في الرحم بسبب اجتماع الرطوبات اللزجة * و رياح الافرسة عندهم زوال فقرة من فقرات الظهر عن موضعه لرياح غليظة تحتقن تحتها و تمددها تمديدا شديدا و هي من اقسام الحدبة كذا في بحر الجواهر *

فصل الخاء * الرخ بالضم مهرهٔ شطرنج و آن در اصل بتشديد است فارسيان بتخفيف استعمال كنند و نام جانوري بزرگ كه پيل و كرگ طعمهٔ اوست و بمعني رخسارة و طرف و جانب و نبات تازه كذا في مدار الافاضل * و در اصطلاح صوفيان عبارت است از ظهور تجلي جمالي كه سبب وجود اعيان عالم و سبب ظهور اسماي حق است * و در گلشن راز رخ را بصفات لطف الهي تشبيه كرده اند چون لطيف

وهادي و رازق • وبندگي شيخ جمال فرموده كه رخ عبادت از واحديت يعني مرتبة تفصيل اسماء و نيز رخ اشارت الهي است باعتبار ظهور كثرت اسمائي وصفاتي ازوى كذا في كشف اللغات • و در بعضي رسائل صوفيه مذكور است كه رخ نزد صوفيه تجليات الهي را گويند كه درمادة بود •

الرسخ عند الحكماء هو انتقال النفس الناطقة من بدن الانسان الى الاجسام النباتية ويجيء في لفظ النسخ في فصل الخاء المعجمة من باب النون •

فصل الدال * الرد في اللغة الصرف و في الاصطلاح صرف ما فضل عن فرض ذوي الفروض و لا يستحق له احد من العصبات اليهم بقدر حقوقهم هكذا في الجرجاني) • وهوضد العول اذ بالعول ينتقص سهام ذوى الفروض و يزداد اصل المسئلة وبالرد يزداد السهام و ينتقص اصل المسئلة وبعبارة اخرى في العول يفضل السهام على المخرج وفي الرد يفضل المخرج على السهام كذا في الشريفية مثلا اذ ترك شخص بنتا واحدة فاصل المسئلة من اثنين اذ للبنت هٰهنا النصف فلما اعطي للبنت واحد من اثنين بقي واحد ولما لم يكن هٰهنا عصبة رد الواحد الباقي الى البنت فصار المسئلة حينئذ من واحد بعد كونها في الاصل من اثنين فقد انتقص اصل المسئلة • وعند المنجمين يطلق على نوع من الاتصال كما يجيء في فصل اللام من باب الواو • وعند المحاسبين اسم عمل مخصوص وهو ان تنظر بين عدد الكسر ومخرجه نسبة فان كانت النسبة بينهما تباينا فلا يعمل فيه اذ لا رد حينئذ كواحد من خمسة يعبر عنه بالخمس وان كانت توافقا فيقسم كل من عدد الكسر و المخرج على عدد ثالث عاد لهما وان كانت تداخلا فيقسم الاكثر منهما على الاقل ثم يقسم الاقل على نفسه ثم ينسب الخارج من قسمة عدد الكسر الى الخارج من قسمة المخرج فيحصل المطلوب فالستة من الثمانية يعبر عنها بثلثة ارباع و الاثنان من الثمانية يعبر عنه بالربع و انما فعلوا ذلك لان النسبة بين الكسر ومخرجه توجد في اعداد غير متناهية و المختار عندهم اقل عددين على نسبتهما ليسهل الحساب و يقرب الى الفهم و ايراد ما سوا هما قبيح • وقد يطلق الرد عندهم على عمل من اعمال الجبر و المقابلة ويقابله التكميل وذلك انهم قالوا اذا كان في احد المعادلين اكثر من مال واحد رد الى الواحد و ان كان في احدهما اقل من مال واحد يكمل و يؤخذ سائر الاجناس في العملين بتلك النسبة بان يقسم عدد كل جنس على عدد الاموال فيخرج من قسمة المال على نفسه واحد مثلا خمسة اموال و عشرة اشياء تعدل ثلثين قسمنا كلا من الخمسة و العشرة و الثلثين على خمسة لانها عدد المال فخرج مال واحد و شيئان يعدل ستة و يسمى هذا العمل بالرد و مرجعه الى المقابلة اذ فيه اسقاط المشترك بين الطرفين من الطرفين و ان كان نصف مال وخمسة اشياء مثلا معادلا لسبعة قسمنا كلا من النصف و الخمسة و السبعة على النصف فخرج مال واحد و عشرة اشياء يعدل اربعة عشر عددا و يسمى هذا العمل بالتكميل و مرجعه الى الجبر كما لا يخفى وان شئت توضيح ما ذكرنا مع البراهين فارجع الى

شرحنا لضابط قواعد الحساب المسمى بموضح البراهين في فصل ضرب الكسور وفي مقدمة علم الجبر والمقابلة. وقيل الرد الى الواحد رد وكذا التكميل الى التكميل اما اخذ سائر الاجناس في العمليتين بتلك النسبة فيسمى تعديلا كذا في بعض الرسائل .

رد العجز على الصدر عند اهل البديع هو التصدير ويجيئ في فصل الراء من باب الصاد .

الترديد عند الاصوليين والمنطقيين هو ايراد اوصاف الاصل وحصرها وابقاء البعض وابطال البعض الآخر لتثبت علية الباقي ويسمى بالسير والتقسيم وبالسبر ايضا ويجيئ في فصل الراء من باب السين . وعند اهل البديع هو ان تعلّق الكلمة في المصراع اوالفقرة بمعنًى ثم تعلّق هي بعينها بمعنًى آخر كقوله تعالى حتى نؤتى مثل ما اوتي رسل الله الله اعلم حيث يجعل رسالته الآية فلفظ الله علق بالرسل ثم هو بعينه علق باعلم كذا في المطول قبيل الخاتمة . وجعله صاحب الاتقان من انواع اطناب الزيادة بالتكرير ويجيئ في فصل الراء من باب الكاف . وقد يطلق الترديد بمعنى قريب من معنى التقسيم والفرق بينهما انما هو بوجود القدر المشترك في التقسيم دون الترديد كما يجيئ في فصل الميم من باب القاف .

المرتد شرعا هو الذي يكفر بعد الايمان ويجيئ في بيان اقسام الكفر .

الرصد بالفتح وسكون الصاد وفتحها ايضا كما في المنتخب في الاصل جمع راصد وهو الذي يقعد بالمرصاد اي الطريق للحراسة ثم اطلق في عرف المنجمين على جمع يرصدون الكواكب اي ينتظرون حركتها وبلوغها الى مواضع معينة ثم سمي الموضع الذي يرصدون فيه بالرصد تسمية المحل باسم الحال كذا ذكر الفاضل عبد العلي البرجندي في حاشية الجغمني في باب حركات الافلاك . ودر سراج الاستخراج ميگويد رصد نزد منجمان عبارت است از نظر كردن در احوال اجرام علويه بآلتى مخصوص كه حكما بجهت آن غرض وضع كرده اند تا بدان آلت دانسته شود مواضع ستارگان در فلك ومقدار حركت ايشان در طول وعرض وابعاد آنها از يكديگر واز زمين وبزرگي وكوچكي اجرام ايشان وآنچه بدان ماند . وفائدهٔ رصد آنست كه اگر در مواضع كواكب در ايام خالى ظاهر شود آنرا صاحب رصد درست كند تا در استخراج خطا واقع نشود چه اگر يكدرجه تقويم كوكبى خطا باشد يكسال در سيرات تفاوت شود واگر يكدقيقه خطا افتد شش روز تفاوت شود .

الارصاد لغة نصب الرقيب في الطريق من رصدتُه رقبتُه وعند اهل البديع هو ان يجعل قبل العجز من البيت او الفقرة ما يدل عليه اذا عرف الروي ويسميه البعض بالتسهيم نحو وما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون . وقيد اذا عرف الروي اشارة الى انه انما يجب فهم العجز بالنسبة الى من يعرف الروي فانه قد يكون من الارصاد ما لا يعرف فيه العجز لعدم معرفة حرف الروي كقوله تعالى وما كان الناس الا امة واحدة فاختلفوا ولو لا كلمة سبقت من ربك لقضي بينهم فيما فيه يختلفون

فانه لو لم يعرف ان حرف الروي النون لربما توهم ان العجز ههنا فيما فيه اختلفوا وكقول الشاعر ـ شعر ـ
احلت دمي من غير جرم و حرمت ـ بلا سبب يوم اللقاء كلامي ـ فليس الذي احللته بمحلل ـ و ليس
الذي حرمته بحرام ـ فانه لو لم يعرف ان القافية مثل سلام و كلام لربما توهم ان العجز بحروم كذا في المطول ـ
قيل يفهم من هذا ان معرفة الروي قد لا يكفي بل لابد معها من معرفة القافية فان صرح بمعرفة ان
الروي في البيت الميم لا يكفي في معرفة ان القافية حرام لجواز ان يتوهم انه محرم ـ و يمكن ان يقال
انه ليس المراد به ان هذه الدلالة محصورة على معرفة الروي بل المراد به انه لا تحصل بدونها وان توقف
على شيء آخر كذا ذكر الچلپي ـ

الترصيد بالعين المهملة عند بعض متأخري القرآء هو ان يرعد صوت القرآن كالذي يرعد من برد
او الم وهو منهي كذا في الاتقان ـ

الرمد بالفتح وفتح الميم يطلق عند قدماء الاطباء على الورم الحار الدموي الحادث في الملتحم
ومتى كان حصوله من غير هذه المادة فانه لا يسمى رمدا بل تكدرا ـ واما عند المتأخرين فيطلق على كل ورم
يحدث في الملتحم سواء كان سببه موادا حارة او باردة ـ و من له هذه العلة يسمى ارمد كذا في بحر الجواهر ـ
وفي الوافية وقد يطلق على كل مولم للعين ـ

الارادة هي في اللغة نزوع النفس و ميلها الى الفعل بحيث يحملها عليه و النزوع الاشتياق
و الميل المحبة و القصد فعطف الميل على النزوع للتفسير ـ قيل و فائدته الاشارة الى انها ميل
غير اختياري و لا يشترط في الميل ان يكون عقيب اعتقاد النفع كما ذهب اليه المعتزلة بل مجرد ان يكون
حاملا على الفعل بحيث يستلزمه لانه مخصص للوقوع في وقت ولا يحتاج الى مخصص آخر و قوله
بحيث متعلق بالميل و حمل الميل للنفس على الفعل جعلها متوجهة لا يقاعه ـ وتقال ايضا للقوة التي
هي مبدأ النزوع و هي الصفة القائمة بالحيوان التي هي مبدأ الميل الى احد طرفي المقدور ـ و الارادة
بالمعنى الاول اي بمعنى الميل الحامل على ايقاع الفعل و ايجاده تكون مع الفعل و تجامعه و ان تقدم
عليه بالذات و بالمعنى الثاني اي بمعنى القوة تكون قبل الفعل و كلا المعنيين لا يتصور في ارادته تعالى ـ
و قد يراد بالارادة مجرد القصد عرفا و من هذا القبيل ارادة المعنى من اللفظ ـ وقال الامام لا حاجة
الى تعريف الارادة لانها ضرورية فان الانسان يدرك بالبديهة التفرقة بين ارادته و علمه و قدرته
و المه و لذته ـ و قال المتكلمون انها صفة تقتضي رجحان احد طرفي الجائز على الآخر لا في الوقوع
بل في الايقاع و احترز بالقيد الاخير عن القدرة كذا ذكر الخفاجي في حاشية البيضاوي في
تفسير قوله تعالى ماذا اراد الله بهذا مثلا في اوائل سورة البقرة ـ وقال في شرح المواقف الارادة من
الكيفيات النفسانية فعند كثير من المعتزلة هي اعتقاد النفع او ظنه قالوا ان نسبة القدرة الى طرفي

الفعل على السوية فاذا حصل اعتقاد النفع او ظنه في احد طرفيه ترجح على الآخر عند القادر واثرت فيه قدرته • وعند بعضهم الاعتقاد او الظن هو المسمى بالداعية • و اما الارادة فهي ميل يتبع ذلك الاعتقاد اوالظن كما ان الكراهة نفرة تتبع اعتقاد الضرر او ظنه فانا نجد من انفسنا بعد اعتقاد ان الفعل الفلاني فيه جلب او دفع ضرر ميلا اليه مترتبا على ذلك الاعتقاد و هذا الميل مغاير للعلم بالنفع او دفع الضرر ضرورة وايضا فان القادر كثيرا ما يعتقد النفع في فعل او يظنه و مع ذلك لا يريده ما لم يحصل له هذا الميل • واجيب عن ذلك بانا لاندعي ان الارادة اعتقاد النفع او ظنه مطلقا بل هي اعتقاد نفع له او لغيره ممن يؤثر خيره بحيث يمكن وصوله الى احدهما بلا ممانعة مانع من تعب او معارضة • و الميل المذكور انما يحصل لمن لا يقدر على الفعل قدرة تامة بخلاف القادر التام القدرة اذ يكفيه العلم و الاعتقاد على قياس الشوق الى المحبوب فانه حاصل لمن ليس و اصلا اليه دون الواصل اذ لا شوق له • و عند الاشاعرة هي صفة مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع في وقت معين و الميل المذكور ليس ارادة فان الارادة بالاتفاق صفة مخصصة لاحد المقدورين بالوقوع و ليست الارادة مشروطة باعتقاد النفع او بميل يتبعه فان الهارب من السبع اذا ظهر له طريقان متساويان في الافضاء الى النجاة فانه يختار احدهما بارادته و لا يتوقف في ذلك الاختيار على ترجيح احدهما لنفع يعتقده فيه ولا على ميل يتبعه انتهى • و في البيضاوي و الحق ان الارادة ترجيح احد مقدوريه على الآخر و تخصيصه بوجه دون وجه او معنى يوجب هذا الترجيح وهي اعم من الاختيار فانه ميل مع تفضيل انتهى • اي تفضيل احد الطرفين على الآخر كان المختار ينظر الى الطرفين و المريد ينظر الى الطرف الذي يريده كذا في شرح المقاصد والمراد من الميل مجرد الترجيح لا مقابل النفرة • و قال الخفاجي في حاشيته ما حاصله ان هذا مذهب اهل السنة فهي صفة ذاتية قديمة وجودية زائدة على العلم و مغايرة له وللقدرة و قوله بوجه الخ احتراز عن القدرة فانها لا تخصص الفعل ببعض الوجوه بل هي موجدة للفعل مطلقا و ليس هذا معنى الاختيار كما توهم بل الاختيار الميل اي الترجيح مع التفضيل وهو اي التفضيل كونه افضل عنده مما يقابله لان الاختيار اصل وضعه افتعال من الخير ولذا قيل الاختيار في اللغة ترجيح الشيء و تخصيصه وتقديمه على غيره و هو اخص من الارادة و المشية نعم قد يستعمل المتكلمون الاختيار بمعنى الارادة ايضا حيث يقولون انه فاعل بالاختيار و فاعل مختار ولذا قيل لم يرد الاختيار بمعنى الارادة في اللغة بل هو معنى حادث و يقابله الايجاب عندهم و هذا اما تفسير لارادة الله تعالى او لمطلق الارادة الشاملة لارادة الله تعالى و على هذا لا يرد عليه اختيار احد الطريقين المستويين واحد الرغيفين المتساويين للمضطر لانا لانسلم ثمه انه اختيار على هذا ولا حاجة الى ان يقال انه خارج عن اصله لقطع النظر عنه • وقد اورد على المصنف ان الارادة عند الاشاعرة الصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور وكونها نفس الترجيح لم يذهب اليه احد • و اجيب بانه تعريف لها باعتبار التعلق و لذا

قيل انها على الاول مع الفعل وعلى الثاني قبله او انه تعريف لارادة العبد انتهى * ثم اعلم انه قال الشيخ الاشعري و كثير من اصحابه ارادة الشيء كراهة ضده بعينه و الحق ان الارادة و الكراهة متغايرتان و حينئذ اختلفوا فقال القاضي ابوبكر و الغزالي ان ارادة الشيء مع الشعور بضده يستلزم كون الضد مكروها عند ذلك المريد فالارادة مع الشعور بالضد مستلزمة لكراهة الضد وقيل لا تستلزمها كذا في شرح المواقف * وعند السالكين هي استدامة الكد و ترك الراحة كما في مجمع السلوك قال الجنيد الارادة ان يعتقد الانسان الشيء ثم يعزم عليه ثم يريده و الارادة بعد صدق النية قال عليه الصلوة و السلام لكل امرء مانوى كذا في خلاصة السلوك و قيل الارادة الاقبال بالكلية على الحق و الاعراض من الخلق و هي ابتداء المحبة كذا في بعض حواشي البيضاوي * فائدة * الارادة مغايرة للشهوة فان الانسان قد يريد شرب دواء كريه فيشربه ولا يشتهيه بل يتنفر عنه و قد تجتمعان في شيء واحد فبينهما عموم من وجه * و كذا الحال بين الكراهة و النفرة اذ في الدواء المذكور وجدت النفرة دون الكراهة المقابلة للارادة و في اللذيذ الحرام يوجد الكراهة من الزهاد دون النفرة الطبعية و قد تجتمعان ايضا في حرام منفور عنه * فائدة * الارادة غير التمني فانها لا تتعلق الا بمقدور مقارن لها عند اهل التحقيق و التمني قد يتعلق بالمحال الذاتي و بالماضي * و قد توهم جماعة ان التمني نوع من الارادة حتى عرّفوه بانه ارادة ما علم انه لا يقع او شُك في وقوعه و اتفق المحققون من الاشاعرة و المعتزلة على انهما متغايران * فائدة * الارادة القديمة توجب المراد اي اذا تعلقت ارادة الله تعالى بفعل من افعال نفسه لزم وجود ذلك الفعل و امتنع تخلفه عن ارادته اتفاقا من الحكماء و اهل الملة * و اما اذا تعلقت بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة القائلين بان معنى الامر هو الارادة فان الامر لا يوجب وجود المامور به كما في العصاة * و اما الارادة الحادثة فلا توجبه اتفاقا يعني ان ارادة احدنا اذا تعلقت بفعل من افعاله فانها لا توجب ذلك المراد عند الاشاعرة و ان كانت مقارنة له عندهم و وافقهم في ذلك الجبائي و ابنه و جماعة من المتاخرين من المعتزلة * وجوز النظام و العلاف وجعفر بن حرب و طائفة من قدماء معتزلة البصرة ايجابها للمراد اذا كانت قصدا الى الفعل و هو اي القصد ما نجده من انفسنا حال الايجاد لا عزما عليه ليقدم العزم على الفعل فلا يتصور ايجابه اياه فهؤلاء اثبتوا ارادة متقدمة على الفعل بازمنة هي العزم و لم يجوزوا كونها موجبة و ارادة مقارنة له هي القصد و جوزوا ايجابها اياه * و اما الاشاعرة فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة بل امرا مغايرا لها * اعلم ان العلماء اختلفوا في ارادته تعالى فقال الحكماء ارادته تعالى هي علمه بجميع الموجودات من الازل الى الابد و بانه كيف ينبغي ان يكون نظام الوجود حتى يكون على الوجه الاكمل و بكيفية صدوره عنه تعالى حتى يكون الموجود على وفق المعلوم على احسن النظام من غير قصد و شوق و يسمون هذا العلم عناية قال ابن سينا العناية هي احاطة علم الاول تعالى بالكل و بما يجب ان يكون عليه الكل حتى يكون

علی احسن النظام فعلم الاول بكيفية الصواب في ترتيب و جود الكلّ منبع لفيضان الخير و الجود في الكل من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق وقال ابوالحسين و جماعة من رؤساء المعتزلة كالنظام و الجاحظ و العلاف و ابی القاسم البلخي و محمود الخوارزمي ارادته تعالی علمه بنفع فی الفعل و ذلک كما يجده كل عاقل من نفسه ان ظنه او اعتقاده لنفع فی الفعل يوجب الفعل و يسميه ابو الحسين بالداعية و لما استحال الظن والاعتقاد فی حقه تعالی انحصرت داعيته فی العلم بالنفع و نقل عن ابی الحسين وحده انه قال الارادة فی الشاهد زائدة علی الداعي و هو الميل التابع للاعتقاد او الظن و قال الحسين النجار كونه تعالی مريدا امر عدمي وهوعدم كونه مكرها و مغلوبا و يقرب منه ما قيل هي كون القادر غير مكره ولاساه وقال الكعبي هي في فعله العلم بما فيه من المصلحة وفي فعل غيره الامر به • و قال اصحابنا الاشاعرة ووافقهم جمهور معتزلة البصرة انها صفة مغايرة للعلم و القدرة توجب تخصيص احد المقدورين بالوقوع باحد الاوقات كذا في شرح المواقف و يقرب منه ما قال الصوفية علی ما وقع فی الانسان الكامل من ان الارادة صفة تجلي علم الحق علی حسب المقتضی الذاتي و ذلک المقتضي هو الارادة و هي تخصيص الحق تعالی لمعلوماته بالوجود علی حسب ما اقتضاه العلم فهذا الوصف فيه يسمی ارادة • و الارادة المخلوقة فينا هي عين ارادته تعالی لكن بما نسبت الينا كان الحدوث اللازم لنا لازما لوصفنا فقلنا بان ارادتنا مخلوقة و الا فهي بنسبتها الی الله تعالی عين ارادته تعالی و ما منعها من ابراز الاشياء علی حسب مطلوباتها الا نسبتها الينا و هذه النسبة هي المخلوقية فاذا ارتفعت النسبة التي لها الينا و نسبت الی الحق علی ما هي عليه انفعلت بها الاشياء فافهم كما ان وجودنا بنسبته الينا مخلوق و بنسبته اليه تعالی قديم وهذه النسبة هي الضرورية التي يعطيها الكشف و الذوق اذ العلم قائم مقام العين فما تم الا هذا فافهم • واعلم ان الارادة الالٰهية المخصصة للمخلوقات علی كل حال و هيئة صادرة عن غير علة و لا سبب بل بمحض اختيار الٰهي لان الارادة حكم من احكام العظمة و وصف من اوصاف الالوهية فالوهيته وعظمته لنفسه لالعلة و هذا بخلاف راي الامام محي الدين فی الفتوحات فانه قال لا يجوز ان يسمی الله تعالی مختارا فانه لا يفعل شيئا بالاختيار بل يفعله علی حسب ما يقتضيه العالم من نفسه و ما اقتضاه العالم من نفسه الا هذا الوجه الذي هو عليه فلا يكون مختارا انتهی • و اعلم ايضا ان الارداة اي الارادة الحادثة لها تسعة مظاهر فی المخلوقات المظهر الاول هو الميل و هو انجذاب القلب الی مطلوبه فاذا قوي ودام سمي ولعا و هو المظهر الثاني ثم اذا اشتد و زاد سمي صبابة و هو اذا اخذ القلب فی الاسترسال فيمن يحب فكانه انصب الماء اذا افرغ لايجد بدا من الانصباب وهذا مظهر ثالث ثم اذا تفرغ له بالكلية و تمكن ذلک منه سمي شغفا و هو المظهر الرابع ثم اذا استحكم فی الفؤاد و اخذه من الاشياء سمي هوًی و هو المظهر الخامس ثم اذا استولی حكمه

على الجسد سمي غراما و هو المظهر السادس ثم اذا نمى و زالت العلل الموجبة للميل سمي حبا وهو المظهر السابع ثم اذا هاج حتى يفني المحب عن نفسه سمي ودّا و هو المظهر الثامن ثم اذا طفح حتى افنى المحب و المحبوب سمي عشقا وهو المظهر التاسع انتهى كلام الانسان الكامل •

المريد اسم فاعل من الارادة و قد عرفت معناه و نزد اهل تصوف بدو معنى آيد يكى بمعني محب يعنى سالك مجذوب دوم بمعني مقتدي ومقتدي آن باشد كه حق سبحانه تعالى ديدۀ بصيرتش را بنور هدايت بينا گرداند تا وي بنقصان خود نگرد و دائما در طلب كمال باشد و قرار نگيرد مگر بحصول مراد ووجود قرب حق سبحانه تعالى وهركه باسم اهل ارادت موسوم بود جز حق دردو جهان مرادى نداند واگر يكه لحظه ازطلب آن بيار امد اسم ارادت برو عاريت و مجازا باشد • قال ابو عثمان المريد الذي مات قلبه عن كل شيئ دون الله فيريد الله وحده ويريد به قربه و يشتاق اليه حتى تذهب شهوات الدنيا من قلبه لشدة شوقه الى الله و مريد صادق آن باشد كه كلاً و جملةً روي بسوى خدا دارد و دوام دل با شيخ دارد از سر ارادت تمام و روحانية شيخ را حاضرداند درهمه احوال و در راه باطن از وي استمداد كند و خود را با شيخ مثل ميت در دست غسال گرداند تا از شرشيطان و نفس اماره محفوظ ماند كذا في مجمع السلوك • و في خلاصة السلوك المريد الذي اعرض قلبه عن كلما سوى الله و قيل المريد من يحفظ مراد الله •

فصل الزاء المعجمة * الرجز بفتح الراء و الجيم نوعى از شعركوتاه و بحرى از بحور شعر وزن او شش بار مستفعلن است و نزد خليل رجز داخل شعر نيست بلكه نصف بيت يا ثلث بيت است هكذا فى المنتخب و الصراح و بالجملة فالرجز يستعمل بمعنيين احدهما الشعر الذي له ثلثة اجزاء كمشطور الرجز و السريع • و الذى كان الغالب على شعره الرجز يسمى راجزا لا شاعرا فان الشاعر هوالذي غلب على شعره القصيدة كذا في بعض رسائل القوافي العربية وفي بعض حواشى البيضاوي في آخر سورة الشعراء الرجز شعر يكون كل مصراع منه مفردا و تسمى قصائده اراجيز واحدتها ارجوزة فهو كهيئة السجع الا انه في وزن الشعر ويسمى قائله راجزا كما سمي قائل الشعر شاعرا • قال الحربي ولم يبلغني انه جرى على لسان النبي عليه الصلوة و السلام من ضروب الرجز الا ضربان المنهوك و المشطور ولم يعدهما الخليل شعرا فالمنهوك قوله • انا النبي لاكذب • انا ابن عبد المطلب • والمشطور قوله • هل انت الا اصبع دميت • وفي سبيل الله مالقيت • انتهى • قال عليه الصلوة و السلام حين اصيبت اصبعه بالقطع والجرح عند عمل من الاعمال دون الجهاد فقال تحسرا و تحزنا و هذا لا يسمى شعرا لما فى الاشباه ان الشعر عند اهله كلام موزون مقصود به ذلك • اما ما وقع موزونا اتفاقا لا عن قصد من المتكلم فانه لا يسمى شعرا و على ذلك خرج ما وقع في كلام الله تعالى كقوله تعالى • لن تنالوا البر حتى • تنفقوا مما تحبون • وفي كلام الرسول صلى الله عليه وسلم كقوله • هل انت الا اصبع دميت • و في سبيل الله مالقيت •

انتهى • ان الله تعالى نفى الشعر عن القرآن و نفى وصف الشاعر عن النبي عليه الصلوة و السلام بقوله انه لقول رسول كريم و ما هو بقول شاعر الآية و بقوله و ما علمناه الشعر و ما ينبغي له ان هو الا ذكر و قرآن مبين الآية نزلت هذه الآية ردا لقول الكفار ان ما اتى به شعر فقال ما علمنا النبي شعرا و ما يسهل له • و نقل في كتب الشمائل ان النبي عليه الصلوة و السلام لم يقدر على قرأة الشعر موزونا بعد ما نزلت الآية المذكورة و هي و ما علمناه الشعر و ما ينبغي له الآية • وفي الحموي حاشية الاشباه انما يتاتى الاستشهاد بقوله عليه السلام هل انت الخ بناء على ان الرجز شعر اما على القول بانه ليس بشعر انما هو نثر مقفّى فلا • و ايضا انما يتاتى الاستشهاد به على رواية كسر التاء مع الاشباع اما على رواية سكونها فلا انتهى •) و ثانيهما بحر من البحور المشتركة بين العرب و العجم و هو مستفعلن ستة اجزاء كما في عنوان الشرف • و في عروض سيفي هذا البحر يستعمل مسدسا و مثمنا و المثمن يستعمل سالما و غير سالم و غير السالم قد يكون مُذالا و قد يكون مطويا و قد يكون مطويا مخبونا و قد يكون مخبونا مطويا و المسدس ايضا يستعمل سالما و غير سالم و غير السالم قد يكون مخبونا و قد يكون مطويا • و في بعض رسائل العروض العربي الرجز مسدس و مربع انتهى • و المرجز اسم مفعول من الترجيز قسم من الكلام المنشور و يجيئ في فصل الراء من باب النون •

الركاز لغة مأخوذ من الركز اي الاثبات بمعنى المركوز و شرعا مال مركوز تحت ارض اعم من كون راكزه خالقا او مخلوقا اي معدن خلقي او كنز مدفون هكذا في الدر المختار •

المركز هو عند المهندسين نقطة في وسط الدائرة او الكرة بحيث تتساوى جميع الخطوط الخارجة منها اي من تلك النقطة الى محيط الدائرة او الكرة • و مركز حجم الكرة و جرم الكرة عندهم هو نقطة في داخل الكرة تتساوى جميع الخطوط الخارجة منها الى سطحها المستدير • و اما مركز ثقلها فهو نقطة متى حمل الثقل عليها لزم وضعا لم يترجح جانب منه على آخر • و بعبارة اخرى نقطة تتعادل ما على جوانبها في الوزن • و قيل مركز ثقل الجسم نقطة اذا كان ذلك الجسم عند مركز العالم انطبقت تلك النقطة عليه فان تشابهت اجزاء الكرة ثقلا و خفة اتحد المركزان و الا اختلفا كرة نصفها من خشب و نصفها من حديد فان مركز حجمها يكون على منتصفها و مركز ثقلها يكون في النصف الحديدي هكذا ذكر عبد العلي البرجندي في حاشية الچغمني مثل الذي جرى على السنة الخلائق ان مركز حجم الارض هو عين الكعبة في مكة و مركز ثقلها هو عين مرقد النبي صلى الله عليه وسلم في المدينة هكذا سمعت من الاساتذة والله اعلم) مركز الشمس عند اهل الهيئة هو قوس من منطقة الخارج المركز من نقطة الاوج الى مركز جرم الشمس على التوالي و يسمى خاصة الشمس ايضا • و مركز القمر عندهم و يسمى بالبعد المضعف ايضا هو قوس من منطقة المائل من نقطة اوج القمر الى طرف الخط الخارج من مركز العالم الى مركز التدوير و منه الى منطقة المائل على التوالي فان مركز التدوير و مركز العالم كليهما في سطح منطقة المائل فالخط

الواصل بينهما بالضرورة يمر بتلك النقطة • و مركز عطارد قوس من منطقة المائل على التوالي من اوج المدير الى طرف خط خارج من مركز معدل المسير الى مركز التدوير و منه الى محيط المائل كذا ذكر المحقق الشريف و فيه ان تشابه حركة مركز التدوير حول مركز معدل المسير لا حول مركز العالم كما في القمر فقوس المركز المأخوذة من المائل تكون مختلفة لا متشابهة و التحقيق ان المركز قد يؤخذ من منطقة المائل و قد يؤخذ من منطقة معدل المسير فعلى الاول يقال هو قوس من منطقة المائل على التوالي من اوج المدير الى طرف خط خارج من مركز العالم منته الى منطقة المائل اما موازيا للخارج من مركز معدل المسير الى مركز التدوير او منطبقا عليه و على الثاني يقال هو قوس من منطقة معدل المسير على التوالي من محاذاة اوج المدير الى طرف خط خارج من مركز معدل المسير الى مركز التدوير المنتهي الى منطقة معدل المسير قبل الاخراج او بعده و هذا اذا كانت حركة المركز هي فضل حركة الحامل على حركة المدير • و اما اذا كانت حركة الحامل فينبغي ان يعتبر اوج الحامل بدل اوج المدير وعلى هذا القياس في باقي السيارات • فمركز الزحل قوس من منطقة المائل مبتدءة من نقطة الاوج الى مركز جرمه و هكذا كذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة • ولا يبعد ان يطلق المركز على الحركة في القوس المذكورة كما يطلق على القوس المذكورة على قياس ما قيل في الخاصة و الاوج و الوسط و التقويم ويؤيده ما وقع في الزيجات ان مركز الشمس في يوم بليلته كذا دقيقة و في شهر كذا درجة و في سنة كذا برجا ويكتبون لمعرفة مراكز السيارات جداول • و المركز المعدل عندهم قوس من المائل على التوالي مبتدءة من نقطة الاوج الى طرف الخط الخارج عن مركز العالم المار بمركز التدوير المنتهي اليه وذلك الخط يسمى خط المركز المعدل • و ذكر العلامة انه قوس من منطقة الممثل بين خطين يخرجان من مركز الممثل احدهما الى الاوج و الآخر الى مركز التدوير و فيه ان مركز التدوير لا يكون على منطقة الممثل غالبا و اهل العمل يأخذونه من الممثل تساهلا فينبغي ان يقال في تعريفه هو قوس من الممثل على التوالي بين عرضيتين تحقيقا او تقديرا احدهما تمر بالاوج و الاخرى بمركز التدوير • و المركز المقوم عندهم قوس من الممثل على التوالي بين عرضيتين تمر احدهما بالاوج و الاخرى بمركز جرم الكوكب اعلم ان هذا في المتحيرة سوى عطارد • و اما في عطارد فينبغي ان يقيد الاوج بالمدير فيقال المركز المعدل لعطارد قوس من المائل على التوالي من اوج المدير الى طرف الخط الخارج عن مركز العالم المار بمركز التدوير المنتهي اليه • و المركز المقوم لعطارد قوس من الممثل على التوالي بين عرضيتين تمر احدهما باوج المدير و الاخرى بمركز جرمه • ثم المركز المقوم قد يعتبر في القمر ايضا • و اما المركز المعدل في القمر فلا يمتاز عن المركز الغير المعدل لتشابه حركة المركز حول مركز العالم هكذا يستفاد مما ذكره عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة •

مراكز بحران · نزد منجمان عبارت است از رسيدن قمر بدرجات معينه از فلك البروج و آن را

تاسيسات قمر نيز گويند و در اختيارات امور مذموم اند و بغايت نحس يعني وقتيكه قمر بدان درجات رسند دران وقت حذر بايد نمود و در عدد تاسيسات اختلاف است بعضي هشت ثبت كرده اند و بعضي ده و اين معتمد عليه است تاسيس اول از اجتماع حقيقي در بعد دوازدهم درجه بود و دوم در بعد چهل و پنجم و سيوم دربعد نودم و چهارم دربعد صد وسي و پنجم دربعد صد وسي و هشتم و پيش ازين نقطة استقبال جزء اجتماع مذكور باز پنج در مقابل درجات اين تاسيسات مذكوره است يعني تاسيس اول ازين پنج دربعد دوازدهم درجه ازين جزء استقبال و دوم دربعد چهل و پنجم و همبرين قياس كذا في توضيح التقويم و مراكز بيوت در لفظ بيت مذكور شد •

فصل السين * الرأس في اللغة بمعنى سر و قد يطلق ويراد به ما فوق الرقبة ويطلق و يراد به القحف والجدران الاربعة والقاعدة و ما في داخلها من المخ والحجب و الجرم الشبكي و العروق والشرائين وما على القحف والجدران من السمحاق و اللحم والجلد كذا في بحرالجواهر • وعند اهل الهيئة يطلق على نقطة مقابلة للذنب وقد سبق في فصل الباء الموحدة من باب الذال المعجمة وقد يطلق و يراد به ذات الانسان و قد مر في الرقبة • وقد يضاف الى ذوات القوائم الاربع فيقال رأس الشاة و رأس الغنم و رأس الفرس و يراد به ذاتها و هذا يستعمل كثيرا في الفارسي و رأس المخروط سبق في لفظ المخروط و رأس المثلث هو الزاوية التي بين الساقين و رأس المال عند الفقهاء هو الثمن في السلم ويجيء في فصل الميم من باب السين و ايضا يطلق على اصل المال في عقد المضاربة وفي عقد الشركة و الرؤس الثمانية سبقت في المقدمة •

رئيس العلوم هو المنطق و قد سبق في المقدمة و هو لقب لعلم المنطق و يلقب بآلة العلوم و بميزان العلوم ايضا •

الرس بالفتح عند اهل القوافي حركة ما قبل التأسيس كذا في عنوان الشرف • و در منتخب تكميل الصناعة گويد اين حركت البته سوي فتحه نخواهد بود چنانچه حركت ميم مائل و زاء زائل وچون تاسيس در قوافي تكرار يابد بالضرورة رس نيز تكرار يابد و آنكس كه تاسيس را از حروف قافيه نداشته رس را نيز از حركات قافيه نپنداشته و رس نزد اطباء اسم دوائي مركب است و في بحرالجواهر الرس بالفتح مركب صفته هذه بيش و زنجبيل و فلفل و دار فلفل و عاقرقرحا و مويزج على السواء • وقيل و رس الحمى و رسيسها اول تب انتهى •

فصل الشين * الرعشة بالكسر و سكون العين المهملة عند الاطباء علة آلية تحدث عن عجز القوة المحركة عن تحريك العضل على الاتصال او اثباته على الاتصال فتختلط حركات ارادية او اثبات ارادي بحركة ثقل العضو الى اسفل • و الفرق بينه و بين الاختلاج ان الحركة في الاختلاج تظهر سواء كان العضو

ساكنا او متحركا و لا كذلك الرعشة لتوقف ظهور الحركة المرضية فيها على حركة العضو • وايضا الارتعاش كالتشنج يقع في الاعضاء الآلية اي المركبة التي تتحرك بارادة و الاختلاج يقع في كل عضو يتهيأ منه الانبساط و الانقباض كالاعصاب و العروق و الكبد • وقيل الفرق بينهما ان الاختلاج يحدث دفعة و يزول دفعة بخلاف الارتعاش و ان العضو في الارتعاش يميل الى اسفل و في الاختلاج يتحرك الى جهات مختلفة مائلا الى فوق هكذا يستفاد من بحر الجواهر و الموجز •

فصل الصاد * الرخصة بالضم و سكون الخاء المعجمة في اللغة اليسر و السهولة • و عند الاصوليين مقابل للعزيمة • و قد اختلفت عباراتهم في تفسيرهما بناء على ان بعضهم جعلوا الاحكام منحصرة فيهما و بعضهم لم يجعلوها كذلك فبعض من لم يحصرها عليهما قال العزيمة مالزم العباد بايجاب الله تعالى كالعبادات الخمس و نحوها و الرخصة ما وسع للمكلف فعله لعذر فيه مع قيام السبب المحرم فاختص العزيمة بالواجبات و خرج الندب و الكراهة عنها من غير دخول في الرخصة و عليه يدل ما قال القاضي الامام من ان العزيمة مالزمنا من حقوق الله تعالى من العبادات و الحل و الحرمة اصلا بانه الهنا ونحن عبيده فابتلانا بما شاء و الرخصة اطلاق بعد الحظر لعذر تيسيرا وبعبارة اخرى الرخصة صرف الامر اي تغييره من عسر الى يسر بواسطة عذر في المكلف • و بعض من اعتبر الحصر فيهما قال الرخصة ما شرع من الاحكام لعذر مع قيام المحرم لو لا العذر و العزيمة بخلافها هكذا في اصول الشافعية على ما قيل وحاصله ان دليل الحرمة اذا بقي معمولا به وكان التخلف عنه لمانع طار في المكلف لولاه لثبتت الحرمة في حقه فهو الرخصة اي ذلك الحكم الثابت بطريق التخلف عن المحرم هو الرخصة و الا فهو العزيمة فالمراد بالمحرم دليل الحرمة و قيامه بقاءه معمولا به وبالعذر ما يطرء في حق المكلف فيمنع حرمة الفعل او الترك الذي دل الدليل على حرمته ومعنى قوله لو لا العذر اي المحرم كان محرما و مثبتا للحرمة في حقه ايضا لو لا العذر فهو قيد لوصف التحريم لا للقيام و هذا اولى مما قيل من ان الرخصة ما جاز فعله لعذر مع قيام السبب المحرم و انما قلنا انه اولى لانه يجوز ان يراد بالفعل في هذا التعريف ما يعم الترك بناء على انه كف فخرج من الرخصة الحكم ابتداء لانه لا محرم وخرج ما نسخ تحريمه لانه لا قيام المحرم حيث لم يبق معمولا به وخرج ما خص من دليل المحرم لان التخلف ليس لمانع في حقه بل التخصيص بيان ان الدليل لم يتناوله وخرج ايضا وجوب الطعام في كفارة الظهار عند فقد الرقبة لانه الواجب في حقه ابتداء على فاقد الرقبة كما ان الاعتاق هو الواجب ابتداء على واجدها وكذا خرج وجوب التيمم على فاقد الماء لانه الواجب في حقه ابتداء بخلاف التيمم للخروج و نحوه وبالجملة فجميع ما ذكره داخل في العزيمة وهي ما شرع من الاحكام لا كذلك اي لالعذر مع قيام المحرم لو لا العذر بل انما شرع ابتداء • ثم الرخصة قد يكون واجبا كاكل الميتة للمضطر او مندوبا كقصر الصلوة

في السفر او مباحا كترك الصوم في السفر • و قيل العزيمة الحكم الثابت على وجه ليس فيه مخالفة دليل شرعي و الرخصة الحكم الثابت على خلاف الدليل لمعارض راجح و يرد عليه جواز النكاح فانه حكم ثابت على خلاف الدليل اذ الاصل في الحرة عدم الاستيلاء عليها و وجوب الزكوٰة و القتل قصاصا فان كلواحد منهما ثابت على خلاف الدليل اذ الاصل حرمة التعرض في مال الغير ونفسه مع ان شيئا منها ليس برخصة • وقيل العزيمة ماسلم دليله عن المانع والرخصة مالم يسلم عنه • و قال فخر الاسلام العزيمة اسم لما هو اصل من الاحكام غير متعلق بالعوارض و الرخصة اسم لما بني على اعذار العباد و هو ما يستباح مع قيام المحرم فقوله اسم لما هو اصل من الاحكام معناه اسم لما ثبت ابتداء باثبات الشارع و هو من تمام التعريف وقوله غير متعلق بالعوارض تفسير لاصالتها لا تقييد فدخل فيه ما يتعلق بالفعل كالعبادات و ما يتعلق بالترك كالمحرمات و يؤيده ما ذكره صاحب الميزان بعد تقسيم الاحكام الى الفرض و الواجب و السنة و النفل و المباح و الحرام و المكروه و غيرها ان العزيمة اسم لكل امر اصلي في الشرع على الاقسام التي ذكرنا من الفرض و الواجب و السنة و النفل و نحوها لا بعارض و تقسيم فخر الاسلام العزيمة الى الفرض و الواجب و السنة و النفل بناء على ان غرضه بيان ما يتعلق به الثواب من العزائم او على ان الحرام داخل في الفرض او الواجب و المكروه داخل في السنة او النفل لان الحرام ان ثبت بدليل قطعي فتركه فرض و ان ثبت بظني فتركه واجب و ما كان مكروها كان ضده سنة او نفلا • و الاباحة ايضا داخلة في العزيمة باعتبار انه ليس الى العباد رفعها و قوله وهو ما يستباح الخ في تعريف الرخصة تفسير لقوله ما بني على اعذار العباد • فقوله ما يستباح عام يتناول الترك و الفعل و قوله لعذر احتراز عما ابيح لا لعذر و قوله مع قيام المحرم احتراز عن مثل الصيام عند فقد الرقبة في الظهار اذ لا قيام للمحرم عند فقد الرقبة • و اعترض عليه بانه ان اريد بالاستباحة الاباحة مع قيام الحرمة فهو جمع بين المتضادين و ان اريد الاباحة بدون الحرمة فهو تخصيص العلة لان قيام المحرم بدون حكمه لمانع تخصيص له • و اجيب بان المراد من قوله يستباح يعامل به معاملة المباح برفع الاثم و سقوط المواخذة لا المباح حقيقة لان المحرم قائم الا انه لا يؤاخذ بتلك الحرمة بالنص و ليس من ضرورة سقوط المواخذة انتفاء الحرمة فان من ارتكب كبيرة و قد عفى الله عنه لا يسمى مباحا في حقه و لهذا ذكر صدر الاسلام الرخصة ترك المواخذة بالفعل مع وجود السبب المحرم للفعل وحرمة الفعل و ترك المواخذة بترك الفعل مع وجود الموجب و الوجوب • وذكر في الميزان الرخصة اسم لما تغير عن الامر الاصلي الى تخفيف و يسر ترفيها و توسعة على اصحاب الاعذار • و قال بعض اهل الحديث الرخصة ما وسع على المكلف فعله لعذر مع كونه حراما في حق من لا عذر له او وسع على المكلف تركه مع قيام الوجوب في حق غير المعذور * التقسيم * الرخصة اربعة انواع بالاستقراء عند ابيحنيفة نوعان منها رخصة حقيقة ثم احد هذين النوعين احق بكونه رخصة من الآخر

ونوعان يطلق عليها اسم الرخصة مجازا لكن احدهما اتم في المجازية من الآخر اى ابعد من حقيقة الرخصة من الآخر فهذا تقسيم لما يطلق عليه اسم الرخصة لا لحقيقة الرخصة اما الاول و هو الذي هو رخصة حقيقة و احق بكونه رخصة من الآخر و تسمى بالرخصة الكاملة فهو ما استبيح مع قيام المحرم و الحرمة و معنى ما استبيح ما عومل به معاملة المباح كما عرفت كاجراء كلمة الكفر مكرها بالقتل او القطع فان حرمة الكفر قائمة ابدا لكن حق العبد يفوت صورة و معنى و حق الله تعالى لا يفوت معنى لان قلبه مطمئن بالايمان فله ان يجري على لسانه و ان اخذ بالعزيمة و بذل نفسه حسبة لله في دينه فاولى واحب اذ يموت شهيدا (لحديث عمار بن ياسر رضي الله عنه حيث ابتلي به و قال له النبي عليه الصلوٰة و السلام كيف و جدت قلبك قال مطمئنا بالايمان فقال عليه السلام فان عادوا فعد وفيه نزل قوله تعالى الا من اكره و قلبه مطمئن بالايمان الآية • وروي ان المشركين اخذوه و لم يتركوه حتى سب رسول الله صلى الله عليه وسلم وذكر آلهتهم بخير ثم تركوه فلما اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال مادراك قال شر ما تركوني حتى نبلت منك وذكرت آلهتهم بخير فقال كيف تجد قلبك قال اجده مطمئنا بالايمان قال عليه السلام فان عادوا فعد الى طمانينة القلب بالايمان • و ما قيل فعد الى ما كان منك من النبل مني و ذكر آلهتهم بخير فغلط لانه لا يظن برسول الله صلى الله عليه وآله و سلم انه يأمر احدا بالتكلم بكلمة الكفر • و ان صبر حتى قتل و لم يظهر الكفر كان مأجورا لان خبيبا رضي الله عنه صبر على ذلك حتى صلب و سماه رسول الله صلى الله عليه و سلم سيد الشهداء و قال في مثله هو رفيقي في الجنة وقصته ان المشركين اخذوه وباعوه من اهل مكة فجعلوا يعاقبونه على ان يذكر آلهتهم بخير ويسب محمدا صلى الله عليه وآله وسلم وهو يسب آلهتهم و يذكر محمدا صلى الله عليه وسلم بخير فاجمعوا على قتله فلما ايقن انهم قاتلوه سئلهم ان يدعوه ليصلي ركعتين فاوجز صلوٰته و قال انما اوجزت لكيلا تظنوا اني اخاف القتل ثم سئلهم ان يلقوه على وجهه ليكون ساجدا حتى يقتلوه فابوا عليه ذلك فرفع يديه الى السماء و قال اللهم اني لا ارى ههنا الا وجه عدو فاقرء رسول الله صلى الله عليه وسلم مني السلام ثم قال اللهم احص هولاء عددا واجعلهم مددا ولا تبق منهم احدا ثم انشأ يقول • شعر • و لست ابالي حين اقتل مسلما • على اي جنب كان لله مصرعي • فلما قتلوه وصلبوه تحول وجهه الى القبلة و سماه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم افضل الشهداء وقال هو رفيقي في الجنة وهكذا في الهداية و الكفاية) والثاني و هو الذي هو رخصة حقيقة و لكنه دون الاول و تسمى رخصة قاصرة فهو ما استبيح مع قيام المحرم دون الحرمة كانطار المسافر فان المحرم للانطار و هو شهود الشهر قائم لقوله تعالى من شهد منكم الشهر فليصمه لكن حرمة الانطار غير قائمة فرخص بناء على تراخي حكم المحرم لقوله تعالى فعدة من ايام أُخَر لكن العزيمة ههنا اولى ايضا لقيام السبب و لان في العزيمة نوع يسر بموافقة المسلمين ففي النوع الاول لما كان

الصوم و الحرمة قائمين فالحكم الاصلي فيه الحرمة بلا شبهة في اصالته بخلاف هذا النوع فانه وجد السبب للصوم لكن حكمه متراخ عنه فصار رمضان في حقه كشعبان فيكون في الافطار شبهة كونه حكما اصليا في حق المسافر فلذا صار الاول احق بكونه رخصة دون الثاني و الثالث و هو الذي هو رخصة مجازا و هو اتم في المجازية هو ما وضع عنا من الاصر و الاغلال و تسمى رخصة مجازا لان الاصل لم يبق مشروعا اصلا (و مما كان في الشرائع السابقة من المحن الشاقة و الاعمال الثقيلة و ذلك مثل قطع الاعضاء الخاطئة و قرض موضع النجاسة و التوبة بقتل النفس و عدم جواز الصلوٰة في غير المسجد و عدم التطهير بالتيمم و حرمة اكل الصائم بعد النوم و حرمة الوطئ في ليالي ايام الصيام و منع الطيبات عنهم بصدور الذنوب و كون الزكوٰة ربع المال و عدم صلاحية اموال الزكوٰة و الغنائم لشيئ من انواع الانتفاع الا للحرق بالنار المنزلة من السماء و كتابة ذنب الليل بالصبح على الباب و وجوب خمسين صلوٰة في كل يوم و ليلة و حرمة العفو عن القصاص و عدم مخالطة الحائضات في ايامها و حرمة الشحوم و العروق في اللحم و تحريم الصيد يوم السبت و غيرها فرفع كل هذا عن امة النبي صلى الله عليه و آله و سلم تخفيفا و تكريما فهي رخصة مجازا لان الاصل لم يبق مشروعا قط حتى لو عملنا بها احياناً اثمنا و غوبنا و كان القياس في ذلك ان يسمى نسخا و انما سميناه رخصة مجازا محضا هكذا في نور الانوار) و الرابع و هو الذي هو رخصة مجازا لكنه اقرب من حقيقة الرخصة من الثالث هو ما سقط مع كونه مشروعا في الجملة اي في غير موضع الرخصة فمن حيث انه سقط كان مجازا و من حيث انه مشروع في الجملة كان شبها بحقيقة الرخصة بخلاف الثالث كقول الراوي رخص في السلم فان الاصل في البيع ان يلاقي عينا موجودا لكنه سقط في السلم حتى لم يبق التعين عزيمة و لا مشروعا هذا كله خلاصة ما في كشف البزدوي و التلويح و العضدي و غيرها * و في جامع الرموز الرخصة على ضربين رخصة ترفيه اي تخفيف و يسر كالافطار للمسافر و رخصة اسقاط اي اسقاط ما هو العزيمة اصلا كقصر الصلوٰة للمسافر انتهى و لا يخفى ان هذا داخل في الانواع السابقة الاربعة *

الترقيص بالقاف عند متأخري القراء هو ان يروم السكوت على السكون ثم ينفر مع الحركة في عدو و هرولة و نُهي عنه لانه من البدعات كذا في الدقائق المحكمة و الاتقان *

الارهاص شرعا قسم من الخوارق و هو الخارق الذي يظهر من النبي قبل البعثة سمي به لان الارهاص في اللغة بناء البيت فكانه بناء بيت اثبات النبوة كذا في حواشي شرح العقائد *

فصل الضاد * الروافض فرقة من كبار الفرق الاسلامية و تسمى بالشيعة ايضا و يجيئ في فصل العين من باب الشين المعجمة *

الركض بالفتح و سكون الكاف عند اهل العروض اسم بحر و هو فاعلن ثمان مرات كما في رسالة

قطب الدين السرخسي و هو قسم من المتقارب و يسمى ركض الخيل ايضا كما يجيئ في فصل الباء الموحدة من باب القاف و لكون هذا البحر من مخترعات المتأخرين سمي ايضا بالمحدث و يسمى ايضا بالمتلاقي كما في جامع الصنائع *

الرياضة قال اهل اللغة هي استبدال الحال المذمومة بالحال المحمودة * و قال بعض الحكماء الرياضة الإعراض عن الأعراض الشهوانية * و قيل الرياضة ملازمة الصلوة و الصوم و محافظة آناء الليل و اليوم عن موجبات الاثم و اللوم وسد باب النوم و البعد عن صحبة القوم كذا في خلاصة السلوك *

الرياضي يطلق على علم من العلوم المدونة على ماسبق في المقدمة *

فصل الطاء المهملة * الرابطة بالموحدة در لغت آنچه بآن چيزى را باز بندند * ودر اصطلاح شطاريان مرشد كامل را گويند كه مسترشد را با حق تعالى رابطه دهد كذا في كشف اللغات و الرابطة عند المنطقيين هي الشيئ الدال على النسبة و الشيئ يشتمل اللفظ و غيره فيشتمل التعريف الحركات الاعرابية و الهيئة التركيبية حيث قيل ان الروابط في العرب اما الحركات الاعرابية و ما يجري مجراها من الحروف او الهيئة التركيبية و اما ماهو المشهور من ان لفظ هو و كان من روابط العرب فغير صحيح اذ لفظ هو عندهم ضمير من اقسام الاسم و لا دلالة لها على نسبة اصلا و كذا لفظ كان اذ هو عندهم من الافعال الناقصة وعند المنطقيين من الكلمات الوجودية و بالجملة فلفظ هو و كان ليسا من الروابط اذ الرابطة انما تكون اداة و هما ليسا باداة و المراد بالدلالة الدلالة صريحة سواء كانت و ضعية او مجازية لئلا تتناول الكلمات الحقيقية و هيآتها و لتتناول لما هو استعارة في النسبة و المراد بالنسبة الوقوع و اللاوقوع المتفق عليه في القضية * اعلم انهم قالوا الرابطة اداة لدلالتها على النسبة و هي غير مستقلة لكنها قد تكون في صورة الكلمة مثل كان و امثاله و تسمى رابطة زمانية و قد تكون في صورة الاسم مثل هو في زيد هو قائم و تسمى رابطة غير زمانية و اللغات مختلفة في استعمال الرابطة وجوبا و امتناعا و جوازا و الاقسام عند التفصيل تسعة لان استعمال الرابطتين معا او الزمانية فقط او غير الزمانية فقط في المواد الثلث و عدم الشعور على بعض الامثلة لايضر بالفرض * قال الشيخ لغة اليونان توجب ذكر الزمانية فقط كأستن بمعنى است و لغة العجم لا تستعمل القضية خالية عنهما اما بلفظ هست و بود و اما بحركة نحو زيد دبير بكسر الراء * و العرب قد يحذف و قد يذكر فغير الزمانية كلفظ هو في زيد هو حي و الزمانية ككان في زيد كان * و اعلم ان التعريف لا يصدق على الرابطة الزمانية ككان على القول المشهور لعدم دلالتها على النسبة صراحة بل ضمنا و كان القول المشهور مبني على اخذ الدلالة اعم من الصريحة و الضمنية و التزام كون الكلمات الحقيقية و هيآتها روابط بناء على ان قولهم الرابطة اداة مهملة لا كلية فتامل و قد بقي ههنا ابحاث فمن اراد الاطلاع عليها فليرجع الى شرح المطالع و ما حقق ابو الفتح في حاشية الحاشية الجلالية و غيرهما *

رباط كوكب نزد اهل هيئت حد اقامت كوكب را گويند و يجيئ في لفظ الاقامة في فصل الميم من باب القاف •

فصل العين المهملة * الربع بالكسر و سكون الموحدة تپى كه يكروز گيرد و دو روز بگذارد كذا في بحر الجواهر و قد سبق بيان الربع في لفظ الحمى في فصل الميم من باب الحاء • •

الربع المسكون و الربع المعمور بضم الراء يجيئ في لفظ الاقليم في فصل الميم من باب القاف •

الربيع بالفتح فصل من فصول و قد سبق في لفظ خط الاستواء و يجيئ ايضا في لفظ الفصل في فصل اللام من باب الفاء •

الاربعة الاحرف نزد بعضى بلغاء آنست كه منشي يا شاعر در كلام خود چهار حرف يعني د ه آ ن را لازم گيرد وسواي اين چهار هيچ حرفى نيارد و اين صنعت از مخترعات حضرت امير خسرو دهلويست كه در اعجاز خسروي ذكر كرده •

الاربعة المتناسبة هي عند المحاسبين اربعة اعداد او مقادير نسبة ما فرض منها اولا الى ما فرض منها ثانيا تكون كنسبة ما فرض منها ثالثا الى ما فرض منها رابعا و الاول و الرابع يسمى بالطرفين و الثاني و الثالث يسمى بالوسطين مثلا نسبة الاربعة الى الثمانية كنسبة الخمسة الى العشرة فهذه الاعداد اربعة متناسبة فكما ان نسبة الاربعة التي هي الاولى فرضا الى الثمانية التي هي الثانية فرضا نسبة النصف الى الكل كذلك نسبة الخمسة الى العشرة و تلزمها مساواة مسطح الطرفين لمسطح الوسطين • و اما ما في حكم الاربعة المتناسبة فثلثة اعداد او مقادير نسبة اولها الى ثانيها كنسبة ثانيها الى ثالثها مثلا نسبة الاربعة الى الثمانية كنسبة الثمانية الى الستة عشر و تسمى متناسبة الفرد ايضا و كونها في حكم الاربعة المتناسبة لمساواة مربع الوسط فيها لمسطح الطرفين و تحقيق ما ذكرنا بما لا مزيد عليه يطلب من شرحنا على ضابط قواعد الحساب المسمى بموضح البراهين •

ذو اربعة اضلاع عندهم شكل احاطت به اربعة خطوط مستقيمة و هو اما مربع او مستطيل او معين او شبيه معين او منحرف و توضيح كل في موضعه •

الرابعة عند المنجمين هي سدس عشر الثالثة •

الرباعي بالضم عند الصرفيين كلمة فيها اربعة احرف اصول فحسب سواء كانت اسما كجعفر او فعلا كبعثر • و عند النحاة كلمة فيها اربعة احرف سواء كانت اصولا كبعثر اولا كاكرم و صرّف و قاتل قال المولوي عصام الدين في حاشية الفوائد الضيائية في بحث الامر هذا المعنى مستعمل في علم النحو • و اما في علم الصرف فهو ما كان الحروف الاصول فيه اربعة انتهى •

الرباعية عند المنطقيين هي القضية الموجهة كما يجيئ في فصل الهاء من باب الواو و التانيث

لموافقة الموصوف و هو القضية و رباعي نزد شعراء عبارت است از دو بيتي كه متفق باشند در قافيه و وزني كه مختص بدانست و مصراع سيوم او را قافيه شرط نيست و رباعي را خصي و دو بيتي و چهار مصراعي و ترانه نيز نامند مثاله • شعر • هم داغ نهم بر دل و هم خون كنمش • فارغ ز گل و شراب گلگون كنمش • دست دل خود دركمر دوست زنم • مفتون كنم وبهيچ ممنون كنمش • مثال ديگر كه دران در مصراع سيم نيز قافيه است • شعر • با ما بخماري بحريفان چو ميي • با جمله بهاري و بما همچو ديي • از بخت منست اين همگي سست پيي • ور نه تو چنين سست كمان نيز نيي • كذا في مجمع الصنائع ودرجامع الصنائع گفته قافيه در مصراع سيوم شرط نيست و ليكن صنعت است و اصل وضع او بر آنست كه در بيت دوم مقصود را بي لطيفه و بي نكته و بي مثلي نيارند و بحكم استقراء از متقدمين و متاخرين معلوم گشته كه هر چهار مصراع بر وزن هزج اخرب يا هزج اخرم باشد و بر اوزان ديگر نه •

التربيع على وزن التفعيل لغةً چهار گوشه كردن چيزيرا • و عند المنجمين يطلق على قسم من اقسام النظر ويجيئ في فصل الراء من باب الغين • والتربيع الطبيعي يجيئ في لفظ الاتصال في فصل اللام من باب الواو • و عند المهندسين يطلق على كون الشكل مسطحا متساوي الاضلاع الاربع المستقيمة القائمة الزوايا و ذلك الشكل يسمى مربعا بفتح الموحدة المشددة • و عرف المربع ايضا بانه شكل مسطح يتوهم حدوثه من توهم خط قائم على طرف خط يحاويه الى ان يقوم على طرفه الآخر هكذا ☐ و هو قسم من ذي اربعة اضلاع • وقد يطلق المربع على المستطيل ايضا وفي حاشية تحرير اقليدس المربع يطلق على مربع العدد و يراد به الحاصل من ضرب ذلك العدد في نفسه ويكون الحاصل من جنسه و يطلق على مربع الخط بالاشتراك و يراد به السطح الذي ذلك الخط ضلعه فالحاصل من تربيع الخط هو السطح لا الخط و لا يطلق المربع على الخط الحاصل من ضرب الخط في نفسه و اذا قيل مربع الخط في خط يراد به السطح الذي هما ضلعاه و فيها ايضا السطوح على قسمين مربع على الحقيقة و مربع مطلقا فالحقيقي هو الذي يحيط به خطان متساويان بضرب احدهما في الآخر مثل سطح تسعة اذرع اذا احاط به خطان كل منهما ثلثة اذرع • وقيل سطح يحيط بطرفيه خطان مجموعهما نحو سبعة اجزاء مفروضة ثم يحيط بطرفيه الاخرين خطان آخران مجموعهما نحو خمسة اجزاء هكذا ⁞⁞ والمربع المطلق هو الذي يحيط به خطان مختلفان نحو ستة اذا احاط به خطان احدهما ثلثة والآخر اثنان انتهى • وقد يطلق المربع على ذي اربعة اضلاع ايضا و على هذا وقع في شرح اشكال التأسيس • وقد يقال لما عدا هذه الاربعة الاشكال الاربعة من المربعات ان كان ضلعان من اضلاعه الاربعة متوازيين منحرفا • وقد يطلق على الحاصل من ضرب العدد في نفسه فانهم قالوا كل عدد يضرب في نفسه يسمى جذرا في المحاسبات وضلعا في المساحة وشيئا في الجبر و المقابلة والحاصل يسمى مجذورا و مربّعا و مالا • وقد يطلق على عمل من اعمال الضرب • و المربع عند اهل التكسير يطلق على وفق يكون مشتملا على ستة عشر مربعا

صغارا و يسمى و نقا رباعيا ايضا و على كل وفق لانه مشتمل على اربعة اضلاع سواء كان مشتملا على ستة عشر مربعا صغارا او على ازيد منها او على انقص منها و لهذا يقولون هذا مربع ثلثة في ثلثة و ذاک مربع اربعة في اربعة او خمسة في خمسة الى غير ذلك • و مربع نزد اهل عروض بحريرا گويند كه درو چهار اركان باشند نه زياده نه كم و قد سبق • و مربع نزد شعراء قسميست از مسمط چنانچه در فصل طأ از باب سين خواهد آمد و نيز عبارتست از چهار بيت يا چهار مصراع كه بروشى باشند كه هم از عرض توان خواند و هم از طول مثاله • شعر • • شعر •

از فرقت	آن دلبر	من دائم	بيمارم
آن دلبر	كز عشقش	با دردم	و بيدارم
من دائم	با دردم	و بى مونس	و بى يارم
بيمارم	و بيدارم	و بى يارم	و غمخوارم

از غاليه	صد سلسه	دارد	دلبر
صد سلسه	بر عارض	روشن	چو قمر
دارد	روشن	سمنبر	لب چوشكر
دلبر	چو قمر	لب چوشكر	دل چو حجر

كذا في مجمع الصنائع • رباعيات الغزل نزد شعراء آنست كه غزلى بنويسد چنانكه اگر رديف غزل حذف كنند واز دو رديف يا سه بعضى حذف كنند و از مصراع اول مطابق محذوف حذف كنند رباعيها خيزد مثاله • شعر • تا چند دل غمگين ديوانه كني هر دم • و آنكه من مسكين را ديوانه كني هر دم • ز افسون لب جادو بكشيده شومن مارا • پس حالت مسكين را ديوانه كني هر دم • و اين غزل طويل است بر دو بيت او اختصار نموده شد پس اگر لفظ هر دم را دور كنند و مطابق او لفظ ما را از مصراع سيوم نيز دور كنند باقي رباعي ماند كذا في مجمع الصنائع و شومن بر وزن سوزن بزبان ژند و پا ژند بمعني پيشاني باشد و بعربي ناصيه خوانند كذا في البرهان و مراد درينجا موي پيشاني است مجازا بقرينة لفظ كشيدن چنانچه در قرآن واقع است يوم يؤخذ بالنواصي و الاقدام •)

الرجعة بالكسر و سكون الجيم و فتح الراء افصح في اللغة الاعادة • و شرعا عبارة عن رد الزوج الزوجة و اعادتها الى النكاح كما كانت بلا تجديد عقد في العدة لا بعدها اذ هي استدامة الملك و لا ملك بعد انقضائها و المراد عدة الطلاق الذي يكون بعد الوطي حتى لو خلا بالمنكوحة و اقرّانه لم يطأها ثم طلقها فلا رجعة له عليها كذا في البرجندي و هي على ضربين سني و بدعي فالسني ان يراجعها بالقول ويشهد على رجعتها شاهدين و يعلمها بذلك فاذا راجعها بالقول نحو ان يقول لها راجعتك او راجعت امرأتي و لم يشهد على ذلك او اشهد و لم يعلمها بذلك فهو بدعي مخالف للسنة كذا في مجمع البركات • و في المسكيني شرح الكنز الرجعة عند اصحابنا هي استدامة النكاح القائم في العدة و عند الشافعي

هي استباحة الوطن ٭ و عند المنجمين و اهل الهيئة عبارة عن حركة غير حركة الكواكب المتحيرة الى خلاف توالي البروج وتسمى رجوعا و عكسا ايضا و ذلك الكوكب يسمى راجعا كما في شرح الملخص ٭ وعند اهل الدعوة عبارة عن رجوع الوبال و النكال و الملال على صاحب الاعمال بصدور فعل قبيح من الافعال او بتكلم قول سخيف من الاقوال وسبب آن ترك شرائط عمل و اجازت است و رجعت در اعمال منسوب بشمس و قمر نباشد چه شمس و قمررا رجعت نمي باشد و از منسوبات شمس است مثل دفع امراض و ادويه و مانند آن و از منسوبات قمر است مثل كشف حجاب و ثبوت نور ايمان و ازالة شك و صلاح عقيده وروزي شدن عفت و حصن نتاج مواشي و مانند آن پس درينچنين اعمال رجعت نمي شود و در اعمال منسوب ببقية كواكب رجعت ميتوان شد هكذا في بعض الرسائل ٭

الرجوع عند اهل الهيئة هو الرجعة كما عرفت ٭ و عند اهل البديع هو العود الى الكلام السابق بالنقض اي بنقضه وابطاله لنكتة وهو من المحسنات المعنوية كقول زهير ٭ شعر ٭ قف بالديار التي لم يعفها القدم ٭ بلى و غيرّها الارواح و الديم ٭ دل الكلام السابق على ان تطاول الزمان لم يعف الديار اي لم يغيرها ثم عاد اليه ونقضه بانه قد غيرها الرياح و الامطار لنكتة هي اظهار الكآبة و الحزن و الحيرة حتى كانه اخبر اولا بمالم يتحقق ثم رجع اليه عقله و افاق بعض الافاقة فتدارك كلامه قائلا بلى عفاها القدم و غيرها الارواح و الديم و مثله فاف لهذا الدهر بل لاهله كذا في المطول ومثاله في الفارسي على ما في مجمع الصنائع ٭ دلم رفت آنكه با صبر آشنا بود ٭ خطا گفتم مرا دل خود كجا بود ٭ دو چشم شوخ نبي خفته نه بيدار ٭ غلط گفتم كه نبي مست و نه هوشيار ٭

الراجع عند المنجمين ما عرفت و عند اهل السلوك يجيئ بيانه في لفظ السلوك في فصل الكاف من باب السين ٭

المراجعة عند اهل البديع على ما قال ابن ابي الاصبع هي ان تمكن المتكلم مراجعة في القول يمزج بينه و بين مجاور له باوجز عبارة واعدل سبك واعذب الفاظ ومنه قوله تعالى قال اني جاعلك للناس اماما قال و من ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين جمعت هذه القطعة و هي بعض آية ثلث مراجعات فيها معاني الكلام من الخبر و الاستخبار و الامر و النهي و الوعد و الوعيد بالمنطوق وبالمفهوم ٭ قال صاحب الاتقان قلت احسن من هذا ان يقال جمعت الخبر و الطلب والاثبات والنفي والتأكيد والحذف و البشارة و النذارة و الوعد و الوعيد ٭ و در مجمع الصنائع گويد مراجعة را سوال و جواب نيز گويند و آنچنانست كه شاعر در هر مصراع جواب و سوال بيارد و يا در مصراعي سوال بيارد و در مصراعي جواب و يا در بيتي سوال و در بيتي جواب مثال آنچه در هرمصراع واقع شود فخري گفته با زيادتي ايهام ٭ غزل ٭ گفتمش جانان سويي من بگذر بصر گفتم بچشم ٭ گفت ترك جان كن و در ما نگر گفتم بچشم ٭ گفت آبي زن بخاك رهگذر

گفتم بچشم • خاك برميدارم از رخ پرده گفتم لطف تست • گفت چشم خويش را گواين خبرگفتم بچشم • گفت جائى من كجا لائق بودگفتم بدل • گفت خواهم غيرازان جائى دگر گفتم بچشم • مثال آنچه سوال در مصراعي و جواب در مصراعي ديگر باشد حضرت خواجه حافظ شمس الدين فرمود • غزل • گفتم كه خطا كردي تدبيرنه اين بود • گفتا چه توان كرد كه تقدير چنين بود • گفتم كه بسي خطّ جفا برتو كشيدند • گفتا همه آن بود كه برلوح جبين بود • گفتم كه بسي جام طرب خوردي ازين پيش • گفتا كه شفا در قدح باز پسين بود • گفتم كه قرين بدت افگند بدين روز • گفتا كه مرا بخت بدِ خويش قرين بود • گفتم كه ز حافظ بچه حجت شدهٔ دور • گفتا كه بسي وقت مرا داعيه اين بود • مثال آنكه در بيتي سوال و دربيت ديگرجواب چنانچه حضرت خواجه حافظ قدس سره ارشاد نمود • غزل • بازگفتم ماه من آن عارض گلگون مپوش • ورنه خواهي ساخت مارا خسته و مسكين غريب • گفت حافظ آشنايان درمقام حيرت اند • دور نبود گرنشينند خسته و مسكين غريب • و نيز فرمود • بلابه گفتمش اي ماه رو چه باشد اگر • بيك شكرز تو دل خستهٔ بياسايد • بخنده گفت كه حافظ خدايرا مپسند • كه بوسهٔ تو رخ ماه را بيالايد •

التّرجيع عند الفقهاء هو ان ياتي المؤذن كلّا من الشهادتين مرتين خافضا بهما صوته و مرتين رافعا بهما صوته كذا في البرجندي في باب الآذان • و ترجيع نزد شعراء آنست كه شاعر شعررا بچند قسم منقسم كند و شرطست كه ابيات اقسام بشمار ابيات قسم اول بود اگرآن پنج بيت بود اين نيزپنج بيت بايد واگرآن هفت بيت است اين نيز هفت بيت شايد وكم از پنج روا نيست و لطافت تا يازده است و ابيات هرقسمي موافق ابيات قسم اول باشد در وزن نه درقافيه بلكه قافيهٔ هرقسم مخالف قافيهٔ قسم ديگرباشد و هركدام را مطلع علىحده بود وبعد تمام هرقسم بيتي اجنبي بقافيه يا رديف ديگر بيارد و يا همان را كه التزام نموده است بيارد و اين بيت را عقده نامند پس اگرآن عقده همان يک بيت بعينه مكرر شود آنرا ترجيع بند نامند و اگر ابيات مختلف باشند تركيب بند گويند و اين دو قسم است يا آنكه بيتهاي بند هركدام علىحده است جملگي بريك قافيه باشد چنانكه اگر آن ابيات يكانه يكانه را جمع كنند يكقسم گردد يا آنكه ابيات بند هركدام برقافيهٔ خاص باشد مخالف ديگرى ودرهمه اقسام بايد كه عقده مرتبط باشد بحسب معني بماقبل خود هذا كله خلاصة ما في جامع الصنائع و مجمع الصنائع مثال ترجيع بند از حضرت خواجه حافظ شيرازي قدس سره • شعر •

• اي داده بباد دوستداري • اين بود وفا وعهد ياري •
• آخر دل ريش و درد مندم • تا چند بدام غم سپاري •
• از زلف تو حاصلي نديدم • جز شيفتگي و بيقراري •
• اي جان عزيز برضعيفان • تاچند كني جفا وخواري •

• چون نيست اميد آنكه روزى • بر عاشق خسته رحمت آرى •

• آن به كه ز صبر رخ نتابم •

• باشد كه مراد دل بيابم •

• اى ساقى ازان مى شبانه • در ده دو سه جام عاشقانه •

• تا در سر من ز عقل باقى است • از دست مده مى مغانه •

• ديرى است كه آتش غم دل • در سينه همى كشد زبانه •

• مى نوش تو حافظا بشادى • تا چند خورى غم زمانه •

• چون نيست بهيچ گونه پيدا • درياى فراق را كرانه •

• آن به كه ز صبر رخ نتابم •

• باشد كه مراد دل بيابم •

• در سختى عشق اگر بميرم • من دل ز غم تو بر نگيرم •

• پيوسته كمان ابروانش • از غمزه همى زند به تيرم •

• نتوان قلم نوشت شوقش • گر پير فلك شود دبيرم •

• دارم سر آنكه همچو سعدى • بنشينم و صبر پيش گيرم •

• چون كرد زمانهٔ ستمكار • دور از تو به بند غم اسيرم •

• آن به كه ز صبر رخ نتابم •

• باشد كه مراد دل بيابم •

مثال تركيب بند از قسم اول كه ابيات بند موافق باشند در قوافى خواجه سلمان ساوجى گفته • شعر •

• آئينهٔ جمال جان گشت لقاى روى تو • آئينهٔ نديده ام من بصفاى روى تو •

• برگ گل است در نظر كو برخ تو اندكى • ماند و گر نماند او باد بقاى روى تو •

• هر دو جهان بجان ترا خلق همى خرند و من • هر دو جهان نهاده ام نيم بهاى روى تو •

• روى تو ديده چشم من در پى ديده رفته دل • هست گناه چشم من نيست جفاى روى تو •

• چون بربيع روى ابر ازكف پادشاه ما • در عرق است دمبدم گل زحياى روى تو •

• كسرى و جم بجنب او هر دو شه دروغى اند •

حاتم و معن بر درش هر دو گداى راستين •

• وه چه شود اگر شوم كشته براى چون توى • صد چو من ار فنا شود باد بقاى چون توى •

• جور تو هست دولتى كان نرسد بهر كسى • كى بچو من رسد كهى جور و جفاى چون توى •

• بر سر کوي عاشقي شاه و گدا يکی بود • • بادشهي کند کسی کو سگ گداي چون تو بی •
• گر ندهم بعشق تو جان نه ز قدر جان بود • • زان ندهم که دامنش نیست سزای چون تو بی •
• خود نبود جفا روا خاصه بران که او بود • • بندهٔ شاه و مي زند لاف هواي چون تو بی •
• هست ز آبروي او بر لب جوي سلطنت •
• سرو جلال و جاه را نشو و نماي راستین •

مثال قسم دوم ترکیب بند که ابیات بند مختلف القوافي باشد و هر کدام مطلعی بود حضرت خواجه حافظ فرموده •

• اي سایهٔ رحمت الهي • • وي غنچهٔ باغ پادشاهي •
• هم چرخ جمال را تو مهري • • هم برج جلال را تو ماهي •
• بر سلطنت تو بی تکلف • • تمکین تو میدهد گواهي •
• بر نام تو مهر کرده گردون • • منشور اوامر و نواهي •
• نام تو یقین که مي برآرد • • آوازه ز ماه تا بماهي •
• گردون که لطیفها بر آرد •
• دری چو تو در صدف ندارد •

• اي خلعت ملک بر تو زیبا • • وي غرهٔ دولت از تو غرا •
• اي آمده نو عروس دولت • • بر شکل و شمائل تو شیدا •
• انوار شکوه شهریاري • • از روي مبارکت هویدا •
• بر قامت حشمت تو کوتاه • • این اطلس نیلگون خضرا •
• بگذشت صداي صیت عدلت • • از سقف نهم رواق خضرا •
• در قصر تو چرخ آستانی •
• کیوان بدر تو پاسبانی •

• تا باد خداي باد یارت • • جز عیش مباد هیچ کارت •
• هر آرزوئي که در دل آید • • ایام نهاده در کنارت •
• توفیق زفیق در یمینت • • تائید ندیم در یسارت •
• تا چرخ بپاست دور دورت • • تا دهر بجاست کار کارت •
• آسوده چو حافظند خلقان • • در سایهٔ تخت کامکارت •
• کارت همه حفظ ملک و دین باد •
• تا باد همیشه همچنین باد •

الرادع بالدال المهملة عند الاطباء ضد الجاذب و هو الدواء الذي من شانه لبرده ان يحدث في العضو بردا فيكثفه و يضيق مسامه و يكثر حرارته الحادثة و يجمد السائل اليه فيمنعه من السيلان الى العضو و يمنع العضو عن قبوله و خصوصا اذا كان غليظ القوام كدهن الورد كذا في بحر الجواهر و الاقسرائي •

الترصيع در لغت نشاندن گوهر و مرواريد است در چيزى • و عند اهل البديع من انواع المطابقة وهو اقتران الشيء بما يجتمع معه في قدر مشترك كقوله تعالى ان لك ان لا تجوع فيها و لا تعرى و انك لا تظمأ فيها و لا تضحى جاء بالجوع مع العرى و بابه ان يكون مع الظمأ و بالضحى مع الظمأ وبابه ان يكون مع العرى لان الجوع و العرى اشتركا في الخلو فالجوع خلو الباطن من الطعام و العرى خلو الظاهر من اللباس و الظمأ و الضحى اشتركا في الاحتراق فالظمأ احتراق الباطن من العطش والضحى احتراق الظاهر من حر الشمس كذا في الاتقان و يطلق ايضا عندهم على قسم من السجع و يسمى مرصعا وهو ان يتفق الفاصلتان و زنا وتقفية و يكون ما في الفاصلة الاولى من الالفاظ مقابلة لما في الثانية كذلك نحو قوله تعالى ان الابرار لفي نعيم و ان الفجار لفي جحيم و كقوله تعالى ان الينا ايابهم ثم ان علينا حسابهم و نحو قولهم فهو يطبع الاسجاع بظواهر لفظه و يقرع الاسماع بزواجر وعظه) و يجيء في لفظ السجع مثال ديگر در فارسي • شعر • آرايش آفاق شد رخسار بزم آراي تو • آسايش عشاق شد ديدار روح افزاي تو • و ترصيع مع التجنيس مثاله • شعر • من نيازارم ارتو آزاري • من نيازآرم ار تو نازاري • هكذا في مجمع الصنائع • چون ازو كشتي همه چيز از تو كشت • چون ازو كشتي همه چيز از تو كشت •

الرضاع بكسر الراء وفتحها و بالضاد المعجمة مصدر رضع يرضع كسمع يسمع • و لا هل النجد رضع يرضع رضعا كضرب يضرب ضربا و هو لغة شرب اللبن من الضرع او الثدي كما في المقالس و شريعة شرب الطفل حقيقة او حكما للبن خالص او مختلط غالبا من آدمية في وقت مخصوص و ذلك الوقت عند ابي حنيفة رح حولان و نصف و عندهما حولان فقط و لا يباح الارضاع بعد الوقت المخصوص هكذا في جامع الرموز و الدرر •

الرفع بالفتح وسكون الفاء عند النحاة اسم لنوع من الاعراب حركة كان او حرفا و ما اشتمل على الرفع يسمى مرفوعا • و عند المحاسبين عبارة عن جعل الكسور صحاحا و الحاصل يسمى مرفوعا و ذلك بقسمة عدد الكسر على المخرج فمرفوع خمسة عشر ربعا ثلثة و ثلثة ارباع • وقال المنجمون اذا بلغ عدد الدرجات الى ستين او زاد عليه يعتبر لكل ستين واحد و يقال له المرفوع مرة و يكتب رقمه على يمين رقم الدرجة و ان بلغ عدد المرفوع مرة الى ستين او زاد عليه يعتبر لكل ستين واحد و يقال له المرفوع مرتين و مثاني و رقمه يكتب على يمين رقم المرفوع مرة و ان بلغ عدد المرفوع مرتين الى ستين او زاد عليه يعتبر لكل ستين واحد و يقال له المرفوع ثلث مرات ومثلثا وعلى هذا القياس بالغا ما بلغ كذا ذكر الفاضل القوشجي في رسالة الحساب •

والرفع عند المحدثين اضافة الحديث الى النبي صلى الله عليه وسلم قولا او فعلا او همة تصريحا او حكما سواء كانت اضافة الصحابي او التابعي او من بعد هما فالمرفوع حديث اضيف اليه صلى الله عليه وسلم قولا او فعلا او همة وهو المشهور وقال صاحب النخبة قولا او فعلا او تقريرا فمثال المرفوع من القول تصريحا ان يقول الصحابي سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كذا او حدثني بكذا او يقول الصحابي او غيره قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا او عن صلى الله عليه وسلم انه قال كذا ونحو ذلك ومثال المرفوع من الفعل تصريحا ان يقول الصحابي رأيت النبي صلى الله عليه وسلم فعل كذا او يقول هو او غيره كان النبي صلى الله عليه وسلم يفعل كذا ونحو ذلك ثم مثال المرفوع من التقرير تصريحا ان يقول الصحابي فعلت بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم كذا اويقول هو او غيره فعل فلان بحضرته صلى الله عليه وسلم كذا ولا يذكر انكاره لذلك ومثال المرفوع من القول حكما ما يقول الصحابي الذي لم يأخذ عن كتب بني اسرائيل ما لا مجال للاجتهاد فيه ولا له تعلق ببيان لغة او شرح غريب كالاخبار عن المغيبات ومثال المرفوع من الفعل حكما ان يفعل الصحابي ما لامجال للاجتهاد فيه فينزل ان ذلك عنده عن النبي صلى الله عليه وسلم تحسينا للظن ومثال المرفوع من التقرير حكما ان يخبر الصحابي انهم كانو ايفعلون في زمانه صلى الله عليه وسلم كذا • و اما الهمة فلا يطلع عليها حقيقة الا بقول اوفعل و لذا تركها صاحب النخبة من تعريف المرفوع وقال الخطيب المرفوع ما اخبر فيه الصحابي عن قول الرسول او فعله فاخرج ما يضيفه التابعي ومن بعده الى النبي صلى الله عليه وسلم لكن المشهور هو القول الاول الذي اختاره صاحب النخبة الا انه ذكر قيد التقرير بدل قيد الهمة لما عرفت هكذا يستفاد من شرح النخبة وشرحه وفي خلاصة الخلاصة المرفوع حديث اضيف الى النبي صلى الله عليه وسلم خاصة سواء كان متصلا او منقطعا ثم قال فبين المرفوع و المتصل عموم من وجه لوجود المتصل بدونه فيما انتهى اسناده الى غير النبي صلى الله عليه وسلم والمرفوع بدونه في غير المتصل و اما على المشهور فمرادف للمتصل انتهى * فائدة * يلتحق بقولي حكما ما ورد بصيغة الكناية في موضع الصيغ الصريحة بالنسبة اليه صلى الله عليه وسلم كقول التابعي عن الصحابي يرفع الحديث او يرويه او ينميه او يبلغ به و قد يقتصرون على القول مع حذف القائل و يريدون به النبي صلى الله عليه و سلم كقول ابن الاسير عن ابي هريرة قال قالا يقاتلون قوما الحديث • و قيل انه اصطلاح خاص باهل البصرة و من الصيغ المحتملة للرفع قول الصحابي من السنة كذا فالاكثر على ان ذلك مرفوع • و نقل عبد البر الاتفاق فيه واذا قالها غير الصحابي فكذلك ما لم يضفها الى صاحبها كسنة العمرين وعلى هذا الخلاف قول الصحابي امرنا بكذا و نهينا عن كذا فهذا من الصيغ المحتملة للرفع ايضا • و من ذلك ايضا قوله كنا نفعل كذا فله حكم الرفع • و من ذلك ان يحكم الصحابي على فعل من الافعال بانه طاعة لله او لرسوله او معصية كذا في شرح النخبة •

الارتفاع عند المهندسين يطلق على عمود من رأس الشيئ على سطح الافق او على سطح مواز للافق بشرط ان يكون قاعدة الشيئ على ذلك السطح و لذا قيل ارتفاع الشكل هو العمود الخارج من اعلى الشكل مسطحا كان ذلك الشكل او مجسما على قاعدة ذلك الشكل و مسقط الحجر قد يطلق على الارتفاع مجازا كما يجيئ كذا في شرح خلاصة الحساب • و عند اهل الهيئة يطلق على معنيين احدهما ما يسمى ارتفاعا حقيقيا و هو قوس من دائرة الارتفاع محصورة بين الكوكب و بين الافق من جانب لا اقرب منه اذا كان الكوكب فوق الافق • و دائرة الارتفاع عظيمة تمر بقطبي الافق و بكوكب ما و المراد بالكوكب رأس خط يخرج من مركز العالم مارا بمركز الكوكب الى سطح الفلك الاعلى • و قيل المراد بالكوكب مركز الكوكب و الامر فيه سهل و قيد الكوكب انما هو باعتبار الاغلب و الا فقد تعتبر نقطة اخرى غير مركز الكوكب كالقطب و المراد من جانب لا اقرب منه و هو الجانب الذي ليس فيه قطب الافق • و القيد الاخير احتراز عن الانحطاط فانه قوس من دائرة الارتفاع بين الكوكب و الافق من جانب لا اقرب منه اذا كان الكوكب تحت الافق • ثم القوس المذكورة ان كانت من جانب الافق الشرقي فهي ارتفاعه الشرقي و ان كانت من جانب الافق الغربي فهي ارتفاعه الغربي و على هذا القياس الانحطاط الشرقي و الغربي يعني ان القوس من دائرة الارتفاع بين الكوكب و الافق تحت الارض من جانب الشرق هو الانحطاط الشرقي و من جانب الغرب هو الانحطاط الغربي • ثم ان الارتفاع الشرقي قد يخص باسم الارتفاع و يسمى الغربي حينئذ انحطاطا و هذا اصطلاح آخر مذكور في كثير من كتب هذا الفن و بالنظر الى هذا قال صاحب المواقف و القوس الواقعة من دائرة الارتفاع بين الافق و الكوكب الذي فوق الارض من جانب المشرق ارتفاعه و من جانب المغرب انحطاطه فلا يرد عليه تخطية المحقق الشريف في شرحه • ثم القوس من دائرة الارتفاع بين الكوكب و بين سمت الرأس تسمى تمام ارتفاع الكوكب فان انطبقت دائرة الارتفاع على نصف النهار و الكوكب فوق الافق فتلك القوس المحصورة من دائرة الارتفاع بين الافق و الكوكب هي غاية ارتفاع الكوكب فان مر الكوكب بسمت الرأس فارتفاعه في ربع الدور و ليس هناك تمام ارتفاع و ان لم يمر به كان ارتفاعه اقل من الربع و كان له تمام ارتفاع و على هذا القياس تمام الانحطاط فانه قوس منها بين الكوكب و بين سمت القدم فان انطبقت دائرة ارتفاعه على نصف النهار و الكوكب تحت الافق فتلك القوس منها بين الافق و بين الكوكب فانه انحطاطه الى آخر ما عرفت فالكوكب اذا طلع من الافق يتزايد ارتفاعه شيئا فشيئا الى ان يبلغ نصف النهار فهناك غاية ارتفاعه عن الافق و اذا انحط منها يتناقص ارتفاعه الى غروبه و اذا غرب ينحط عن الافق متزايدا انحطاطه الى ان يبلغ نصف النهار تحت الارض فهناك غاية انحطاطه عنه ثم انه يأخذ في التقارب منه متناقصا انحطاطه الى ان يبلغ الافق من جهة الشرق ثانيا ثم الظاهر ان المراد بالافق الافق الحقيقي لانهم صرحوا بان تمام

الارتفاع قوس اقل من تسعين درجة دائما فلوكان المعتبر الافق الحسي بالمعنى الثاني لزم ان يكون تمام الارتفاع اكثر من تسعين فيما اذا رأي الكوكب فوق تلك الافق و تحت الافق الحقيقي لكن لا يخفى انه اذا رأي الكوكب تحت الافق الحقيقي و فوق الافق الحسي فاطلاق الانحطاط عليه مستبعد و التحقيق ان عند اهل الهيئة المعتبر في الارتفاع ان يكون فوق الافق الحقيقي و عند العامة ان يكون فوق الافق الحسي بالمعنى الثاني و اعلم ايضا انه اذا كان الكوكب على الافق فلا ارتفاع له و لا انحطاط ـ و ثانيهما ما يسمى بالارتفاع المرئي و هو قوس من دائرة الارتفاع بين الافق و بين طرف خط خارج من بصر الناظر الى سطح الفلك الاعلى مارا بمركز الكوكب من جانب لا اقرب منه ـ والارتفاع المرئي ابدا يكون اقل من الارتفاع الحقيقي الا اذا كان الكوكب على سمت الرأس فانهما حينئذ يتساويان و على هذا فقس حال الانحطاط المرئي اعلم ان الارتفاع و الانحطاط بالحقيقة هو بعد نقطة مفروضة على سطح الفلك الاعلى عن الافق و ذلك البعد هو خط مستقيم في سطح دائرة الارتفاع يصل بين تلك النقطة و محيط الافق ان كان المراد بدائرة الافق محيطها او عمود يخرج من تلك النقطة على سطح الافق ان كان المراد سطحها و هذا ارتفاع النقطة و انحطاطها ـ و اما ارتفاع مركز الكوكب و انحطاطه فهو خط مستقيم خارج من مركز الكوكب اما واصل الى محيط الافق و سطح دائرة الارتفاع او عمود على سطح الافق لكن القوم اصطلحوا على اخذ الارتفاع والانحطاط من الخطوط المفروضة على سطح الفلك الاعلى و لا يمكن فرض الخط المستقيم على سطحه و لم تكن في سطحه قوس تصل بين تلك النقطة و الافق اقصر من قوس الارتفاع و الانحطاط فلذلك اقامهما اهل الصناعة مقام البعد هذا كله خلاصة ما ذكره عبد العلي البرجندي في تصانيفه كشرح التذكرة و شرح بيست باب و حاشية الجغمني ـ

ارتفاع الخصية عند الاطباء هو ان يرتفع احدهما او كلتاهما من كيسهما الى العانة فتؤلم و تمنع اكثر الحركات و يخرج البول بالعسر و التقطير و سببها استيلاء المزاج البارد و الضعف عليها فان كان السبب ضعيفا تنقص و تتصغر الخصية في نفسها كما يكون عند الخوف الشديد و الغوص في الماء البارد و ان كان السبب قويا ترتفع و تغيب الى المراق يكون ذلك كلها ليكتسب حرارة من الاحشاء و الاعضاء الباطنة و كذلك قد يرتفع القضيب بتمامه الى فوق باسباب مذكورة كذا في حدود الامراض ـ

الركوع في اللغة الانحناء و شرعا انحناء الظهر و لو قليلا فان خرّ كالجمل فقد اجزى كذا في جامع الرموز في فصل صفة الصلوة ـ و عند الصوفية اشارة الى شهود انعدام الموجودات الكونية تحت وجود التجليات الالهية كما يجيئ في لفظ الصلوة ـ

فصل الفاء * الردف بالكسر و سكون الدال المهملة عند المنطقيين هو النتيجة و يجيئ في لفظ القياس في فصل السين من باب القاف ـ و عند اهل القوافي حرف مد و لين يكون قبل الروي و لا شيئ

بينهما و يجوز في الردف دخول الواو علي الياء والياء علي الواو و لا يجوز دخول الالف عليهما و يجوز دخول الضمة علي الكسرة و الكسرة علي الضمة لانهما اختان و لا يجوز ان تدخل فتحة عليهما فان دخلته فهو شاذ كذا في عنوان الشرف و قد وقع ذلك كثيرا في قصيدة بانت سعاد و هذا في اصطلاح اهل العربية و اما اصطلاح اهل العجم فيخالفه و در منتخب تكميل الصناعة ميگويد ردف بر قول مشهور عبارتست از حرف مد ولين كه پيش از روي باشد بي واسطهٔ متحركي خواه هيچ حرف واسطه نباشد چون الف درخراب وشراب وخواه حرف ساكن واسطه باشد چون فاء تافت و يافت كه واسطه است ميان الف كه ردف است و ميان تاء كه رويست ودرين هنگام اين حرف ساكن را ردف زايد نامند و آن حرف مدولين را ردف اصلي و رعايت تكرار ردف مطلقا واجب است ٭ و هر قافيهٔ كه مشتمل باشد بر ردف آنرا مردف خوانند بسكون راء و فتح دال. و آنكه مشتمل بر ردف اصلي است فقط آنرا مردف بردف مفرد گويند و آنكه مشتمل باشد بر ردف اصلي و زائد آنرا مردف بردف مركب گويند و صاحب معيار الاشعار ردف زايد را چون باروي جمع شود داخل روي داشته و گفته كه بعرف شعراء عجم مجموع را روي مضاعف نام است ٭

الرديف مثل الكريم نزد شعراء عجم عبارت است از يک كلمه يا زيادة كه بعد از قافيه در ابيات بيک معني مكرر شود وشعريكه مشتمل باشد بر رديف آنرا مردف گويند بفتح راء و دال مشددة وشعراء عرب رديف را اعتبار نكردة اند و اين بردونوع است يكي كلمهٔ تام مثاله ٭ شعر ٭ اي دوست كه دل زبندة برداشتهٔ ٭ نيكوست كه دل زبندة برداشتهٔ ٭ دوم حرفيكه بجاي كلمهٔ تام باشد اعني حرف مفيد المعني چون تاء خطاب و شين غايب و ميم متكلم مثاله ٭ شعر ٭ سپهر مرتبة شاها توئي كه پيش درت ٭ نهادة مهر سر و چرخ گشت گرد سرت ٭ كذا في جامع الصنائع و رسالة الجامي ٭ و در منتخب تكميل الصناعة گويد اين تعريف مذكور بقول مشهور است ٭ و صاحب معيار الاشعار گفته كه اختيار در تعريف رديف بتكرار الفاظ است و بمعني اعتباري نيست چه اگر رديف در همه قصيدة بيك معني بود يا بمعاني مختلفه يا بعضي را معني و بعضي را نبود بسبب آنكه بعضي بانفرادة لفظي باشد و بعضي جزء از لفظي روا بود و گفته كه در رديف مقدار اعتبار ندارد چه اگر تمام مصراع مشتمل بر قافيه و رديف باشد روا است و در قلت هم اعتبار ندارد و نيز گفته هرچه بعد از روي و وصل بود اولي آنست كه جمله را از حساب رديف شمرند و اين خلاف متعارف است و شمس قيس گفته در تعريف رديف ميبايد كه شعر در وزن و معني بدو محتاج باشد و اين محل بحث است زيراكه خود در آخر مبحث گفته كه چون كلمهٔ رديف در موضع خويش متمكن نيفتد معني شعر را از روي معني بدان احتياج نبود عيب است پس معلوم شد كه برتقدير عدم احتياج هم رديف است غايتش آنكه عيبي دارد

و اين منافي قول اول او است مگرآنکه گوئيم که مراد تعريف رديف بی عيب است نه مطلق رديف • بدانکه شعر مشتمل بر قافيه را مقفی گويند و مشتمل بر قافيه و رديف را مقفی مردف بفتح را و تشديد دال گويند و در شعر مقفی مردف چنانچه عدم اختلاف قافيه واجب است همچنين عدم اختلاف رديف اگرچه در اصل ذکر رديف واجب نيست بلکه مستحسن انتهی کلامه •

الرديف المتجانس نزد شعراء دو معنی دارد يکی آنکه شاعر بعد قافيه رديف لفظی را آرد که ذو معنيين باشد و آنرا بر طريق تجنيس دارد مثاله • شعر • ستوده خان کريم آن سحاب گوهر بار • که برد از در او خلق اشتر زر بار • لفظ بار که رديف است در مصراع اول از باريدنست و در مصراع دوم از بارکردنست دوم آنکه لفظی را در شعری يا غزلی رديف سازد در مصراع اول و در ابيات ديگر لفظی آرد که ازان لفظ قافيه و رديف هردو خيزد مثاله • شعر • آن يار دلربا که رخش را هر آئينه • چون مه نموده راست نمايد هر آئينه (• مثال ديگر • بيت • اي خنك جانی که در هر آئينه • ديد روي يار خود هر آئينه •) لفظ آئينه رديف است در مصراع اول از هر آئينه لفظ هر قافيه است و لفظ آئينه رديف و در مصراع دوم قافيه و رديف از يک لفظ هرآئنه اورده است کذا في جامع الصنائع و وجه تسميه ظاهر است چرا که رديف بالحقيقة کلمهٔ يست مکرر بيک معنی و اين جا معنی مختلف است ليکن بسبب مجانست لفظي برديف متجانس موسوم گشت •

الرديف المحجوب نزد شعراء لفظي ست مکرر که در دو قافيهٔ شعري ذی القافيتين افتد مثاله • بيت • ستوده خان کريم آن غمام گوهربار • که هست برکف دستش حسام گوهر دار • لفظ گوهر رديف محجوب است کذا في جامع الصنائع • و در مجمع الصنائع آرد اگر کلمهٔ درميان قوافي شعر ذی القافيتين مکرر واقع شود آن را متوسط نامند چنانچه در لفظ ذو القافيتين خواهد آمد •

رديف المعنيين نزد شعراء آنست که از يک لفظ رديف دو معني تام و مفيد حاصل شود مثاله • بيت • پرد چون کرگسِ تيرت کند سيمرغ را پر کم • پرد چون طوطي کلکت شود طاؤس جان پرور • پرکم دو معنی دارد يکي بيکار دوم پر او کم شود و طاؤس جان صاحب پر شود و يا جان پرورد کذا في جامع الصنائع و مقصود درينجا لفظ پرور است که رديف است و جان قافيه •

الارداف عند اهل البيان هو ان يريد المتکلم معنًی فلا يعبر عنه بلفظه الموضوع له و لا بدلالة الاشارة بل بلفظ يرادفه کقوله تعالی و قُضِيَ الامر و الاصل و هلك من قضی الله هلاکه و نجی من قضی الله نجاته وعدل عن ذلک الی لفظ الارداف لما فيه من الايجاز و التنبيه علی ان هلاك الهالك و نجاة الناجي کان بامر آمر مطاع و قضاء من لا يرد قضاؤه و الامر يستلزم الآمر فقضاؤه يدل علی قدرة الآمر به وقهره و ان الخوف من عقابه و الرجاء من ثوابه يحصلان علی طاعة الآمر و لا يحصل ذلک کله من اللفظ الخاص وکذا قوله و استوت

على الجودي وحقيقة ذلك جلست فعدل عن اللفظ الخاص بالمعنى الى مرادفه لما في الاستواء من الاشعار بجلوس متمكن لا زيغ فيه و لا ميل و هذا لا يحصل من لفظ الجلوس و كذا فيهن قاصرات الطرف و الاصل عفيفات و عدل عنه للدلالة على انهن مع العفة لا تطمح اعينهن الى غير ازواجهن و لا يشتهين غيرهم و لا يؤخذ ذلك من لفظ العفة * قال بعضهم الفرق بينه و بين الكناية ان الكناية انتقال من لازم الى ملزوم و الارداف من مذكور الى متروك كذا في الاتقان في نوع الكنايات *

المردَف على صيغة اسم المفعول من الارداف هو القافية المشتملة على الردف وقد سبق و المردّف على صيغة اسم المفعول من باب التفعيل هو الشعر المشتمل على الرديف وقد سبق ايضا *

الترادف لغة ركوب احد خلف آخر * و عند اهل العربية و الاصول و الميزان هو توارد لفظين مفردين او الفاظ كذلك في الدلالة على الانفراد بحسب اصل الوضع على معنًى واحد من جهة واحدة و تلك الالفاظ تسمى مترادفة فبقيد اللفظين خرج التأكيد اللفظي لعدم كون المؤكد منه و المؤكد لفظين مختلفين و بقيد الانفراد التابع و المتبوع نحو عطشان بطشان و ان قال البعض بترادفهما و بقيد اصل الوضع خرج الالفاظ الدالة على معنى واحد مجازا و التي يدل بعضها مجازا و بعضها حقيقة و بوحدة المعنى خرج التأكيد المعنوي و المؤكد و بوحدة الجهة الحد و المحدود * قيل فلا حاجة الى تقييد الالفاظ بالمفردة احترازا عن الحد و المحدود وقد يقال ان مثل قولنا الانسان قاعد و البشر جالس قد توارد في الدلالة على معنًى واحد من جهة واحدة بحسب اصل الوضع استقلالا فان سميا مترادفين فذلك و الا احتيج الى قيد الافراد و هو الظاهر * و يقابل الترادف التباين * و اللفظان اللذان يكون معنا هما اثنين و اتفقا فيه مترادفان من وجه و متباينان و متخالفان من وجه ففيهما اجتماع القسمين * **فائدة** * من الناس من ظن ان المتساويين صدقًا مترادفان و هو فاسد لان الترادف هو الاتحاد في المفهوم لا في الذات و ان كان مستلزما له * و ابعد منه توهم الترادف في شيئين بينهما عموم من وجه كالحيوان و الابيض و منهم من زعم ان الحد الحقيقي و المحدود مترادفان و ليس بمستقيم اذ الحد يدل على المفردات مفصلة باوضاع متعددة بخلاف المحدود فانه يدل عليها مجملة بوضع واحد فقد خرجا بوحدة الجهة * نعم الحد اللفظي و المحدود مترادفان و دعوى الترادف في الرسمي بعيد جدا * **فائدة** * زعم البعض ان المرادف ليس بواقع في اللغة و ما يظن منه فهو من باب اختلاف الذات و الصفة كالانسان و الناطق او اختلاف الصفات كالماشي و الكاتب او الصفة و صفة الصفة كالمتكلم و الفصيح او الذات و صفة الصفة كالانسان و الفصيح او الجزء والصفة كالناطق و الكاتب او الجزء و صفة الصفة و امثال ذلك و قال لو وقع المترادف لعرى الوضع عن الفائدة (لان الغرض من وضع الالفاظ ليس الا افادة التفهيم في حق المتكلم و استفادة التفهم في حق السامع فاحد اللفظين يكون غير مفيد لان الواحد كاف للافهام و المقصود حاصل من احدهما فلا فائدة في الآخر فصار

وضعه عبثا فلا يقع عن الواضع الحكيم هكذا في حواشي السلم) والحق وقوعه بدليل الاستقراء نحو قعود و جلوس للهيئة المخصوصة واسد وليث للحيوان المخصوص و غيرها و لا نسلم التعري عن الفائدة بل فوائده كثيرة كالتوسع في التعبير و تيسر النظم و النثر اذ قد يصلح احدهما للروي و القافية دون الآخر و منها تيسير انواع البديع كالتجنيس و التقابل (و غيرها مثال السجع قولك ما ابعد مافات و ما اقرب ما آت فانه لو قيل بمرادف ما فات و هو ما مضى او بمرادف ما آت و هو جاء او يجيئ او غيرهما لفات السجع و مثال المجانسة قولك إشتر بالبُر و انفقه في البِر الاول بالضم و الثاني بالكسر فانه لو اتي بمرادف الاول و هو الحنطة او بمرادف الثاني و هو الخير او الحسنة لفاتت المجانسة و كالقلب نحو قوله تعالى ربك فكبر فانه لو اورد بمرادف كبر و هو عظّم مثلا لفات صنعة القلب و غيرها من الفوائد هكذا في الحاشية المنهية على السلم) * فائدة * قد اختلف في وجوب صحة وقوع كلواحد من المترادفين مكان الآخر و الاصح وجوبها • و قيل لايجب و الا لصح خداى اكبر كما يصح الله اكبر و الجواب بالفرق بان المنع ثمه لاجل اختلاط اللغتين و لا نسلم المنع في المترادفين من اللغة الواحدة • قيل و الحق ان المجوز ان اراد انه يصح في القرآن فباطل قطعا و ان اراد في الحديث فهو على الاختلاف و ان اراد في الاذكار و الادعية فهو اما على الاختلاف او المنع رعاية لخصوصية الالفاظ فيها و ان اراد في غيرها فهو صواب سواء كانا من لغة واحدة او اكثر • و اكثر ما ذكرنا مستفاد مما ذكره المحقق الشريف في حاشية العضدي وبعضها من كتب المنطق • (اعلم ان الاختلاف ليس في صحة قيام احدهما مقام الآخر في صورة التعدد من غير تركيب فان كلهم متفقون على صحته بل انما الاختلاف في حال التركيب فقال البعض و هو ابن الحاجب و اتباعه انه يصح و استدل بان امتناع القيام ان كان لمانع فالمانع اما المعنى و اما التركيب و المعنى واحد فلايكون مانعا اصلا و التركيب ايضا مفيد للمقصود و لاحجر فيه اذا صح فاذ لم يوجد المانع عن القيام صح القيام • و قيل يصح اذا كان من لغة واحدة و الا لا فلايصح مكان الله اكبر خداى بزرگ لكونهما من لغتين بخلاف الله اعظم فانه يصح • و قيل لايجب في كل لفظ بل يصح في بعضها ولايصح في البعض الآخر لعارض و انكان من لغة واحدة و هذا مذهب الامام الرازي لان صحة التركيب من العوارض و لا شك ان بعض العوارض يكون مختصا بالمعروض و لايوجد في غيره فيجوز ان يكون تركيب احد المترادفين مع شيئ صحيحا و مفيدا للمقصود و مختصا به بخلاف المرادف الآخر لجواز ان يكون غير مفيد لذلك المقصود لاجل الاختصاص كما يقال صلى الله عليه و لا يقال دعا عليه فضم صلى مع عليه يفيد المقصود و هو دعاء الخير بخلاف ضم دعا مع عليه فلفظ دعا و ان كان متحد المعنى مع صلى لكن ضمه مع عليه لايفيد المقصود بل عكس المقصود و هو دعاء الشر وملخص الدليل ان نفس المعنى و اللفظ في المرادف لا يمنع صحة اقامة احدهما مقام الآخر لكن صحة الضم و التركيب

بحسب متعارف اهل اللغة و الاستعمال هي من عوارضها التي تصح في بعض الالفاظ دون الآخر فهذه العوارض هي المانعة في بعض الالفاظ وفي بعض المقام كما مر في لفظ صلي و دعا هكذا في شرح السلم للمولوي مبين) * بدانكه ترادف نزد بلغاء دو نوع است يكى هنر و آن آنست كه دو لفظ بيك معنى بيارد وليكن ميان هر دو در استعمالات فرقى باشد و يا معني دوم خاص باشد و يا بصفتى مخصوص موصوف شده باشد چنانچه در ارجو و آمل ترادف است و هنر است چراكه امل اگرچه بمعني رجا است ليكن مخصوص برجاي محمود است دوم عيب و آن آنست كه هر دو لفظ بيك معنى بى فرقى آرد و بعضى اين را حشو قبيح نامند كذا في جامع الصنائع * (و بعضى آنرا از قسم تطويل مى شمارند كما فى المطول في بحث الاطناب و احترز بقوله لفائدة عن التطويل و هو ان يكون اللفظ زائدا على اصل المراد لا لفائدة و لا يكون اللفظ الزائد متعينا نحو قول عدي بن الابرش يذكر غدر الزباء التي كانت ملكة غدرت بجذيمة بن الابرش فقال اخوه عدي المذكور * شعرا * و قددت الاديم لرا هشيه * و الفى قولها كذبا و مينا * فالكذب و المين بمعنى واحد ولا فائدة فى الجمع بينهما و التقديد التقطيع و الراهشان العرقان في باطن الزراعين و الضمير في راهشيه وفي الفى لجذيمة و الضمير في قددت وقولها للزباء انتهى *) و نزد اهل تعمية عبارت است از ذكر كردن لفظى و اراده كردن ازان لفظ مرادف آن و يجيء في لفظ المعمى في فصل الياء من باب العين *

المترادف قسم من القافية كما يجيء في فصل الياء من باب القاف *

الرشف بالفتح و سكون الشين المعجمة در اصطلاح اهل جفر عبارت است از استخراج اسماء از زمام كذا في بعض الرسائل * و در بعضى رسائل گويد اطلاع مغيبات را در اصطلاح اهل جفر رشف گويند كه در مقابل كشف است *

فصل القاف * الرتق بالفتح و سكون المثناة الفوقانية هو ان يخرج على فم فرج امرأة شيئ زائد عضلي او غشائي يمنع الجماع كذا فى الموجز * و رتق نزد صوفيه اجمال مادهٔ وحدانيت است كه آن را عنصر اعظم مطلق گفته اند كه مرتوق بود قبل از آفريدن آسمان و زمين و مفتوق بعد از تعين او بخلق كذا في كشف اللغات (و قد يطلق على نسب الحضرة الواحدية باعتبار لا ظهورها و على كل بطون و غيبة كالحقائق المكنونة فى الذات الاحدية قبل تفاصيلها في الحضرة الواحدية مثل الشجرة فى النواة كذا فى الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين *)

الرزق بالكسر و سكون الزاء المعجمة عند الأشاعرة ما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع به بالتغذي او غيره مباحا كان او حراما و هذا اولى من تفسيرهم بما انتفع به حي سواء كان بالتغذي او بغيره مباحا كان او حراما لخلو هذا التفسير من معنى الاضافة الى الله تعالى مع انه معتبر في مفهوم الرزق فالتعريف

الاول هو المعول عليه عندهم و بالجملة فهذان التعريفان يشتملان المطعوم و المشروب و الملبوس و غير ذلك • و يرد على كليهما العارية اذ لا يقال في العرف للعارية انه مرزوق • و قيل انه يصح ان يقال ان فلانا رزقه الله تعالى العواري • و قال بعضهم الرزق ما يتربى به الحيوانات من الاغذية و الاشربة لا غير فيلزم على هذا خروج الملبوس و الخلو عن الاضافة الى الله تعالى • و قيل هو ما يسوقه الله تعالى الى الحيوان فيأكله و يلزم خروج المشروب و الملبوس و ان اريد بالاكل التناول خرج الملبوس و ايضا يلزم على هذين القولين عدم جواز ان يأكل احد رزق غيره مع ان قوله تعالى و مما رزقناهم ينفقون يدل على الجواز و اجيب بان اطلاق الرزق على المنفق مجاز عندهم لانه بصدده اي بصدد ان يكون رزقا قبل الانفاق ولا يرد هذا على التعريفين الاولين لجواز ان ينتفع بالرزق احد من جهة الانفاق على الغير و ينتفع به الآخر من جهة الاكل فاطلاق الرزق على المنفق حقيقة عندهم • اعلم ان قولهم مباحا كان او حراما في التعريفين ليس من تتمة التعريف و لذا لم يذكر في التعريفين الاخيرين بل انما ذكر للتنبيه على الرد على المعتزلة القائلين بان الحرام ليس برزق فملخص التعريفين ان الرزق هو ما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع به سواء كان متصفا بالحلة او الحرمة اولم يكن فاندفع ما قيل من انه يلزم عدم كون حيوان لم يأكل حلالا و لا حراما مرزوقا كالدابة فانه ليس في حقها حل ولا حرمة كذا يسنح بخاطري • و عند المعتزلة هو الحلال ففسروه تارة بمملوك يأكله المالك و المراد بالمملوك المجعول ملكا بمعنى الاذن في التصرف الشرعي والا لخلا التعريف عن معنى الاضافة الى الله تعالى و هو معتبر عندهم ايضا و لا يرد خمر المسلم و خنز يره اذا اكلهما مع حرمتهما فانهما مملوكان له عند ابي حنيفة رح فيصدق حد الرزق عليهما لانهما ليسا من حيث الاكل مملوكين له فقيد الحيثية معتبر و تارة بما لا يمنع من الانتفاع به و ذلك لا يكون الا حلالا • و يرد على الاول ان لا يكون ما يأكله الدواب رزقا اذ لا يتصور في حقها حل ولا حرمة مع ان قوله تعالى و ما من دابة الا على الله رزقها يعمها • و يرد على التفسيرين ان من اكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله اصلا و هو خلاف الاجماع هكذا يستفاد من شرح المواقف و شرح العقائد و حواشيه • و قال في مجمع السلوك في فصل اصول الاعمال في بيان التوكل • مشايخ رزق را چهار قسم كرده اند رزق مضمون و آن آنچه بدو رسد از طعام وشراب وآنچه او را كفاف است و اين را رزق مضمون گويند چرا كه خداي ضامن اوست و مامن دابة في الارض و لا طائر يطير بجناحيه الا على الله رزقها و رزق مقسوم و آن آنست كه در ازل قسمت شده است و در لوح محفوظ نوشته شده است و رزق مملوك و آن آنست كه ذخيرهٔ او باشد از درم و جامه و اسباب ديگر و رزق موعود و آن آنست كه حق تعالى مرصالحان وعابدان را بدان وعده كرده است و من يتق الله يجعل له مخرجا و يرزقه من حيث لا يحتسب • و توكل در رزق مضمونست و در رزقهاي ديگرنه پس

باید که بحقیقه که آنچه کفاف است بالقطع خواهد رسید و توکل کنند التهی لامه و فی خلاصة السلوك قال اهل الحقيقة الرزق ما قسم للعبد من صنوف ما يحتاج اليه مطعوما و مشروبا و ملبوسا و قال حكيم الرزق ما يعطي المالك لمملوكه قدر ما يكفيه و هو لا يزيد و لا ينقص بالترك انتهى و الفرق بين الرزق و بين العطية و الكفاية مع بيان معانيه الآخر يجيئ في لفظ العطية في فصل الواو من باب العين •

الترافق نزد شعراء عبارت است از انشای شعری بر وجهی که اگر هر مصراع اول را با مصراع دیگر ضم کنند بیتی مستقیم باشد از همان شعر و در لفظ و معنی و قافیه و وزن هیچ خلل نیفتد مثاله • شعر • از زلف بروں کنی اگر تاب شوم • برلب ننهی اگر می ناب شوم • در چشم نیاوری اگر خواب شوم • از دست بریزی ام اگر آب شوم • کذا في مجمع الصنائع •

الرق بالكسر و التشديد في اللغة الضعف يقال رق فلان اي ضعف و ثوب رقيق اي ضعيف النسج ومنه رقة القلب • و في الشرع عجز حكمي للشخص بقاء و ان شرع في الاصل جزاء للكفر به يصير الشخص عرضة للتملك و احترز بالحكمي عن الحسي فان العبد قد يكون اقوى من الحر و ذلك الشخص الذي ثبت له ذلك العجز يسمى رقيقا و عبدا • و الحاصل ان الرق عجز حكمي بمعنى ان الشارع لم يجعل الشخص اهلا لكثير مما يملكه الحر مثل الشهادة و القضاء و الولاية بجميع اقسامها اي الولاية على النفس و المال و الاولاد و النكاح و الانكاح و غيرها و هو حق الله تعالى ابتداء بمعنى انه ثبت جزاء للكفر فان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله تعالى و الحقوا انفسهم بالبهائم في عدم النظر و التأمل في اثبات التوحيد و في آيات الله تعالى جازاهم الله تعالى بجعلهم عبيد عبيده متملكين مبتذلين بمنزلة البهائم و لهذا لا يثبت الرق ابتداء على المسلم ثم صار حقا للعبد بقاء بمعنى ان الشارع جعل الرقيق ملكا من غير نظر الى معنى الجزاء وجهة العقوبة حتى يبقى رقيقا و ان اسلم و اتقى وضد الرق العتق و ان شئت الزيادة فارجع الى التوضيح و التلويح •

(**الرقيقة** هي اللطيفة الروحانية و قد تطلق على الواسطة اللطيفة الرابطة بين الشيئين كامداد الواصل من الحق الى العبد و يقال لها رقيقة النزول كالوسيلة التي يتقرب بها العبد الى الحق من العلوم و الاعمال و الاخلاق السنية و المقامات الرفيعة و يقال لها رقيقة العروج و رقيقة الارتقاء و قد تطلق الرقائق على علوم الطريقة و السلوك و كل ما يلطف به سر العبد و تزول كثافات النفس كذا في الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين •)

(**المراهق** صبي قارب البلوغ و تحركت آلته و اشتهى و يجامع مثله كذا في الجرجاني •)

فصل الكاف * **الركة** نزد بلغاء آنست که در نظم از جهت استقامت وزن متحرک را ساکن کنند و ساکن را متحرک و یا متحرکی را که مشدد باشد ساکن کنند و یا مخفف را مشدد گردانند کذا في جامع الصنائع •

فصل اللام ـ الترهل بالهاء الموحدة عند الاطباء انتفاخ يعرض للاطراف و غيرها لانصباب بلغم رقيق بسبب ضعف الهضم كما يحصل في الاستسقاء يقال ترهلت المرأة اذا كثر لحمها كذا في بحر الجواهر ـ

الترتيل بالتاء المثناة الفوقانية عند القراء هو التمهل في القرأة كما في البرجندي ـ (و في الجرجاني الترتيل رعاية مخارج الحروف وحفظ الوقوف و الوصال و الآي و المد ـ و قيل هو خفض الصوت والتحزين بالقراءة و تحسين الصوت انتهى) و قد سبق مستوفى في لفظ التجويد في فصل الدال من باب الجيم ـ

الرجل بالفتح و ضم الجيم لغة مقابل المرأة ـ و في اصطلاح الفقهاء يطلق على الذكر الذي بازائه الانثى من احد الثقلين قال الله تعالى و انه كان رجال من الانس يعوذون برجال من الجن و الصبي و الخصي داخلان في آية المواريث في قوله تعالى و ان كان رجل يورث كلالة كذا في البزازية في آخر كتاب الحلف ـ

رجال الغيب نجباء را گويند چنانچه در لفظ صوفي در فصل فاء باب صاد مهمله مذكور خواهد شد ـ

المرتجل بفتح الجيم اسم مفعول من الارتجال هو عند اهل العربية و الميزان لفظ نقل من معناه الموضوع له الى معنى آخر لا لمناسبة بينهما كجعفر عَلَما بعد وضعه للنهر على ما هو مذهب الجمهور فانهم قالوا الاعلام تنقسم الى منقول و مرتجل و خالفهم سيبويه و قال الاعلام كلها منقولة فاللفظ بمنزلة الجنس و قيد النقل احتراز عن المشترك و قيد عدم المناسبة احتراز عن المنقول و المجاز فالمرتجل قسم من الحقيقة لان الاستعمال الصحيح في غير ما وضع له بلا علاقة وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له فيكون حقيقة و انما جعل صاحب التوضيح من قسم المستعمل في غير ما وضع له نظرا الى الوضع الاول فانه اولى بالاعتبار ـ ان قيل الاستعمال لا لعلاقة لا يوجب عدم العلاقة في الواقع فالمرتجل يجوز ان يكون مجازا في المعنى الثاني ـ قلنا لما تعسر الاطلاع على ان الناقل هل اعتبر العلاقة ام لا اعتبروا الامر الظاهر وهو وجود العلاقة و عدمها فجعلوا الاول منقولا و مجازا و الثاني مرتجلا فلزم في المرتجل عدم العلاقة و في المنقول و المجاز وجودها لكن لا لصحة الاستعمال بل لاولوية هذا الاسم بالتعيين لهذا المعنى ـ ان قيل من اين يعلم ان في المرتجل نقلا و في المشترك لا ـ قلت اذا علم تقدم الوضع لاحدهما على الوضع الآخر حمل على ان الواضع كانه غصب لفظ المعنى الاول للمعنى الثاني و نقل منه اليه بخلاف ما جعل مشتركا فانه لما لم يعلم تقدم وضعه لاحدهما على وضعه لآخر حمل على انه وضع لكل منهما من غير ان يلاحظ ان له وضعا آخر ام لا ـ و اعلم ان هذا الاستعمال لا يشترط في المرتجل فانه يكفي فيه مجرد النقل و التعيين و يشترط في الحقيقة و المجاز كما مر في محله و هذا الذي ذكر على مذهب من لم يعتبر قيد المناسبة في النقل و قال ان تعدد معنى اللفظ فان لم يتخلل بينهما نقل فهو المشترك و ان تخلل فان لم يكن النقل لمناسبة فهو المرتجل و ان كان لمناسبة فان هجر المعنى الاول فمنقول و الا فهو الاول حقيقة و في الثاني مجاز و اما من اعتبر قيد المناسبة في النقل فيجعل المرتجل داخلا في المشترك و يفسره بما يكون وضعه

لكل من المعاني ابتداً بلا مناسبة بينها و يفسر المشترك بما يكون وضعه لكل من المعاني ابتداء اي من غير تخلل نقل بينها سواء كان الوضعان من واضع او واضعين في زمان واحد او في زمانين و سواء وجدت المناسبة اولا فان المعتبر في المشترك ان لا يلاحظ في احد الوضعين الوضع الآخر لا ان يلاحظ المعنيان معا اي في زمان واحد بخلاف النقل فان الملاحظة المذكورة معتبرة فيه مع المناسبة بين الوضعين هكذا يستفاد من التلويح و السلم و حواشي شرح الشمسية و شرح المطالع • و قال عبد العلي البرجندي في حاشية الچغمني الارتجال هو ان ينتقل لفظ من معناه الموضوع له الى معنى آخر لا لمناسبة بينهما و قد يطلق الارتجال على وضع لفظ لمعنى من غير مناسبة بينهما سواء كان منقولا او غير منقول كغطفان اسم قبيلة و المعنى الاول اخص انتهى •

الرسالة في الاصل الكلام الذي ارسل الى الغير وخصت في اصطلاح العلماء بالكلام* المشتمل على قواعد علمية و الفرق بينها و بين الكتاب على ما هو المشهور انما هو بحسب الكمال و النقصان و الزيادة و النقصان فالكتاب هو الكامل في الفن و الرسالة غير الكامل فيه كذا ذكر الچلپي في حاشية الخيالي و يستعمل في الشريعة بمعنى بعث الله تعالى انسانا الى الخلق بشريعة سواء امر بتبليغها اولا و يساوقها النبوة و قد تخص الرسالة بالتبليغ او بنزول جبرئيل عليه السلام او بكتاب او بشريعة جديدة او بعدم كونه مأمورا بمتابعة شريعة من قبله من الانبياء • و بالجملة فالرسول بالفتح اما مرادف للنبي و هو انسان بعثه الله تعالى بشريعة سواء امر بتبليغها ام لا و اليه ذهب جماعة و اما اخص منه كما ذهب اليه جماعة اخرى و اختلفوا في وجه كونه اخص فقيل لان الرسول مختص بالمأمور بالتبليغ الى الخلق بخلاف النبي • وقيل لانه مختص بنزول جبرئيل عليه السلام بالوحي • و قيل لانه مختص بشريعة خاصة بمعنى انه ليس مأمورا بمتابعة شريعة من قبله • و قيل لانه مختص بكتاب هكذا يستفاد من العلمي حاشية شرح هداية الحكمة وبعض شروح مختصر الاصول • و قال بعضهم ان الرسول اعم وفسره بان الرسول انسان او مَلَك مبعوث بخلاف النبي فانه مختص بالانسان كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية الخيالي في بحث خبر الرسول • و في اسرار الفاتحة النبي هو الذي يرى في المنام و الرسول هو الذي يسمع صوت جبرئيل عليه السلام ولا يراه والمرسَل هو الذي يسمع صوته و يراه انتهى • والمفهوم من مجمع السلوك عدم الفرق بين الرسول و المرسل حيث قال المرسَل عند البعض ثلثمائة وثلثة عشر وعند البعض ثمانية عشر و اولو العزم منهم ستة نفر آدم ونوح و ابراهيم و موسى و عيسى و محمد صلوات الله عليهم اجمعين انتهى ولا شك في اطلاق الرسل عليهم ايضا و الفرق بين الرسول و المرسَل عند الكرامية يذكر في لفظ المشبهة في فصل الهاء من باب الشين • و في فتح المبين شرح الاربعين للنووي الرسول انسان حرّ ذكر من بني آدم يوحى اليه بشرع و امر بتبليغه سواء كان له كتاب انزل عليه ليبلغه ناسخا لشرع من قبله او غير ناسخ له او انزل

على من قبله و امر بدعوة الناس اليه ام لم يكن له ذلك بان امر بتبليغ الموحى اليه من غير كتاب و لذلك كثرت الرسل اذهم ثلثمائة و ثلثة عشر و قلّت الكتب اذ هي التوراة و الانجيل و الزبور و صحف آدم و شيث و ادريس و ابراهيم • و هو اخص من النبي فانه انسانٌ حرٌ ذكرٌ من بني آدم اوحي اليه بشرع و ان لم يؤمر بتبليغه • و قال ابن عبد السلام بتفضيل النبوة لتعلقها بالحق على الرسالة لتعلقها بالخلق • وردّ بان الرسالة فيها التعلقان كما هو ظاهر و الكلام في نبوة الرسول مع رسالته و الا فالرسول افضل من النبي قطعا و ليس من الجن رسول عن الله عند جماهير العلماء انتهى و كذا من غير الحر و كذا من النساء على ما يشعر به قوله حر ذكر و كذا الحال فى النبي فى الكل • و بعضهم على ان من الجن رسل كما مر في لفظ الجن • و بعضهم على ان مريم أمّ عيسى عليه السلام من الانبياء كما ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية الفوائد الضيائية • (و في اصطلاح الفقه و هو الذي امرة المرسِل باداء الرسالة في عقد من العقود او في امر آخر كتسليم المبيع و قبض الثمن فى البيع او اخذ المبيع واداء الثمن فى الشراء • و صورة الارسال فى البيع ان يرسل البائع شخصا فيقول بعت هذا من فلان الغائب بالف درهم فاذهب اليه فقل مني له هذا • فهو لا يضيف العقد الى نفسه ولا يرجع حقوق العقد اليه بل اذا جاء الى المرسل اليه يقول فال لك فلان بعت هذا منك الخ فاذا قال المرسل اليه في مجلس البلوغ اشتريته منه تم البيع فلا يملك القبض و التسليم اذا كان رسولا فى البيع و لا يكون خصما حتى لايرد بالعيب اذا كان رسولا فى الشراء ولا يردّ عليه اذا كان رسولا فى البيع ولا يقبل بينة الاداء او الابراء اذا كان رسولا في قبض الثمن او فى الدين لان الرسول معبر و سفير لنقل كلامه اليه فلا يملك شيئا و انما اليه تبليغ الرسالة لا غير بخلاف الوكيل فى البيع والشراء و امثالهما فانه لا يجب عليه اضافة العقد الى موكله بل لواضاف العقد الى نفسه و قال بعت منك هذا الشيئ بكذا يجوز و يرجع حقوق العقد اليه و يكون خصما فيما للموكل و فيما عليه من الامور التي تتعلق بالفعل المأمور به هكذا فى العناية و الكفاية •)

المرسَل على صيغة اسم المفعول من الارسال يطلق على معان منها ما عرفت قبيل هذا و منها ما هو مصطلح الاصوليين و هو وصف مناسب لم يثبت اعتبار عينه في عين الحكم اصلا اى لابنص و لا اجماع و لا يترتب الحكم على وفقه و يجيئ في لفظ المناسب مع بيان اقسامه في فصل الباء الموحدة من باب النون و منها التشبيه الذي ذكر اداته نحو كان زيدا لاسد و منها المجاز الذي تكون العلاقة فيه غير المشابهة كاليد فى النعمة و قد سبق في موضعه و منها ما هو مصطلح المحدثين و هو الحديث الذي سقط من آخر اسناده من بعد التابعي راوٍ واحد او اكثر و ذلك السقوط يسمى ارسالا و صورته ان يقول التابعي صغيرا كان او كبيرا قال رسول الله صلى الله عليه و آله وسلم كذا او فعل كذا او فُعل بحضرته

كذا و سكت ونحو ذلك مما يضيفه اليه صلى الله عليه و سلم هذا هو المشهور وهو المعتمد • و حاصله ان المرسل حديث رفعه التابعي مطلقا • و بعضهم قيّد التابعي بالكبير و قال لا يكون حديث صغار التابعين مرسلا بل منقطعا لانهم لم يلقوا من الصحابة الا الواحد او الاثنين فاكثر روايتهم عن التابعين • و اما قول من دون التابعي قال رسول الله صلى الله عليه و سلم كذا فاختلفوا في تسميته مرسلا فقال الحاكم و غيره من اهل الحديث المرسل مختص بالتابعي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والمعروف في الفقه و اصول الفقه ان كل ذلك يسمى مرسلا و اليه ذهب الخطيب لكن قال ان اكثر مانوصّفه بالارسال من حيث الاستعمال رواية التابعي عن النبي صلى الله عليه و سلم و يؤيده ما في العضدي من ان المرسل هو ان يقول عدل ليس بصحابي قال صلى الله عليه وآله و سلم كذا انتهى فحينئذ يتحد المرسل و المنقطع • و قال في التلويح و في اصطلاح المحدثين انه ان ذكر الراوي الذي ليس بصحابي جميع الوسائط فالخبر مسند و ان ترك واسطة واحدة بين الراويين فمنقطع و ان ترك واسطة فوق الواحد فمعضل بفتح الضاد و ان لم يذكر الواسطة اصلا فمرسل انتهى • و في شرح النخبة وشرحه اختلف المحدثون في المرسل و المنقطع هل هما متغايران اولا فاكثر المحدثين على التغاير لكنه عند اطلاق الاسم عليهما حيث عرفوا المنقطع بما سقط من رواته واحد غير الصحابي و المرسل بما سقط من رواته الصحابي فقط • و بعضهم على انهما واحد و عرفوا المرسل بانه ما سقط من رواته واحد فاكثر من اي موضع كان و اما عند استعمال الفعل المشتق فيستعملون الارسال فقط فيقولون ارسله فلان سواء كان ذلك مرسلا او منقطعا و من ثم اطلق غير واحد ممن لا يلاحظ مواقع استعمالاتهم على كثير من المحدثين انهم لايغايرون بين المرسل و المنقطع و ليس كذلك لما حررنا انهم غايروا في اطلاق الاسم و انما لم يغايروا في استعمال المشتق • اعلم ان المرسل اما جلي ظاهر وهو ما يكون الارسال فيه ظاهرا و اما خفي باطن وهو ما لا يكون الارسال فيه ظاهرا و الفرق بين المرسل الخفي والمدلس قد سبق في فصل السين من باب الدال * فائدة * المرسل ضعيف لا يحتج به عند الجمهور و الشافعي و احتج به ابو حنيفة و مالك و احمد لان الارسال من جهة كمال الوثوق و الاعتماد فان الكلام في الثقة فلو لم يكن عنده صحيحا لما ارسله •

الترفيل بالفاء كما في عنوان الشرف عند اهل العروض زيادة سبب خفيف على متفاعلن كذا في بعض رسائل العروض العربي • و في رسالة قطب الدين السرخسي هو زيادة السبب الخفيف على التعرية و التعرية كون الجزء سالما من الزيادة • و در جامع الصنايع گويد ترفيل زياده كردن سبب خفيف است در عروض و ضرب تا مستفعلن و مفتعلن سالم و غير سالم مستفعلاتن و مفتعلاتن گردد • (و في الجرجاني زيادة سبب خفيف مثل متفاعلن زيدت فيه تن بعد ما ابدلت نونه الفا فصار متفاعلاتن ويسمى مرفلا •)

الرمل بالفتح و سکون المیم بمعنی ریگ و نیز علمیست پیدا کردهٔ دانیال پیغمبر علیه السلام که جبرئیل علیه السلام آن را نقطهٔ چند بنموده کذا فی المنتخب و یعرف بانه علم یبحث فیه عن الاشکال الستة عشر من حیث انها کیف یستعلم منها المجهول من احوال العالم و موضوعه الاشکال الستة عشر و غرضه الوقوف علی احوال العالم و صاحب هذا العلم یسمی رمالا بالفتح و تشدید المیم •

الرمل بفتحتین عند الشعراء هو الشعر المجزو رباعیا کان بحره او سداسیا و قائل ذلک یسمی راملا سمي به لانه قصر عن الاول فشبه بالرمل فی الطواف و قد یسمی هذا الاسم ایضا قصیدا کذا في بعض رسائل القوافی العربیة و یجیئ في لفظ الشعر ایضا و یطلق ایضا علی بحر من البحور المشترکة بین العرب و العجم وزنه فاعلاتن ستة مرار و لم یستعمل عروضه تامة و هو مسدس و مربع هکذا في بعض رسائل عروض العربي • (این بحر را ازان جهت رمل گویند که رمل در لغت حصیر بافتن است و چون ارکان این بحر را وتدی درمیان دو سبب است و دو سبب درمیان دو وتد پس گویا که اوتاد او را با اسباب بافته اند همچنان که حصیر را بریسمانها میبافند و اصل این بحر هشت بار فاعلاتن است مثالش • شعر • شکل دل بردن که تو داري نباشد دلبری را • خواب بندیهاي چشمت کم بود جادو گری را •) و در عروض سیفي میآرد که بحر رمل مثمن و مسدس و سالم و غیر سالم میآید و غیر سالم مسبع میآید و مخبون نیز • و بعضی رمل مخبون را بر شانزده رکن بنا کرده چنانچه عصمت بخاري گوید با صنعت لف و نشر مرتب • شعر • رنگ رخسار و دُر گوش و خط و خد و قد • عارض و خال و لبت اي سرو پري روي سمن بر • شفق و کوکب و شام و سحر و طوبی و گلذار • بهشت است و هلال و طرف چشمهٔ کوثر • و محذوف و مقصور و مشکول و مشکول مسبع و مخبون مسبع و مخبون مقصور و مخبون محذوف و مخبون مقطوع و مخبون مقطوع مسبع نیز میآید و مسدس غیر سالم مقصور میآید و محذوف و مخبون مقصور و مخبون محذوف و مخبون مقطوع مسبع نیز میآید •

فصل المیم * الترجمة بفتح التاء و الجیم ملحق فعللة کما یستفاد من الصراح و کنز اللغات در لغت بیان کردن زبانی بزبانی دیگر و زبانی که بیان زبان دیگر شود و قائل را ترجمان گویند کمافی المنتخب • و در اصطلاح بلغاء عبارت است ازانکه معني بیت عربي را بفارسي نظم کند یا بالعکس یعني بیت فارسي را بعربي ترجمه کند مثاله • شعر • لو لم یکن نیة الجوزاء خدمته • لما رایت علیها عقدا منطقا • ترجمهٔ آن • بیت • گر نبودي عزم جوزا خدمتش • کس ندیدی بر میان او کمر • و شعری که آنرا ترجمه کند آنرا مترجَم خوانند کذا في مجمع الصنائع و جامع الصنائع و معماي مترجم در لفظ معمی مذکور خواهد شد (مثال دیگر • شعر • قال لي کیف انتَ قلتُ علیل • سهر دائم و حزن طویل • ترجمه بفارسي این است • بیت • گفت چوني گفتمش بیمار و زار • نه شبم خواب است نه

روزم قرار • مثال ديگر • شعر • تعاللتِ كي اشجي و مابكِ علة • تريدين قتلي قد ظفرتِ بذلك • ترجمة فارسي • بيت • ميْ نمائي خويش را بيمار تا غمگين شوم • قصد قتل بنده داري فتح يابي اندران •)

الرحمة بالفتح و سكون الحاء المهملة لغة رقة القلب و انعطاف يقتضي التفضل و الاحسان وهي من الكيفيات التابعة للمزاج و الله سبحانه منزه عنها فاطلاقه عليه مجاز عما يترتب عليه من انعامه على عباده كالغضب فانه لغة ثوران النفس وهيجانها عند ارادة الانتقام فاذا اسند الى الله تعالى اريد به المنتهى و الغاية و لذا قيل اسماء الله تعالى انما تؤخذ باعتبار الغايات التي هي افعال دون المبادي التي تكون انفعالات • و ذكر بعض المحققين ان الرحمة من صفات الذات و هي ارادة ايصال الخير و دفع الشر فالباري سبحانه رحمٰن و رحيم لان ارادته ازلية و معنى ذلك انه تعالى اراد في الازل ان ينعم على عبيده المؤمنين فيما لايزال • وقال آخرون هي من صفات الفعل و هي ايصال الخير و دفع الشر و نسبتها اليه سبحانه عبارة عن عطاء الله تعالى العبد ما لايستحقه من المثوبة و دفع ما يستوجبه من العقوبة • وقيل هي ترك عقوبة من يستحق العقوبة • و ذكر الامام الرازي في مفاتيح الغيب ان الرحمة لا تكون الا لله تعالى لان الجود هو افادة ما ينبغي لالغرض و كل احد غيرالله انما يعطي ليأخذ عوضا الا ان العوض اقسام منها جسمانية كمن اعطى دينارا ليأخذ كرباسا و منها روحانية وهي اقسام احدها اعطاء المال لطلب الخدمة و الثاني اعطاؤه لطلب الثناء الجميل و الثالث اعطاؤه لطلب الاعانة و الرابع اعطاؤه لطلب الثواب الجزيل و الخامس اعطاؤه لدفع الرقة الجنسية عن القلب و السادس اعطاؤه ليزيل حب المال عن قلبه فكل من اعطى انما يعطي لغرض تحصيل الكمال فيكون ذلك في الحقيقة معاوضة و اما الحق سبحانه فهو كامل في نفسه فيستحيل ان يعطي ليستفيد به كمالا • اعلم ان الفرق بين الرحمٰن و الرحيم ان الرحمٰن اسم خاص بصفة عامة و الرحيم اسم عام بصفة خاصة و خصوص اللفظ في الرحمٰن بمعنى انه لا يجوز ان يسمى به لما سوى الله تعالى و عموم المعنى من حيث انه يشتمل على جميع الموجودات من طريق الخلق و الرزق و النفع و الدفع و عموم اللفظ في الرحيم من حيث اشتراك المخلوقين في التسمية به و خصوص المعنى لانه يرجع الى اللطف و التوفيق المخصوصين بالمؤمنين و في الرحمٰن مبالغة في معنى الرحمة ليست في الرحيم و هي اما بحسب شموله للدارين و اختصاص الرحيم بالدنيا كما وقع في الاثر يا رحمٰن الدنيا و الآخرة و يا رحيم الدنيا و اما بحسب كثرة افراد المرحومين و قلتها كما ورد يا رحمٰن الدنيا و يا رحيم الآخرة فان رحمة الدنيا تعم المؤمن و الكافر و رحمة الآخرة تخص المؤمن و اما باعتبار جلالة النعم و دقتها فيقصد بالرحمٰن رحمة زائدة بوجه ما و على هذا يحمل في قولهم يا رحمٰن الدنيا و الاخرة و رحيمها فالمراد بالرحمٰن نوع من الرحمة ابعد من مقدورات العباد و هي ما يتعلق

بالسعادة الاخروية و الرحمن هو العطوف على عباده بالايجاد اولا و الهداية ثانيا و الاسعاد فى الآخرة ثالثا و الانعام بالنظر الى وجهه الكريم رابعا و الاقوال للمفسرين فى الفرق بينهما كثيرة فان شئت الاطلاع عليها فارجع الى اسرار الفاتحة • (و قال ابو البقاء الكفري الحنفي في كلياته اعلم ان جميع اسماء الله تعالى ثلثة اقسام اسماء الذات و اسماء الافعال و اسماء الصفات و البسملة مشتملة على افضل الاقسام الثلثة فلفظ الله اسم للذات المستجمع لجميع الكمالات و لفظ الرحمن اسم لفعل الرحمة على العباد فى الدنيا و الآخرة شيئا فشيئا من حيث حدوث المرحومين و حدوث حاجاتهم فمتعلقه اثر منقطع فيشتمل المؤمن و الكافر و لفظ الرحيم اسم لصفة الرحمة الثابتة الدائمة فيختص في حق المؤمن فمتعلقه اثر غير منقطع فعلى هذا الرحيم ابلغ من الرحمن انتهى) • قال الصوفية الرحمانية هي الظهور لحقيقة الاسماء و الصفات وهي بين ما يختص به في ذاته كالاسماء الذاتية و بين ماله وجه الى المخلوقات كالعالم و القادر و نحو هما مما له تعلق الى الحقائق الوجودية فالرحمانية اسم جميع المراتب الحقية دون الخلقية فهي اخص من الالوهية لانفرادها بما يتفرد الحق سبحانه و الالوهية جميع الاحكام الحقية و الخلقية فالرحمانية جمع بهذا الاعتبار اعز من الالوهية لانها عبارة عن ظهور الذات فى المراتب العلية و تقدسها عن المراتب الدنية و ليس للذات في مظاهرها مظهر يختص بالمراتب العلية بحكم الجمع الا المرتبة الرحمانية فنسبتها الى الالوهية نسبة النبات الى القصب فالنبات على مرتبة توجد فى القصب و القصب توجد فيه النبات وغيره فان قلت با فضيلة النبات بهذا الاعتبار فالرحمانية افضل و ان قلت با فضيلة القصب لعمومه و جمعه له و لغيره فالالوهية افضل و الاسم الظاهر فى المرتبة الرحمانية هو الرحمن و هو اسم يرجع الى الاسماء الذاتية و الاوصاف النفسية و هي سبعة الحيوة و العلم و القدرة و الارادة و الكلام و السمع و البصر و الاسماء الذاتية كالاحدية و الواحدية و الصمدية و نحوها و اختصاص هذه المرتبة بهذا الاسم للرحمة الشاملة لكل المراتب الحقية و الخلقية فانه لظهورها فى المراتب الحقية ظهرت المراتب الخلقية فصارت الرحمة عامة في جميع الموجودات فان شئت الزيادة فارجع الى الانسان الكامل • (و فى الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين الرحمن اسم للحق باعتبار الجمعية الاسمائية التي فى الحضرة الالهية الفائض منها الوجود و ما يتبعه من الكمالات على جميع الممكنات و الرحيم اسم له باعتبار فيضان الكمالات المعنوية على اهل الايمان كالمعرفة و التوحيد و الرحمة الامتنانية هي الرحمانية المقتضية للنعم السابقة على العمل و هي التي وسعت كل شيء في قوله تعالى و رحمتي سبقت غضبي و الرحمة الوجوبية هي الرحمة الموعودة للمتقين و المحسنين في قوله تعالى فساكتبها للذين يتقون و في قوله تعالى ان رحمة الله قريب من المحسنين انتهى •)

ذوالرحم بفتح الراء وكسر الحاء او سكونها لغة ذوالقرابة • و عند اهل الفرائض و هو القريب الذي ليس بذي سهم مقدر و لا عصبة ذكرا كان او انثى كذا فى الشريفية •

الترخيم بالخاء المعجمة لغة قطع الذنب • و عند النحاة هو حذف آخر الاسم تخفيفا اي من غير علة توجبه سوى التخفيف و هو جائز في غير المنادى عند الضرورة و في المنادي بشروط و هي ان لا يكون المنادى مضافا و لا مضارعا له و لا مستغاثا و لا مندوبا و لا جملة و يكون علما زائدا على ثلثة احرف او يكون بتاء التانيث نحو يا حار في يا حارث و يامرو في يامروان و تصغير الترخيم هو ان يحذف الزوائد من الحروف ثم يصغر كحميد في تصغير احمد كذا في الضوء و العباب و غيرهما •

الرسم بالفتح و سكون السين المهملة في اللغة العلامة • و عند المنطقيين قسم من المعرف مقابل للحد و منه تام و ناقص (ما رسم التام مايتركب من الجنس القريب و الخاصة كتعريف الانسان بالحيوان الضاحك • و الرسم الناقص ما يكون بالخاصة وحدها او بها و بالجنس البعيد كتعريف الانسان بالضاحك او بالجسم الضاحك او بعرضيات تختص جملتها بحقيقة واحدة كقولنا في تعريف الانسان انه ماش على قدميه عريض الاظفار بادى البشرة مستقيم القامة ضحاك بالطبع هكذا في الجرجاني و غيره) و يجيئ في فصل الفاء من باب العين • و عند الاصوليين اخص من الحد لانه قسم منه و قد عرفت في فصل الدال من باب الحاء • و عند الصوفية هو العادة در كشف اللغات ميگويد در اصطلاح سالكان رسم عادت را گويند كه هرعبادتي كه بي نيت بود آن رسم و عادت باشد پس مرد بايد كه اول نيت خود را از شائبهٔ نفساني و داعيهٔ شيطاني خالص گرداند و اين بقوت علم مى شود • مصراع • هركرا علم نيست نيت نيست • (و في الاصطلاحات الصوفية الرسم هو الخلق و صفاته لان الرسوم هي الآثار و كل ما سوى الله آثاره الناشية من افعاله و اياه عنى مَن قال الرسم نعت يجري في الابد بما جرى في الازل انتهى •) •

(**رسوم العلوم و رقوم العلوم** هي مشاعر الانسان لا نها رسوم الاسماء الالٰهية كالعليم و السميع و البصير ظهرت على ستور الهياكل البدنية المرخاة على باب دار القرار بين الحق و الخلق فمن عرف نفسه و صفاتها كلها بانها آثار الحق و صفاته و رسوم اسمائه و صورها فقد عرف الحق انتهى من الاصطلاحات •)

الارتسام في اللغة الامتثال و استعمله المنطقيون بمعنى الانطباع و الانتقاش و هذا لتصوير المعقول بالمحسوس كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح الشمسية (الرقم في الاصل الكتابة و النقش و الختم ثم قيل للنقش الذي يرقم التاجر على الثياب علامة على ان ثمنها كذا و البيع بالرقم ان يقول البائع بعتك هذا الثوب برقمه فيقول المشتري قبلت من غير ان يعلم مقداره فانه ينعقد البيع فاسدا ثم لو علم المشتري قدر ذلك الرقم في المجلس وقبله ينقلب البيع جائزا هٰكذا في الكفاية •)

الروم بالفتح و سكون الواو عند القراء و الصرفيين عبارة عن النطق ببعض الحركة • و قال بعضهم تضعيف الحركة و تنقيصها حتى يذهب معظمها • قال ابن الجزري و كلا القولين واحد و يختص بالمرفوع و المجرور و المضموم و المكسور بخلاف المفتوح لان الفتحة خفيفة اذا خرج بعضها خرج سائرها

فلا يقبل التبعيض كذا في الاتقان في بحث الوقف ٭

فصل النون ٭ (الران هو الحجاب الحائل بين القلب و بين عالم القدس باستيلاء الهيئات النفسانية عليه و رسوخ الظلمات الجسمانية فيه بحيث تحتجب عين انوار الربوبية بالكلية كذا في الاصطلاحات الصوفية ٭)

الرعونة بضم الراء و العين المهملة هي الحمق ٭ و قيل هي نقصان الفكر و الحمق بطلانه و قد سبق في لفظ الحمق ٭

الركن بالضم و سكون الكاف في اللغة الجزء و لذا يقال لعلة الماهية ركن و جزء على ما يجيئ في محله لكن الاطباء خصصوه باحدى العناصر الاربع فالاركان عندهم اجسام بسيطة هي اجزاء اوّلية للمواليد الثلثة اي الحيوانات و النباتات و المعدنيات ٭ قال العلامة الجسم باعتبار كونه جزأً للمركب بالفعل يسمى ركنا و باعتبار انقلاب كل واحد من الاجسام الى الآخر يسمى اصلا لان كلا منهما كالاصل لغيره و باعتبار ابتداء التركيب منه يسمى عنصرا و باعتبار انتهاء التحليل اليه يسمى اسطقسا لان معنى الاسطقس في اليونانية ما ينحل اليه الشيئ كذا في بحر الجواهر و السديدي شرح الموجز ٭ و عند اهل العروض هو المركب من الاصول و يسمى بالجزء وقد سبق في فصل الالف من باب الجيم ٭ و عند الاصوليين قد يراد به نفس ماهية الشيئ اي جميع الاجزاء و قد يراد به ما يدخل في الشيئ اي بعض الاجزاء و هو قسمان اصلي و زائد فالركن الزائد هو الجزء الذي اذا انتفى كان حكم المركب باقيا بحسب اعتبار الشارع لا ما يكون خارجا عن الشيئ بحيث لا ينتفي الشيئ بانتفائه و الاصلي بخلافه فالتصديق في الايمان ركن اصلي والاقرار ركن زائد و وجه التسمية بالزائد بان الجزء اذا كان من الضعف بحيث لا ينتفي بانتفائه حكم المركب كان شبيها بالامر الخارج فسمي زائدا بهذا الاعتبار و هذا قد يكون باعتبار الكيفية كالاقرار في الايمان حتى لواجرى كلمة الكفر على لسانه عند الاكراه و قلبه مطمئن بالايمان لا يصير كافرا او باعتبار الكمية كالاقل في المركب منه و من الاكثر حيث يقال للاكثر حكم الكل ٭ و اما جعل الاعمال داخلة في الايمان كما نقل عن الشافعي فليس من هذا القبيل لانه انما يجعلها داخلة في الايمان على وجه الكمال لا في حقيقة الايمان ٭ و اما عند المعتزلة فهي داخلة في حقيقة الايمان حتى ان الفاسق لا يكون مومنا عندهم وقد مثّلوا ذلك باعضاء الانسان و قالوا ان الرأس مثلا جزء ينتفي بانتفائه حكم المركب و هو الحيوة و تعلق الخطاب و نحو ذلك و اليد ركن ليس كذلك لبقاء الحيوة و ما يتبعها عند فوات اليد مع ان حقيقة المركب المشخص ينتفي بانتفاء كل واحد منهما ٭ وبالجملة فالركن الاصلي هو ما ينتفي بانتفائه الشيئ و حكمه جميعا و الزائد ما ينتفي بانتفائه الشيئ لا حكمه فعلى هذا يكون لفظ الزائد مجازا و هو اوفق لكلام القوم ٭ و قيل التجوز في لفظ الركن فان بعض الشرائط و الامور الخارجة قد يكون له زيادة تعلق

و اعتبار في الشيء بحيث يصير بمنزلة الجزء فسمي ركنا مجازا هكذا يستفاد من التلويح من اول مبحث القياس و من باب الحكم *

الرهن بالفتح و سكون الهاء لغة اسم ما وضع وثيقة للدين كما في المفردات و هو مصدر رَهَنَه و قد قالوا رهنه اي جعله رهنا و ارتهن منه اي اخذه كما في القاموس فالراهن المالك و المرتهن آخذ الرهن لكن في اكثر الكتب انه لغة الحبس مطلقا وشرعا حبس مال متقوم بحق يمكن اخذه منه فالمال المتقوم يشتمل الحيوان و الجماد و العروض و العقار و المذروع و المعدود و المكيل و الموزون و فيه اشارة الى ان الحبس الدائم غير مشروط و لذا لو اعاره من الراهن او من غيره باذنه لم يبطل و الى انه يجوز بطريق التعاطي و المتبادر ان يكون الحبس على وجه الشرع فلو اكره المالك بالدفع اليه لم يكن رهنا كما في الكبرى فليس يجب ذكر قيد الاذن كما ظن فبقيد المال خرج رهن الحر فانه لا يصح و بالمتقوم خرج الخمر فلو رهن المسلم خمرا من الذمي لم يصح فان الخمر ليس مالا متقوما في حق المسلم بخلاف ما اذا رهن الخمر ذمي عند ذمي فانه يصح فالمراد التقوم في حق الراهن و المرتهن جميعا و قولنا بحق اي بسبب حق مالي و لو مجهولا و احترز به عن نحو القصاص و الحد و اليمين و المراد ما يكون مضمونا فخرج الحبس بجهة الوديعة او العارية او بجهة المبيع في يد البائع و قوله يمكن اخذه منه اي استيفاء هذا الحق كله او بعضه من ذلك المال فيتناول ما اذا كان قيمة المرهون اقل من الدين و احترز به عن نحو ما يفسد و عن نحو الامانة و عن رهن المدبر و ام الولد و المكاتب و انما زيد لفظ الامكان ليتناول المرهون الذي لم يسلط على بيعه كذا يستفاد من جامع الرموز و البرجندي (و كثيرا ما يطلق على الشيء المرهون تسمية المفعول باسم المصدر كالخلق بمعنى المخلوق *)

فصل الواو

الربو بالفتح و سكون الموحدة عند الاطباء علة حادثة في الرئة خاصة بها لا يجد صاحب السكون معها بدا من نفس متواتر و يقال له البهر ايضا كذا قال الشيخ نجيب الدين كما في بحر الجواهر * و في الاقسرائي الربو عسر في النفس يشبه نفس صاحبها نفس المتعب و هو لا يخلو عن سرعة و تواتر و صغر سواء كان معه ضيق اولا هذا كلام الشيخ * و السمرقندي لم يفرق بين ضيق النفس و البهر و جَعَل البهر و الربو و ضيق النفس اسماء مترادفة انتهى * و قد فرق البعض بينه و بين البهر كما قال في بحر الجواهر و قال العلامة الفرق بين الربو و البهر ان الربو مادية تحتبس داخل العروق الخشنة و البهر مادية في الشرائين و ان في البهر يكون ملمس الصدر حارا و في الربو لا يكون كذلك و ان في البهر تحمر الوجه عند السعال اكثر من احمراره في الربو لاحتباس الابخرة الدخانية في الشرائين *

الربا بالكسر و القصر اسم من الربو بالفتح و السكون كما قال ابن الاثير فلامه واو ولذا قيل في النسبة ربوي ويكتب بالالف كالعصا و الياء كالدجى و الواو كالصلوة كما في التهذيب لكن الياء كوفية *

و في الكافي انه قد يكتب بالواو و هذا اقبح من كتابة لفظ الصلوة لانها في الطرف متعرضة للوقف و اقبح منهم انهم زادوا بعد الواو الفا تشبيها بواو الجمع و خطّ القرآن لايقاس عليه فالاول اوجه ٭ و هو لغة الفضل و شرعا مشترك بين معان الاول كل بيع فاسد و الثاني عقد فيه فضل و القبض فيه مفيد للملك الفاسد و الثالث فضل شرعي خال عن عوض شرط لاحد المتعاقدين في عقد المعاوضة ٭ و الفضل الشرعي هو فضل الحلول على الاجل و العين على الدين كما في ربا النسا او افضل احد المتجانسين على الآخر بمعيار شرعي اي الكيل و الوزن كما في ربا النقدين و هذا للاحتراز عن بيع ثوب بثوبين نسئة و بيع كرّبر و شعير بكري بر و شعير و حفنته بحفنتين و ذراع من الثوب بذراعين نقدا فان الفضل فيهما لم يعتبر شرعا و قولنا خال عن عوض للاحتراز عن نحو بيع كري بر بكر بر و فلس و قولنا شرط لاحد المتعاقدين للاحتراز عما اذا شرط لغيرهما و قولنا في عقد المعاوضة للاحتراز عن الهبة بعوض زائد بعد العقد و يدخل فيه ما اذا شرط فيه من الانتفاع بالرهن كالاستخدام و الركوب و الزراعة و اللبس و شرب اللبن و اكل الثمر فان الكل ربا حرام كذا في جامع الرموز ٭ و في البحر الرائق شرح كنز الدقائق الربا شرعا فضل مالي بلا عوض في معاوضة مال بمال شُرط لاحد المتعاقدين ٭ و في البناية قال علماء نا هو بيع فيه فضل مستحق لاحد المتعاقدين خال عما يقابله من عوض شرط في هذا العقد ٭ و على هذا سائر انواع البيوع الفاسدة من قبيل الربا ٭ و في جمع العلوم الربا شرعا عبارة عن عقد فاسد و ان لم تكن فيه زيادة لان بيع الدرهم بالدرهم نسئة ربا و ان لم تتحقق فيه زيادة انتهى و لا يرد على المصنف ما في جمع العلوم من ربا النسئة لان فيه فضلا حكميا و الفضل في عبارته اعم منه و من الحقيقي انتهى كلامه ٭

الرجاء بالفتح و الجيم و القصر و المد ايضا في اللغة الطمع كما في المنتخب ٭ و في بعض شروح هداية النحو الرجاء مصدر رجى يرجو من حد نصر و اصله رجاو فصارت الواو همزة لوقوعها طرفا بعد الف زائدة كدعاء وهو بمعنى الطمع و جاء ايضا بمعنى الخوف لقوله تعالى ما لكم لا ترجون لله و قارا كذا في القاموس و الصراح ٭ و عند اهل السلوك عبارة عن اسكان القلب بحسن الوعد ٭ و قيل الرجاء الثقة بالجود من الكريم الودود ٭ و قيل توقع الخير عمن بيده الخير ٭ و قيل قوت الخائفين و فاكهة المحرومين ٭ و قيل هو من جملة مقامات الطالبين و احوالهم وانما سُمي الوصف مقاما اذا ثبت و اقام و انما سُمي حالا اذا كان عارضا سريع الزوال ٭ و قيل هو ارتياح القلب لانتظار ما هو محبوب فاسم الرجاء انما يصدق على انتظار محبوب تمهدت جميع اسبابه الداخلة تحت اختيار العبد و الفرق بينه و بين الامل ان الامل يطلق في مرضي و الرجاء في غير مرضي ايضا انتهى فالامل اخص من الرجاء لانه مخصوص برجاء محمود ٭ و في مجمع السلوك و قيل الرجاء رؤية الجلال بعين الجمال ٭ و قيل قرب القلب من ملاطفة الرب و رجاء بر قبول توبه و قبول كار نيكو پسنديده است و رجاى مغفرت با وجود اصرار بر معصيت رجاى

دروغ است وفرق ميان رجاء و تمنا آنست كه يكى كار نكند و كاهلي پيش گيرد اين را متمنى گويند و اين مذموم است و رجاء آنست كه كار بكند و اميد دارد و اين محمود است ٭ و في احياء العلوم ينبغي للعبد ان يحسن الظن بكرم الله و اما التمني للمغفرة فحرام و الفرق ان حسن الظن بعد التوبة و فعل الحسنات و التمني بان لايتوب و يتمنى المغفرة انتهى ٭ و عند الاطباء هو حالة تحدث للنساء شبيهة بالحبل من احتباس الطمث و تغير اللون و سقوط الشهوة و انضمام فم الرحم و يقال له الحبل الكاذب سميت به لان صاحبته ترجو ان يكون بها حبل صادق ٭ وقيل بالحاء المهملة لانه يثقل بطن صاحبتها اثقال الرحا لاستدارتها و هذا اصح لان اسم هذه القطعة باليونانية مولى و هو اسم للرحى كذا في بحر الجواهر ٭

الترجي ارتقاب شيئ لا وثوق بحصوله فمن ثم لا يقال لعل الشمس تغرب و يدخل في الارتقاب الطمع و الاشفاق فالطمع ارتقاب المحبوب نحو لعلك تعطينا و الاشفاق ارتقاب المكروه نحو لعلي اموت الساعة و بهذا ظهر ان الترجي ليس بطلب لظهور ان العاقل لا يطلب مايكرهه ٭ و الفرق بينه و بين التمني ان في التمني لا يشترط امكان المتمنى فهو قد يكون ممكنا كما تقول ليت زيدا يجيئ و قد يكون محالا نحو ليت الشباب يعود بخلاف الترجي فانه يشترط فيه امكان المرجو كذا في المطول و الچلبي في بحث الانشاء ٭ و منهم من جعل الترجي داخلا في الطلب كما يجيئ في الاتقان ومن اقسام الانشاء الترجي ونقل القراني في الفروق الاجماع على ان الترجي انشاء و فرق بينه وبين التمني في البعيد و بان الترجي في المتوقع و التمني في غيره و بان التمني في المعشوق للنفس و الترجي في غيره وسمعت شيخنا العلامة الكافيجي يقول الفرق بين التمني و بين العرض هو الفرق بينه و بين الترجي وحرف الترجي لعل و عسى انتهى فظهر من هذا ان الترجي هو الكلام الدال على الارتقاب المذكور و الا لم يصح جعلهم الترجي من اقسام الانشاء اذ الانشاء من اقسام الكلام فالظاهر ان تفسير الترجي بالارتقاب مبني على المسامحة و المراد به الكلام الدال على الارتقاب او يقال انه مشترك بين الارتقاب و الكلام الدال عليه على قياس الطلب فانه قد يطلق على المعنى المصدري و قد يطلق على الكلام الدال عليه كما يجيئ ٭

الرحاء بالحاء المهملة قد عرفت في الرجاء بالجيم ٭

التراخي بالخاء المعجمة لغة التباعد ٭ وشرعا جواز تاخير الفعل عن وقته الاول الى ظن الفوت فيشتمل تمام العمر ٭ (و التراخي ضد الفور و هو لغة الغليان ثم استعير للسرعة ثم سمي به الساعة التي لا لبث فيها كما في قولهم يمين الفور و المراد من الفور في الحج ان يعيّن اشهر الحج من العام الاول للاداء عند تحقق شرائط الوجوب و المراد من التراخي في الحج ان لا يعين هذه الاشهر من العام الاول للاداء عند تحققها كذا في جامع الرموز في كتاب الحج ٭]

الإسترخاء عند الاطباء ترهل و ضعف يظهر في العضو عن عجز القوة المحركة و هو مرادف للفالج عند القدماء • و اما المتأخرون فيطلقون الفالج على استرخاء يحدث في احد شقي البدن طولا و يضاف الاسترخاء بكل عضو حدث فيه كاللثة و اللهاة واللسان و غيرها كذا في حدود الامراض •

المرخي عند الاطباء دواء يلين العضو عند فعل الحرارة الغريزية بحرارته و رطوبته كالماء الحار كذا في الموجز •

الرشوة بالكسر و الضم و سكون الشين المعجمة كما في المنتخب هي اسم من الرشوة بالفتح كما في القاموس فهما لغة ما يتوصل به الى الحاجة بالمصانعة بان تصنع له شيئا ليصنع لك شيئا آخر • قال ابن الاثير و شريعة ما يأخذه الآخذ ظلما بجهة يدفعه الدافع اليه من هذه الجهة و تمامه في صلح الكرماني فالمرتشي الآخذ والراشي الدافع كذا في جامع الرموز في كتاب القضاء • و في البرجندي الرشوة مال يعطيه بشرط ان يعينه و الذي يعطيه بلا شرط فهو هدية كذا في فتاوى قاضيخان (و في البحر الرائق في القاموس الرشوة مثلثة الجُعل و ارشاه اعطاه اياها و ارتشى اخذها و استرشى طلبها انتهى • و في المصباح الرشوة بالكسر ما يعطيه رجل شخصا حاكما او غيره ليحكم له او يحمله على ما يريد و الضم لغة • و في الخانية الرشوة على وجوه اربعة منها ما هو حرام من الجانبين و ذلك في موضعين احدهما اذا تقلد القضاء بالرشوة لا يصير قاضيا وهي حرام على القاضي و الآخذ و الثاني اذا دفع الرشوة الى القاضي ليقضي له حرام على الجانبين سواء كان القضاء بحق او بغير حق و منها اذا دفع الرشوة خوفا على نفسه او ماله فهذه حرام على الآخذ غير حرام على الدافع و كذا اذا طمع ظالم في ماله فرشاه ببعض المال و منها اذا دفع الرشوة ليسوى امره عند السلطان حل للدافع و لا يحل للآخذ و هذا اذا اعطى الرشوة بشرط ان يسوى امره عند السلطان و ان طلب منه ان يسوي امره و لم يذكر له الرشوة و لم يشترط اصلا ثم اعطاه بعد ما سوي امره اختلفوا فيه • قال بعضهم لا يحل له • و قال بعضهم يحل و هو الصحيح لانه من المجازاة الاحسان بالاحسان فيحل و لم ارقسما يحل الاخذ فيه دون الدفع و اما الحلال من الجانبين فان هذا للتودد و المحبة وليس هو من الرشوة • و في القنية الظَلَمة تمنع الناس من الاحتطاب في المروج الا بدفع شيئ اليهم فالدفع و الاخذ حرام لانه رشوة الا عند الحاجة فيحل للدافع دون الآخذ وحد الرشوة بذل المال فيما هو مستحق على الشخص و مال الرشوة لايملك و التوبة من الرشوة برد المال الى صاحبه و ان قضى حاجته ومن الرشوة المحرمة على الآخذ دون الدافع ما يدفع شخص الى شاعر خوفا من الهجاء و الذم و قالوا بذل المال لاستخلاص حق له على آخر رشوة و منها اذا كان وليّ امرأة لا يزوجها لا ان يدفع اليه كذا فدفع له فزوّجه اياها فللزوج ان يسترده منه قائما او هالكا لانه رشوة و على قياس هذا يرجع بالهدية ايضا في المسئلة المتقدمة اذا علم من حاله انه لايزوجه الا بالهدية و الا لا انتهى من البحر) (و في فتاوى ابراهيم شاهي و عن ثوبان رضي الله عنه لعن الله

الراشي و المرتشي • وفي الحموي حاشية الاشباه و النظائر الرشوة لاتملك ولواخذ مورثه رشوة اوظلما ان علم بذلك بعينه لايحل له اخذه و ان لم يعلمه بعينه له اخذه حكما و اما في الديانة فيتصدق به بنية الخصماء انتهى • و في دستور القضاة و ان ارتشى القاضي او احد من اصحابه ليعين للراشي عند القاضي و لم يعلم القاضي بذلك و قضى للراشي نفذ قضائه و يجب على القابض رد ما قبض ويأثم الراشي و ان علم القاضي بذلك فقضاءه مردود وهو كما ارتشى بنفسه وقضى للراشي انتهى • وفي نصاب الاحتساب الرشوة على اربعة اوجه اما ان يرشوه لانه قد خوّفه فيعطيه ليدفع الخوف عن نفسه او يرشوه ليسوي بينه و بين السلطان او يرشوه ليتقلد القضاء من السلطان او يرشوه للقاضي ليقضي له ففي الوجه الاول لايحل الاخذ لان الكف عن التخويف كف عن الظلم و انه واجب حقا للشرع فلايحل اخذه لذلك و يحل للمعطي الاعطاء لانه جعل المال وقاية للنفس و هذا جائز موافق للشرع فلذلك نقول في المحتسب اذا خوّف انسانا بظلم و اعطاه ذلك الانسان ليدفع عنه ذلك الخوف فهو جائز للمعطي و يحرم على المحتسب و في الوجه الثاني ايضا لا يحل للآخذ لان الاقامة بامور المسلمين و اعانة الملهوفين عند القدرة عليها واجب على الكفاية ديانة و حقا للشرع بدون المال فهو يأخذ المال عما وجب عليه الاقامة بدونه فلا يحل له الاخذ فاذا اخذ المال من المظلوم بالشرط فهو حرام لكن لما لم يكن واجبا عليه عينا بل يسع له تركه في الجملة اي اذا باشره احد غيره لكفاه فبناء على هذا لواخذ شيئا بعد انجاحه مرامه بلا شرط اصلا فهو على الاختلاف المذكور فقال بعضهم انه حلال نظرا الى عدم الوجوب عليه عينا و الى جواز الترك في الجملة • وقال بعضهم انه حرام نظرا الى نفس الوجوب و انكان على الكفاية ولانه اذا اداه كان اداء للواجب فكان اعتياضا عن الواجب و هو حرام بخلاف القاضي و امثاله فانه واجب عليه عينا فلهذا يحرم عليه مطلقا اي سواء كان بشرط او لا بشرط و سواء كان قبل الحكم اوبعده و هذه الحرمة بالاجماع بلاخلاف احد و في الوجه الثالث لايحل الاخذ والاعطاء و هٰكذا في اصحاب محتسب الملك اذا اخذوا شيئا من النائبين على الاحتساب في القصبات ليسووا امرهم في نيابتهم ليتقرروا على عهدة الاحتساب فهو حرام كما في الرشوة في باب السعي بين القضاة و بين السلطان ليوليهم على القضاء وفي الوجه الرابع حرم الاخذ سواء كان القضاء بحق او بظلم اما بظلم فلوجهين الاول انه رشوة و الثاني انه سبب للقضاء بالحرام و اما بحق فلوجه واحد وهو انه اخذ المال لاقامة الواجب • اما الاعطاء فانكان لجور لايجوز و انكان لحق اي لدفع الظلم عن نفسه او عن ماله جاز لما بيّنّا فعلى هذا المحتسب او القاضي اذا أهدي اليه فممن يعلم انه يهدي لاحتياجه الى القضاء و الحسبة لايقبل و لو قبل كان رشوة و اما ممن يعرف انه يهدي للتودد و التحبب لا للقضاء و الحسبة فلا بأس بالقبول منه لان الصحابة كانوا يتوسعون في قبول الهدايا منهم و هذا لان الهدية كانت عادتهم و كانوا لايلتمسون منهم شيئا و انما كانوا يهدون لاجل التودد و التحبب و كانوا

يتوحشون برد هداياهم فلا يمكن فيه معنى الرشوة فلهذا كانوا يقبلونها قال عليه الصلوٰة و السلام تهادوا و تحابوا انتهى من الاحتساب قال مصحح هذا الكتاب و المطنب فيه في كل الابواب اصغر الطلاب محمد وجيه عفى الله عنه و عن ابيه وهداه و بنيه اقول و بالله التوفيق و منه التحقيق انه علم من هذا كله ان حد الرشوة هو ما يؤخذ عما وجب على الشخص سواء كان واجبا على العين كما في القاضي و امثاله او على الكفاية كما في شخص يقدر على دفع الظلم او استخلاص حق احد من يد ظالم او اعانة ملهوف و سواء كان واجبا حقا للشرع كما في القاضي و امثاله و في ولي امرأة لا يزوجها الا بالهدية وفي شاعر يخاف منه الهجو لان الكف عن عرض المسلم واجب ديانة او كان واجبا عقدا فيمن آجر نفسه لاقامة امر من الامور المتعلقة بالمسلمين فيما لهم او عليهم كاعوان القاضي و اهل الديوان و امثالهم •]

الرضاء بالكسر و بالضاد المعجمة عند المعتزلة هو الارادة • و عند الاشاعرة ترك الاعتراض فالكفر مراد الله تعالى و ليس مرضيا عنده لانه يعترض عليه • و اما عند المعتزلة ليس مرادا له لانه تعالى لا يرضى لعباده الكفر كذا في شرح المواقف في خاتمة بحث القدرة اعلم انه يجب الرضاء و التسليم على القضاء محبوبا كان اثره او مكروها لان القضاء صفة الرب تعالى و يجب الرضاء و التسليم على صفته سواء كان القضاء قضاء الكفر والعصيان او قضاء التوحيد و الطاعة • فاما الرضاء بالمقضي الذي هو اثر القضاء فانما يجب الرضاء به اذا كان محبوبا كالتوحيد و الطاعة دون ما هو مكروه كالكفر و العصيان و مع هذا لا ينبغي وصف القضاء بالسوء الا ان يراد به المقضي و منه قوله عليه السلام اعوذ بك من سوء القضاء كذا في بحر المعاني في تفسير قوله تعالى الذين اذا اصابتهم مصيبة قالوا انا لله و انا اليه راجعون • و في شرح الطوالع الرضاء من العباد عند الاشاعرة ترك الاعتراض والرضاء من الله تعالى ارادة الثواب انتهى • وعند اهل السلوك الرضاء هو التلذذ بالبلوى كذا في مجمع السلوك • وفي اسرار الفاتحة رضا خروج است از رضاي نفس وبدرآمدن است در رضاي حق •

الرفو بالفتح و سكون الفاء هو تضمين المصراع فما دونه و يجيئ في فصل النون من باب الضاد •

والتجنيس المرفو قد سبق •

[**الراعي** هو المتحقق بمعرفة العلوم السياسية المتعلقة بالمدينة المتمكن على تدبير النظام الموجب لصلاح العالم كذا في الاصطلاحات الصوفية •]

فصل الياء * الرؤيا بالضم و سكون الهمزة بمعني خواب ديدن وآنچه درخواب بيند كما في المنتخب • ودر مجمع السلوك ميگويد فرق درميان خواب و واقعه بدو وجه است يكى از راه صورت دوم از راه معنى واقعه ازراه صورت آن باشد كه ميان خواب و بيداري يا صرف دربيداري بيند و از راه معنى واقعه آن باشد كه از حجاب خيال بيرون آمده باشد و غيبي صرف بود چنانچه روح در مقام تجرد كه مجرد ازاو صاف بشري است مدرك آن شود واين واقعهٔ روحاني مطلق باشد و گاه بود كه نظر روح مويد شود بنور الٰهي

و آن واقعهٔ رباني صرف بود که المؤمن ينظر بنور الله تعالی و خواب آن باشد که حواس بکلي از کار رفته باشد و خيال بر کار آمده باشد و در غلبات مغلوبي حواس چيزی درنظر خيال آيد و آن بر دو نوع است يکی اضغاث احلام و آن خوابيست که نفس بواسطهٔ خيال ادراك کند و وساوس شيطاني و هواجس نفساني که از القاي نفس و شيطان باشد و آن را خيال نقش بندي مناسب کند آن را تعبيری نباشد دوم خواب نيك است که آن را روياي صالحه گويند و آن جزويست از چهل و شش جزء از نبوت چنانکه پيغمبر عليه السلام فرموده و توجيه او اينست که مدت ايام نبوت آنحضرت عليه الصلوٰة والسلام بيست و سه سال بود ازآنجمله ابتداءً تا بشش ماه وحي بخواب می آمد پس خواب صالح بدين حساب يک جزء باشد از چهل و شش جزء نبوت و خواب صالح بر سه نوع است يکی بتاويل وتعبير حاجت ندارد مثل خواب ابراهيم عليه السلام که صريح بود اني اری فی المنام اني اذبحك دوم آنکه محتاج تاويل بود و بعضی همچنان شود که ديده شده چنانچه خواب يوسف عليه السلام که اني رأيت احد عشر کوکبا و الشمس و القمر رأيتهم لي ساجدين يازده ستاره و آفتاب و ماهتاب محتاج تاويل بود اما سجده بعينه ظاهر شد بتاويل حاجت نيامد فخرّوا له سُجّدا سيوم آنکه جمله محتاج تاويل بود چون خواب ملك مصر انّي اری سبع بقرات سمان الآية و بحقيقت روياي صالحه مطلقا نه آنست که او را تاويل راست باشد و اثر آن ظاهر گردد که اين مومن و کافر هر دو را باشد بلکه روياي صالحه آنست که مويد بنور الٰهي بود و اين جز مومن يا ولي يا نبي را نباشد و يك جزء است از اجزاء نبوت پس اگر نظر نفس باشد مويد بتاييد نور روح و بي تاييد نور الٰهي روياي صالحه نبود • وصاحب مرصاد العباد گويد که رويا بر دو نوع است رويای صالح و روياي صادق روياي صالح آنست که مومن يا ولي يا نبي بيند و راست بازخواند يا تاويلی راست دارد و همچنان که ديده است بعينه باز آيد اما از نمايش حق بود و روياي صادق آنست که بی تاويل راست باز خواند و يا تاويلی راست دارد و از نمايش روح بود و اين کافر و مومن هر دو را باشد • بدانکه وقائع چنانکه مومن سالک را باشد نيز بعضی فلاسفه و رُهّاب و براهمه را بسبب غايت رياضت و تصفيهٔ دل حاصل شود تا باشد که غلبات روحانيه ظاهر شود و انوار روحانيه برنظر ايشان مکشوف گردد و گاه باشد که از کارهای دنياوي آينده خبر دهند و از بعضی احوال خلق واقف کردند اما ايشان را بدان قربی و قبولی نباشد و سبب نجات ايشان نشود بلکه داعي برکفر و ضلال بود و باعث بر ابقاي ضلالت باشد و واسطهٔ استدراج شود اما سالک موحد را وقائع بسبب ظهور حق شود • بدانکه ديدن پيغامبر را صلی الله عليه وسلم وکذلک همه پيغامبران و آفتاب و ماهتاب و ستارگان روشن را در خواب حق است شيطان بدانها تمثل کردن نتواند وگفته اند وکذلك ابر که درو باران باشد ديدن آن درخواب حق است شيطان تمثل آن نتواند وکذلك شيخی که موصوف باشد بشريعت و طريقت و حقيقت • اما شيخی که چنين نبود شيطان بدان تمثل کردن تواند

اما در كيفيت ديدن مصطفى صلى الله عليه و آله و سلم اختلاف است قال عليه السلام من رآني في المنام فقدرآني ٭ قال القاضي الباقلاني معناه رويًا عايه السلام صحيحة ليست باضغاث احلام ولا من تشبيهات الشيطان فانه قديراه الرائي على خلاف صفته المعروفة كمن يراه ابيض اللحية و قديراه شخصان في زمان واحد احدهما في المشرق و الآخر في المغرب و يراه كل منهما في مكانه ٭ و قال آخرون بل الحديث على ظاهره وليس لمانع ان يمنعه فان الفعل لايستحيله حتى يضطر الى التاويل و اما قوله فانه قد يرى على خلاف صفته او في مكانين فانه تغير في صفاته لا في ذاته فتكون ذاته مرئية والرؤية امر يخلقها الله تعالى في الحي لا بشرط لا بمواجهة ولا تحديق الابصار ولا كون المرئي ظاهرا بل الشرط كونه موجودا فقط حتى جاز روئة اعمى الصين بقة اندلس و لم يقم دليل على فناء جسمه صلى الله عليه و آله وسلم بل جاء في الحديث ما يقتضي بقاءه ٭ وقال ابوحامد الغزالي ليس معناه انه رأى جسمي وبدني بل رأى مثالا صار ذلك المثال آلة يتادى بها المعنى الذي في نفسي اليه بل البدن في اليقظة ايضا ليس الا آلة النفس فالحق ان مايراه مثال حقيقة روحه المقدسة التي هي محل النبوة فما رآه من الشكل ليس روح النبي صلى الله عليه و آله وسلم ولا شخصه بل هو مثال له على التحقيق أقول فله ثلث توجيهات و خير الامور اوساطها قوله عليه السلام فان الشيطان لا يستطيع ان يتمثل بي اي لا يتمثل ولا يتصور بصورتي ٭ قال القاضي عياض قال بعضهم خص الله تعالى النبي صلى الله عليه وآله وسلم بان رؤية الناس اياه صحيحة وكلها صدق و منع الشيطان ان يتمثل في خلقه لئلا يكذب على لسانه في النوم كما خرق الله تعالى العادة للانبياء بالمعجزة وكما استحال ان يتصور الشيطان في صورته في اليقظة ٭ قال محي السنة رؤيا النبي صلى الله عليه و سلم في المنام حق لا يتمثل الشيطان به وكذلك جميع الانبياء و الملائكة عليهم السلام انتهى ٭ فان قلت اذا قلنا انه رآه حقيقة فمن رآه في المنام هل يطلق عليه الصحابي ام لا ٭ قلت لا اذ لايصدق عليه حد الصحابي و هو مسلم رأى النبي صلى الله عليه و سلم اذا المراد منه الرؤية المعهودة الجارية على العادة او الرؤية في حيوته في الدنيا لان النبي صلى الله عليه و سلم هو المخبر عن الله تعالى و هو ما كان مخبرا للناس عنه الا في الدنيا لا في القبر و لذا يقال مدة نبوته ثلث و عشرون سنة على انا لو التزمنا اطلاق لفظ الصحابي عليه لجاز و هذا احسن و اولى ٭ فان قلت الحديث المسموع عنه في المنام هل هو حجة يستدل بها ام لا ٭ قلت لا اذ يشترط في الاستدلال به ان يكون الراوي ضابطا عند السماع و النوم ليس حال الضبط كما في كرماني شرح صحيح بخاريه و قال عبد الله قوله من رآني في المنام اي رآني على نعتي التي انا عليه فلو رآه على غير نعته لم يكن رآه لانه قال رآني و هو انما يقع على نعته ٭ و في مفتاح الفتوح و سراج المصابيح ايضا قيل المعنى و الله اعلم انه اذا رأى النبي صلى الله عليه و آله وسلم في الصورة التي كان عليها

فقد رأى الحق اي رأى رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم حقيقة و ليس المراد انه اذا رأى شخص يوهم انه رسول الله صلى الله عليه وسلم فان الشيطان لا يتمثل بي اي في صورتي * و قيل برهر صفتي كه بيند صحيح باشد * و ذكر في المطالب و اختلف في روئته صلى الله عليه وسلم في خلاف صورته * قيل لا يكون روٗية له و الصحيح انه حقيقة سواء رآه على صفته المعروفة او لم يكن و روٗيته عليه السلام حال كون الرائي جنبا صحيحة اعلم ان روٗية الله تعالى في المنام امر محقق و تحقيقه انه تعالى مع كونه مقدس منزها عن الشكل و الصورة ينتهي تعريفاته تعالى الى العبد بواسطة مثال مخصوص من نور و غيره من الصور الجميلة يكون مثالا للنور الحقيقي المعنوي لا صورة فيه و لا لون هكذا في العثور على دار السرور اعلم ان السالك قد يكون في عالم النفس و الهوى فيرى في المنام او الحال انه الرب فيكون الروٗيا صحيحا محتاجا الى التعبير و تعبيره ان ذلك الشخص بَعْدُ عبد نفسه يحبه و يعمل له ما يحب فيكون بعد ممن اتخذ آلهة هواه فيرى في الواقعة انه الرب المعبود له فيجب عليه ان يجتنب من طاعة النفس و الهوى و القيام بما يشتهي و يهوى و يكسرها بالمجاهدة و الرياضة و لا يظن ان ما رآه هو عينه تعالى اذ ليس له تعالى حلول فهذه الروٗية مثل ما يرى سائر العوام في منامهم حيث يرى انه آدم او نوح او موسى او عيسى او جبرئيل او ميكائيل من ملائكة الله تعالى و انه طيرة او سبع او ما اشبه ذلك و يكون لذلك الروٗيا تعبير صحيح و ان لم يكن كما رأى يعني عامة مردمان اگر در خواب پيغامبر صلى الله عليه وآله وسلم را يا فرشته يا پرنده يا دد را بينند نه آنست كه عين ايشان را مى بينند بلكه اين ديدن را تعبير صحيح بود كذلك حال سالك مذكور كه پروردگار را در خواب بيند انتهى ما ذكر في مجمع السلوك في مواضع و يجيء هذا ايضا في لفظ الوٗصال في فصل اللام من باب الواو * اعلم انه قال في شرح المواقف في المقصد العاشر من مرصد القدرة و اما الروٗيا فخيال باطل عند جمهور المتكلمين قيل هذا بناء على الاغلب والاكثر اذ الغالب منه اضغاث الاحلام او المراد ان روٗيا من لا يعتاد الصدق في الحديث اصدقكم رويا اصدقكم حديثا او لمن كثر معاصيه لان من كان كذلك اظلم قلبه * اما عند المعتزلة فلفقد شرائط الادراك حال النوم من المقابلة و غيرها و اما عند الاصحاب فلان النوم ضد للادراك فلا يجامعه فلا يكون الروٗيا ادراكا حقيقة بل من قبيل الخيال الباطل * و قال الاستاذ ابو اسحاق انه اي المنام ادراك حق بلا شبهة انتهى و هذا هو المذهب المنصور الموافق للقرآن و الحديث و يوٗيده ما وقع في العيني شرح صحيح البخاري في شرح قوله اول مابدء به رسول الله صلى الله عليه و سلم من الوحي الروٗيا الصالحة الحديث * ان قيل ما حقيقة الروٗيا الصالحة اجيب بان الله تعالى يخلق في قلب النائم او في حواسه الاشياء كما يخلقها في اليقظان و هو سبحانه يفعل ما يشاء و لا يمنعه نوم و لا غيره عنه فربما يقع ذلك في اليقظة كما رآه في المنام و ربما جعل ما رآه علما على امور آخر يخلقها في ثاني الحال او كان قد خلقها فتقع

تلك كما جعل الله تعالى انتهى • ثم قال في شرح المواقف و قال الحكماء المدرك في النوم يوجد و يرتسم في الحس المشترك و ذلك الارتسام على وجهين الاول ان يرد ذلك المدرك على الحس المشترك من النفس الناطقة التي تأخذه من العقل الفعّال فان جميع صور الكائنات مرتسم فيه ثم ان ذلك الامر الكلي المنتقش في النفس يلبسه و يكسوه الخيال صورا جزئية اما قريبة من ذلك الامر الكلي اوبعيدة منه فيحتاج الى التعبير و هو ان يرجع المعبر رجوعا قهقريا مجردا له اي للمدرك في النوم عن تلك الصور التي صوّرها الخيال حتى يحصل المعبر بهذا التجريد اما بمرتبة او بمراتب على حسب تصرف المتخيلة في التصوير و الكسوة ما اخذته النفس من العقل الفعال فيكون هو الواقع • و قد لا يتصرف فيه الخيال فيؤديه كما هو بعينه اي لا يكون هناك تفاوت الا بالكلية و الجزئية فيقع من غيرحاجة الى التعبير و الثاني ان يرد على الحس المشترك لا من النفس بل اما من الخيال مما ارتسم فيه في اليقظة ولذلك من دام فكره في شيئ يراه في منامه • و قد تركب المتخيلة صورة واحدة من الصور الخيالية المتعددة وتنقشها في الحس المشترك فتصير مشاهدة مع ان تلك الصورة لم تكن مرتسمة في الخيال من الامور الخارجة وقد تفصل ايضا بعض الصور المتأدية اليه من الخارج و ترسمها هناك ولذلك قلما يخلو النوم عن المنام من هذا القبيل و اما مما يوجبه مرض كثوران خلط او بخار و لذلك الدموي يرى في المنام الحمر و الصفراوي النيران و الاشعة و السوداوي يرى الجبال و الادخنة و البلغمي المياه و الالوان البيض و بالجملة فالمتخيلة تحاكي كل خلط او بخار بما يناسبه وهذا المدرك بقسميه من قبيل اضغاث احلام لا يقع هو و لا تعبيره بل لا تعبير له انتهى • [شيخ عبد الحق دهلوي در شرح مشكوة فرموده بدانكه در تحقيق رويا اختلاف است درميان عقلاء بجهت اشكالى كه وارد مى شود دربنجا و آن اين است كه نوم ضد ادراك است پس آنچه ديده مى شود چيست اكثر متكلمين از اشاعره و معتزله ميگويند كه آن خيالى است باطل نه حقيقت ادراك اما نزد معتزله ازجهت آنكه ديدن را شرائط است مثل مقابله و خروج شعاع از باصره و توسط هواي شفاف و امثال آنها واين جمله مفقود است در منام پس نباشد مگر خيالات فاسده و اوهام باطله • و اما نزد اشاعره از جهت آنكه نوم ضد ادراك است و جاري نشده عادت الهي تعالى بخلق ادراك در نائم پس آنچه دريافته مى‌شود حقيقت ادراك نباشد بلكه خيالى بود باطل اما مراد ايشان ببطلان آن همين است كه حقيقت ادارك نيست نه عدم صحت اعتبار آن بتعبير يا بى‌تعبير زيراچه بر صحت رؤياى صالحه و حقيقت و حقيت آن اجماع است مراهل حق را پس اشاعره ميگويند كه در رويا حقيقت ادراك نيست وليكن باوجود آن ثبوتي دارد و مر آنرا تعبيرى هست و طيبي گفته كه حقيقت رويا پيدا كردن حق تعالى است در دل نائم علوم و ادراك را چنانچه در دل يقظان و وى سبحانه تعالى قادر است برآن نه يقظه موجب آن و نه نوم مانع ازان چنانچه مذهب اهل سنت

و جماعت در باب حواس خمسهٔ ظاهریه است که عادت او تعالی جاری است که وقت استعمال حواس ادراک را پیدا می کند نه آنکه حواس موجب است در ادراک بلکه بمحض خلق اوتعالی است نه بتاثیر حواس و خلق این ادراکات در نائم علامت نهاده است بر امور دیگر که عارض می شود در ثانی الحال که تعبیر آن می باشد چنانکه ابر دلیل است بر وجود باران و بر این قول رؤیا حقیقت ادراک است و میان نوم و یقظه درباب تحقق ادراک باطني فرق نیست آری درباب ادراک حواس ظاهري البته فرق است زیراکه در حالت نوم حواس ظاهریه باطل ومعطل می باشد اما حواس ظاهریه را در ادراکاتیکه در حالت نوم حاصل می شود اصلا دخل نیست چنانچه در حالت یقظه درادراکاتیکه از کیفیات باطنیه حاصل میشود اصلا دخل نیست مانند ادراک جوع و عطش و حرارت باطني و برودت باطني و حاجت بول وبراز وامثال آنها وتحقیق حکماء که در باب رؤیا است موقوف است بر تحقق حواس باطنه و ثبوت آنها مبني است بر قواعد ایشان و حسب اصول اسلامیه نا تمام است چنانچه تفصیل آنها در کتب کلامیه است مجملا دریجا بیان نموده میشود که در آدمي قوتي است که آنرا متصرفه میگویند* و ازشان اوست ترکیب صور و معاني پس اگر درصور تصرف و ترکیب کند باین طور که بعضی را با بعضی دیگرضم کند مانند انساني صاحب دو سر یا چهار دست و مانند آنها و یا بعضی را از بعضی فصل کند چون انسانی بی سر و یا بی دست و امثال آنها آنرا متخیله می خوانند * واگر در معاني تصرف و ترکیب کند چنانچه در صور تصرف میکند مفکره می نامند و این قوت در حالت یقظه و نوم همیشه درکار خود مشغول است خصوصا درحالت نوم زیاده تر اشتغال میدارد • و نفس ناطقهٔ انساني را بعالم ملکوت اتصالی معنوي روحاني است و صورجمیع کائنات از ازل تا ابد در جواهر مجردهٔ آن عالم مرتسم و ثابت است وچون نفس را درحالت نوم از تدبیر بدن و از مشغله بعالم جسماني و از اشتغال بادراک محسوسات فراغی حاصل می شود پس بجهت اتصالی که بآن جواهرمجردهٔ عالیه می دارد بعضی صور که درانها مرتسم است در نفس ناطقه نیز انطباع می پذیرد چنانچه در آئینه صورت مقابله منعکس می شود و از نفس ناطقه درحس مشترک می افتد و قوت متصرفه از حس مشترک گرفته تفصیل و ترکیب می دهد پس گاهی آن صور را لباسی و کسوتی دیگرمی پوشاند و بعلاقهٔ تماثل وتشابه از نظیری به نظیری دیگر انتقال می کند چنانچه صورت مروارید را مثلا لباس دانهای انار دهد و گاهی بعلاقهٔ تضاد و مباینت از ضدی به ضد دیگر رجوع کند چنانکه خنده را کسوت گریه بخشد و بالعکس و دربن قسم احتیاج بتعبیر افتد و گاهی بجنسه بی تعییر و تلبیس بیرون آرد و این نوع را احتیاج بتعبیرنبود پس آنچه دیده است بعینه بوقوع آید وگاهی قوت متخیله این* همه صور را از صور مخزونهٔ خیالي گیرد که در حالت یقظه دروي محفوظ شده اند و لهذا در اکثر احوال در خواب همان بینند که دربیداري

اكثر در فكر و خيال آن باشد و گاهى بجهت امراض نيز صور مناسب حال او ديده شود چنانچه دموي مزاج رنگهاى سرخ بيند و صفراوي آتشها و اخگرها بيند و درحالت غلبهٔ رياح پريدن خود را بيند و سوداوي مزاج كوهها و دودها بيند و بلغمي آبها و بارانها و رنگهاى سفيد بيند و ديدن اين هر دو قسم در خواب اعتبار ندارد و تعبيرى نشايد و اين را اضغاث احلام خوانند ● و طائفهٔ صوفيه كه قائل اند بعالم مثال درين مقام تحقيقي ديگر دارند وآن مذكور است در كتب ايشان ● و اكثر اطلاق رويا بر خواب نيک آيد و خواب بدرا حلم گويند بضم حا و اين تخصيص شرعي است و در لغت بمعني مطلق خواب است ● قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الرؤيا الصالحة جزء من ستة و اربعين جزء من النبوة متفق عليه درين حديث بچند وجوه اشكال وارد مى شود يكى آنكه جزء نبوت يا نبوت باشد پس بايد كه غير نبي را نباشد و حال آنكه روياي صالحه غير نبي را نيز مى باشد ديگر آنكه نبوت نسبتي وصفتي است پس بودن روياي صالحه جزء آن چه معني دارد ديگر آنكه روياي صالحه مثل معجزات و كشف و ديگر صفات و حالات انبيا را است كه از نتائج و آثار نبوت است نه اجزاي آن پس وجه جزئيت وي از نبوت چيست ديگر آنكه دور نبوت گذشت و روياي صالحه باقي است پس جزئيت وي از نبوت چگونه درست بود زيراچه وجود جزء بدون كل محال است چنانچه وجود كل بدون جزء ● ديگر آنكه وجه تجزيهٔ نبوت به چهل و شش جزء و اعتبار كردن رويا يک جزء ازان چيست ● جواب از اشكال اول آنكه مراد آن است كه جزء است از نبوت درحق انبيا چه ايشان را وحي در منام مي باشد و اين جواب منتقض است بآنكه در حديث ديگر آمده است كه رؤيا المؤمن جزء من ستة و اربعين جزء الحديث وجواب از اشكال دوم وسيم و چهارم آنكه رويا جزوي است از اجزاي علوم نبوت بلكه اجزاي طرق علوم نبوت و علوم نبوت باقي است چنانكه در حديث آمده است ذهبت النبوة و بقيت المبشرات و هي الرويا الصالحة ● و بعضى گفته اند كه مراد آن است كه روياي صالحه اثرى است از آثار نبوت كه بمحض از فيضان الهي و الهام رباني است و اين اثر باقي است از آثار نبوت وجزء بي كل مى باشد اما در آن حالت وصف جزئيت نمى باشد مگر باعتبار ماكان ● وبعضى گفته اند كه نبوت اينجا بمعني انباء است يعني روياي صالحه اخبار صدق است كه كذب در وي نيست و در بعضي حديث تصريح باين معني آمده است ● و بعضى گفته اند كه مراد بجزئيت متعارف اهل معقول نيست بلكه مراد آنست كه روياي صالحه صفتى از صفات نبوت است و فضيلتى است از فضائل نبوت وبعضى از صفات انبيا درغير انبيا نيز يافته مى شود چنانچه درحديث ديگر آمده است كه راه روشن و نيكو و حلم و ميانه روي از نبوت است ● حاصل آنكه اصل جميع صفات كمال نبوت است و ماخوذ ازآنجا است و تخصيص رويا بجهت مزيد اختصاص است در باب كشف و صفائي قلب و شك نيست كه جميع كرامات و تمامي مكاشفات

سايهٔ نبوت است و پرتوی است ازان • اما وجه تخصيص بعدد ستة و اربعين آن است كه زمان نبوت بيست و سه سال است و ابتداي وحي برؤياي صالحه بود و آن درمدت شش ماه بوده ونسبت شش ماه با بيست و سه سال نسبت يكى بچهل و شش است و توربشتي گفته كه حصر مدت وحي دربيست و سه سال مسلم است چه وارد است در روايات معتد بها اما بودن زمان رويا درين مدت شش ماه چيزى است كه قائل آن در نفس خود اندازه كرده بي مساعدت نص و روايت انتهى • حاصل آنكه براي تعيين مدت مذكورة اصلى نيست و سندي صحيح نه آرى مذهب اكثر محدثان آن است كه آنحضرت صلى الله عليه و سلم درمدت شش ماه بمرتبهٔ نبوت مخصوص بود و مكلف بود بتهذيب نفس خود خاصةً پس ازآن مامور گشت بدعوت و ابلاغ كه نزد ايشان عبارت از رسالت است و بمذهب ايشان لازم نيست كه نبي داعي و مبلغ باشد بلكه اگر وحي كرده شود بسوي وي خاصةً براي تهذيب نفس وي كافي است در باب تحقق درجهٔ نبوت پس اگر ثابت شود كه وحي درين مدت در منام بود ثابت شود مقصود قائل اما اين محل كلام برحسب مذهب ايشان باشد پس احتياط در باب تخصيص عدد مذكور تفويض است بعلم نبوت چه امثال اين علوم از خواص انبيا ست وبقياس عقل بكنه آن نتوان رسيد • وهمچنين است حكم اعداد در جميع مواضع مثل اعداد ركعات و تسبيحات و اعداد نصاب زكوة و مقادير زكوة و اعداد افعال حج مانند اعداد طواف رمي جمار و سعي و امثال آنها • و در مواهب لدنيه ميگويد كه بعض علماء مراتب وحي و طريقهاي آن را چهل و شش نوع ذكر كرده اند و روياى صادقه يكي از آنها است • قال النبي صلى الله عليه وآله و سلم من رآني في المنام فقد رآني فان الشيطان لايتمثل في صورتي متفق عليه • بعضى از ارباب تحقيق گفته اند كه شيطان بمثال حق تعالى ميتوان نمود و دروغ ميتوان گفت و رائي را در وسواس ميتوان انگند كه اين تمثال حق تعالى است اما بصورت آنحضرت صلى الله عليه و سلم هرگز نتواند بر آمد و بر وي دروغ نتوان بست چه آنحضرت مظهر هدايت است و شيطان مظهر ضلالت و ميان هدايت و ضلالت ضد است و حضرت او تعالى مطلق است جامع صفت اضلال و هدايت و جميع صفات متضاده و نيز دعوي الوهيت از مخلوقات صريح البطلان است و محل اشتباه نيست بخلاف دعوي نبوت و لهذا اگر يكي دعوي الوهيت كند صدور خوارق عادت از وي متصور است چنانچه از فرعون و امثال او شده بود و نيز از مسيح دجال خواهد شد و اگر بدروغ دعوي نبوت كند معجزه ظاهر نگردد و اگر گاهي خرق عادت ظاهر شود پس بر عكس دعوي او و برخلاف طلب معتقدان او واقع خواهد شد و لهذا هر خارق عادت كه بر دست كاذب مدعي نبوت ظاهر گردد آنرا اهانت ميگويند چنانكه از مسيلمهٔ كذاب ظاهر شده بود كه هرگاه معتقدان او گفتند كه محمد برچشم رمد رسيده تف انداخت پس چشم او شفا يافت تو نيز همچنان كن او نيز همچنان كرد پس چشم آنكس كور شد ديگربار

اورا گفتند که محمد درچاهیکه آبش در پائین بود تف انداخت پس آب آن چاه بجوش آمد تا آنکه برابرسر او رسید تونیز همچنان کن آخراو نیز همچنان کرد پس آب آن چاه فرو رفت تا آنکه خشك شد * بدانکه احادیث بسیار دلالت میکند برآنکه هرکه آنحضرت را صلی الله علیه و سلم درخواب دید درحقیقت آنحضرت را دید وکذب وبطلان را دران راه نیست و شیطان که تمثل و تلبس بصور مختلفه نموده بر آمدن چه در خواب و چه دربیداري کار اوست نمی تواند شد که بصورت آنحضرت بر آید و خود را در صورتش نماید و دروغ بندد و آنرا درخیال بیننده در آرد و جمهور علماء این را از خصائص آنحضرت شمرده اند * اکنون جماعتی برآن رفته اند که محمل این احادیث آنست که کسی آنحضرت را صلی الله علیه و سلم بصورت و حلیهٔ مخصوص که آنحضرت داشت دیده باشد و بس * وبعضی توسعه کرده وگفته که بشکلی وصورتی بیند که دروقتی درمدت عمر شریف بران بوده خواه درجواني یاکهولت و یا آخر عمر * وبعضی تضییق کرده و گفته که لابد است که بصورتی بیند که در آخر عمر بدان صورت از عالم رفته * و جماعتی گفته اند که دیدن آنحضرت بحلیهٔ مخصوص وصفات معلومهٔ دیدن آنحضرت بحقیقت و ادراك ذات کریمهٔ اوست و دیدن بر غیر آن صفات ادراک مثال است و هردو رویاي حق است و از اضغاث احلام نه و تمثیل شیطان را در ان مجال نیست لیکن اول حق است و حقیقت و ثاني حق است و تمثیل اول را احتیاج به تعبیر نیست از جهت عدم تلبیس و ثاني محتاج است به تعبیر پس معني حدیث مرقوم آنست که بهر صورت که دیده شوم حق است نه باطل و از شیطان نه * و امام محیي السنة نووي گفته که این قول نیز ضعیف است وصحیح آنست که آنحضرت را بحقیقت دیده خواه برصفت معروفهٔ وي دیده باشد یا جز آن و اختلاف درصفات موجب اختلاف ذات نبود پس مرئیي درهرلباس وبهرصفت ذات او است * وامام غزالي را درین مقام تحقیقي دیگر است مبني برآنکه حقیقت انسان عبارت از روح است مجرد و بدن آلت است که میرساند دیدن او بادراک آن حقیقت و مراد آنحضرت ازان که فرمود مرا دید نه آنست که جسم مرا دید بلکه مثالی دید که آن مثال آلتي است که میرسد آن معني که درنفس من است بوي بواسطهٔ آن آلت وبدن جسماني دریقظه نیز از آلت نفس بیش نیست و آلت گاهی حقیقي است وگاهی خیالي پس آنچه دیده است از شکل و صورت مثال روح مقدسه او است که محل نبوت است نه جسم وي و شخص وي * ومثل این است دیدن ذات او تعالی درمنام که منزه است از شکل و صورت و لیکن منتهي میشود تعریفات الٰهي بربندگان خود بواسطهٔ مثال محسوس نوراني یا جز آن از صور جمیله و این مثال آلت میگردد در تعریف همچنین دیدن پیغمبر که ذات پاك او روح مجرد است از شکل و صورت و لون لیکن چنانکه او را درحالت حیات بدني بود که روح مقدس او بدان متعلق بود و آلت ادراك روح و رویت آن

مي شد همچنين در حالت حيات ظاهري آنحضرت بعد از پوشيده شدن بدن مخصوص در روضهٔ مقدسه ابدان مختلفه بر حسب مصلحت وقت و بر طبق مناسب حال رائي آلات و وسائط ادراك روح آنحضرت مي شوند پس مرئي نه روح مجرد او است ونه آن جسم و بدن مخصوص چه حضور يك شخص متمكن در مكان مخصوص در يک زمان بصفات متغايرة و صورتهاي مختلفه در مكانهاي متعدده صورت نه بندد الا بطريق تمثل مثل صورت يک شخص در آئينهاي متعدده متمثل مي گردد پس مرئي در منامات مثالات روح مقدس او است كه حق است و بطلان را در آن مدخل نيست * اما اختلاف امثله بجهت اختلاف احوال مراياي قلوب رائيان است چنانكه تفاوت احوال صورت بر حسب تفاوت حالات آئينها ظاهر ميگردد پس هركه او را در صورت حسن ديد از حسن دين او است و هركه برخلاف آن مشاهده كرد از نقصان دين او است وهمچنين يكي پير ديده و ديگري جوان و كسي كودك و يكي راضي ديده و ديگري غضبان و يكي باكي و يكي ضاحک همه مبني بر اختلاف احوال رائيان است پس ديدن آنحضرت معيار معرفت الاحوال باطن بينندہ است * و در اينجا ضابطهٔ مفيده است مر سالكان را كه بدان احوال باطن خود را بدانند كه تا كجاست و در چه مقام اند و علاج آن بكنند و در حقيقت آنحضرت صلى الله عليه و سلم آئينهٔ مصيقل است كه همه صورت حال خودها را درآنجا مي توان ديد و بهمين قياس بعضي از ارباب تحقيق گفته اند كه كلامي كه ازان حضرت در منام بشنوند آنرا بر سنت قولي و فعلي عرض بايد كرد اگر موافق است حق است و اگر مخالفتي دارد پس از ممر خللي است كه درسامعهٔ اوست * اما ديدن آنحضرت در بيداري بعد از رفتن ازين عالم بعضي از محدثين گفته اند كه نقل اين از هيچ يكي از صحابه و تابعين نرسيده آري از بعضي صالحين حكايات درين باب آمده و بصحت رسيده و حكايات و روايات از مشايخ بسيار است نزديک بحد تواتر رسيده انكار اين در حقيقت انكار كرامات اولياء است و امام غزالي در كتاب المنقذ من الضلال گفته كه ارباب قلوب مشاهده ميكنند در يقظه ملائكه را و ارواح انبيا را و مي شنوند از ايشان كلمات را و اقتباس ميكنند فوائد را و گفته اند كه بحقيقت آن نيز تمثال است اگرچه در يقظه است انتهى من ترجمة المشكوة المسمى باشعة اللمعات *]

[مرآة الكون هو الوجود المضاف الوحداني لان الاكوان و اوصافها و احكامها لم تظهر الا فيه و هو يختفي بظهورها كما يختفي وجه المرآة بظهور الصور فيه * مرآة الوجود هي التعينات المنسوبة الى الشئون الباطنة التي صورها الاكوان فان الشئون باطنة و الوجود المتعين بتعيناتها ظاهر فمن هذا الوجه كانت الشئون مرايا للوجود الواحد المتعين بصورها * مرآة الحضرتين اعلى حضرة الوجوب و الامكان هو الانسان الكامل و كذا مرآة الحضرة الالٰهية لانه مظهر الذات مع جميع الاسماء كذا في كمال الدين *]

الرياء بالكسر و المد هو فعل لا تدخل فيه النية الخالصة ولا يحوط به الخلاص كذا في خلاصة السلوك *

و در كشف اللغات ميگويد ريا در اعمال و عبادت ظاهر و باطن نظر برخلق داشتن و از حق محجوب كشتن را گويند و اين در اصطلاح سالكان است •

[**الرياء** ترك الاخلاص في العمل بملاحظة غير الله فيه وحدّه فعل الخير لارادة الغير و الفرق بين الرياء و السمعة ان الرياء يكون في الفعل و السمعة تكون في القول هكذا في حاشية الاشباه •]

الآراء المحمودة هي المشهورات المطلقة و تجيئ في فصل الراء من باب الشين المعجمة •

ذوالرويتين هو مضمون اللغتين و يجيئ في فصل النون من باب الضاد المعجمة •

الرداء بالكسر و فتح الدال المهملة و بالمد چادر و نيز نام جامهٔ كه برسر و قد گيرند • و در اصطلاح صوفيه عبارتست از ظهور صفات حق بر عبد كه آن اظهار صفات حق است بحق از بندهٔ كذا في لطائف اللغات •

مراعاة النظير هي التناسب و هو مع بيان رعاية التناسب تجيئ في فصل الباء الموحدة من باب النون •

الارتقاء بالقاف در لغت بر آمدن است و در اصطلاح بلغاء آنست كه صفتي آغاز كند و بمراتب بالا برد مثاله • بيت • در سراب افتد اگر يكقطرهٔ خوي از لبت • چشمه را آب حياتش زايد و خيزد نبات • اول صفت لب معشوق ميكند و بترقي آن صفت را بالا برد كه اگر قطرهٔ از لب تو بر زمين سراب افتد ازو چشمهٔ بيرون آيد و ليكن چشمهٔ آبحيات و ازآن آب نبات خيزد لفظ نبات دو معنى دارد يكى سبزه دوم نبات از شكر پس درين بيت درين صفت بسه درجه ارتقا نموده كذا في جامع الصنائع •

الرواية بالكسر و الواو لغةً النقل و في عرف الفقهاء ما ينقل من المسئلة الفرعية من الفقيه سواء كان من السلف او الخلف و قد يخص بالسلف اذا قوبل بالخلف كذا في جامع الرموز • و في مجمع السلوك الرواية علم يطلق على فعل النبي عليه السلام و قوله و الخبر يطلق على قوله عليه السلام لا على فعله و الآثار افعال الصحابة و في علم القراءة تستعمل بمعنى يجيئ بيانه في لفظ القراءة في فصل الالف من باب القاف • و المحدثون قسموا الرواية الى اقسام فقالوا ان تشارك الراوي و من روى عنه في السن و اللقي فهو رواية الاقران و ان روى كل منهما عن الآخر فهو المدبج و ان روى الراوي عمن دونه في السن او في اللقي او في المقدار اي القدر كقلة علمه او حفظه فهو رواية الاكابر عن الاصاغر و منه رواية الآباء عن الابناء و ان اشترك اثنان عن شيخ و تقدم موت احدهما على الآخر فهو السابق و اللاحق كذا في شرح النخبة و شرحه • و الراوي عند المحدثين ناقل الحديث بالاسناد كما مر في المقدمة •

الروي بالفتح وتشديد الياء عند اهل العربية هو الحرف الذي تبنى عليه القصيدة و تنسب اليه فيقال قافية لامية او ميمية كاللام في ان تفعلا و الميم في ان تسلما • وبعبارة أخرى هو الحرف الاخير من القافية الذي تبنى عليه القصيدة وتنسب اليه بان يقال قصيدة لامية اوميمية • وقيل الاولى ان يفسر الروي

بالحرف الاخير من القافية او الفاصلة • ويقال هو الحرف الذي تبنى عليه اواخر الابيات او الفِقَر ويجب تكرار الروي في كل منها • وقد يطلق الروي على القافية • وجميع الحروف يقع رويا الا حرف المد و اللين للاطلاق كالالف في ان يفعلا و الواو في مصروسو و الياء في تحويلي و كذلك اللواتي بعد هاء الضمير نحو بها و بهي و لهو و كذا اللواتي للتثنية و الجمع وضمير المونث نحو اضربا و اضربوا و اضربي فان انفتح ما قبل بعض هذه الحروف و هو الواو و الياء كان رويا نحو اخشَو و اخشَي • ومن ذلك التنوين و نون التاكيد كزيدن و اضربن و الالف المبدلة من التنوين نحو رأيت زيدا و الهمزة المبدلة من الالف في الوقف نحو رأيت رجلأ و هو يضربهأ وكذلك هاء الضمير و هاء التانيث اذا تحرك ماقبلها نحو غلامهو و حمزه فان سكن ماقبلها كانت رويا نحو عصاها فهذه ستة احرف حروف المد و اللين و النون و الالف المبدلة و الهمزة المبدلة و الهاء على ما فصلت و ما عداها فهو روي هكذا يستفاد من بعض الرسائل و ما ذكر المحقق التفتازاني في المطول وحواشي العضدي • و الروي عند شعراء العجم هو ما ذكره صاحب منتخب تكميل الصناعة قال روي عبارتست از آخرين حروف اصلي از قافيه يعني از لفظي كه آن را در عرف قافيه گويند يا آنچه بمنزلهٔ آن حرف باشد في الواقع يا آنچه شاعر بتكلف بمنزلهٔ آن سازد مثال قسم اول حرف دال فريادم و آزادم و مراد بآنچه بمنزله آن حرف باشد في الواقع حرفيست زائد ظاهر التلفظ كه مشهور التركيب نباشد و بكثرت استعمال او با كلمه از نفس كلمه نمايد مثل الف دانا و بينا و راي مزدور و رنجور و اگر مثل اين حرف را روي سازند در چند بيت و اين بيتها را نزديك يكديگر آرند عيب نيست اما اولى آنست كه زياده از يكبار روي نسازند و اگر سازند نزديك يكديگر نيارند و مراد با آنچه شاعر بتكلف بمنزلهٔ آن سازد حرفيست از وسط كلمه كه شاعر آنرا بتكلف حرف آخرين سازد چنانچه را در قافيهٔ مصراع دوم اين بيت • بيت • دلم شد غرق آب از ياد لعلت ديده شد ترهم • جراحتهاى هجران را بوصل خويش كن مرهم • و يا حرفي زائد مشهور التركيب كه شاعر آنرا بتكلف از نفس كلمه گرداند و حرف آخرين اصلي سازد چون ميم در قافيهٔ مصراع دوم اين بيت • بيت • با رقيبان بينمت پيوسته و ميرم زغم • ميروم زين شهرتاكي چشمها برهم نهم • و مثل اين قافيهٔ دوم را زياده از يكبار و بى ضرورت نيارند واگر آرند نزديك يكديگر نيارند • و تكرار روي در توافي واجب دانند • بدانكه بعضى روي را دو قسم كرده اند روي مفرد چنانكه گذشت و روي مضاف چنانكه در لفظ ردف مذكور شد در فصل فا • و نيز روي بر دو نوع است مقيد و آن آنست كه روي ساكن باشد و حرف وصل بدو نه پيوندد چون لفظ كار و بار و مطلق و آن آنست كه حرف وصل بدو پيوندد چون كارم وبارم وهريك از روي مقيد ومطلق اگر جمع نشده باشد بآن حرفي ديگر از حروف قافيه آن را بمجرد وصف كنند و اگر جمع شده باشد بآن حرف او را نسبت كنند مثلا روي مقيد را در كلمه تن مقيد مجرد گويند ودر كلمهٔ جان مقيد بردف مفرد گويند ودر كلمهٔ گداخت مقيد بردف مركب وعلى هذا القياس •

* باب الزاء المعجمة *

فصل الجيم * [الانزعاج تحرك القلب الى الله تعالى بتاثير الوعظ و السماع فيه كذا فى الاصطلاحات الصوفية *]

الزوج بالفتح و سكون الواو خلاف الفرد قال المحاسبون العدد الصحيح ان كان له نصف صحيح اى غير منكسر فزوج كالعشرة و الا ففرد كالثلثة * و الزوج ان كان يقبل التنصيف الى الواحد يسمى زوج الزوج كالثمانية فان تنصيفاتها تبلغ الى الواحد اذ نصفها اربعة و نصف الاربعة اثنان و نصف الاثنين واحد و ان كان لايقبل التنصيف الى الواحد يسمى زوج الفرد سواء قبله مرة كالستة او اكثر منها كاثني عشر كذا في شرح خلاصة الحساب * وقال السيد الشريف في حاشية شرح المطالع الزوج ان انتهى فى القسمة الى الواحد فهو زوج الزوج كالاربعة و الاثنين و ان لم ينته فلا يخلو من ان ينقسم اكثر من مرة واحدة فهو زوج الزوج و زوج الفرد كالاثني عشر او لا ينقسم الامرة واحدة فهو زوج الفرد كالستة * و اهل رمل يک نقطهٔ شكل رمل را فرد نامند و دو نقطه را زوج بدينصورت مثلا ⁘ كه اين را لحيان گويند اما بجهت سهولت اين دو نقطه را متصل نويسند پس صورت لحيان اينطور نويسند ☰ و برين قياس در باقي اشكال هكذا في بعض رسائل الرمل * و جمع فرد افراد است و جمع زوج ازواج است و ميگويند كه از جمع دو فرد و يا دو زوج زوج حاصل مى شود و از جمع فرد و زوج فرد حاصل آيد *

المزدوج نزد شعراء مثنوي را گويند چنانكه گذشت در فصل يا از باب ثاي مثلثه * [وفى الجرجاني المزدوج و هو ان يكون المتكلم بعد رعايته للاسجاع يجمع في اثناء القرائن بين لفظين متشابهين الوزن و الروي كقوله تعالى و جئتك من سبأ بنبأ يقين وقوله صلى الله عليه و سلم المؤمنون هيّنون ليّنون انتهى *]

السزاوجة عند اهل البديع هي ان يزاوج بين معنيين فى الشرط و الجزاء وليس معناه ان يجمع بين معنيين فى الشرط و معنيين فى الجزاء اذ لايعرف احد يقول بالمزاوجة في مثل قولنا اذا جاءني زيد فسلّم علي اجلسته فانعمت عليه بل معناه ان يُجعل معنيان واقعان فى الشرط والجزاء مزدوجين في ان يرتّب على كل منهما معنى على الآخر كقول البحتري * شعر * اذا ما نهى الناهي فلجّ بي الهوى * اصاخت الى الواشي فلجّ بها الهجر * يعني اذا منع لي مانع عن حب المعشوقة فلج بي اي لزمني هواها استمعت المحبوبة الى النمام الذي يشي حديثه و يزينه فصدّقته فيما افترى عليّ فلزم لها الهجر * فقد زاوج بين نهي الناهي و اصاختها الى الواشي الواقعين فى الجزاء و الشرط في ان رتب عليهما لجاج شيئ كذا فى المطول * و قال فى الاتقان المزاوجة ان يزاوج بين معنيين فى الشرط و الجزاء وما جرى مجراهما ومنه فى القرآن آتيناه آياتنا فانسلخ منها فاتبعه الشيطان فكان من الغاوين انتهى * والمزاوجة من المحسنات المعنوية *

الزيج بالكسر و سكون الياء نزد منجمان اسم كتابيست كه درآن ثبت كنند احوال حركات كواكب و مانند آن كه از رصد معلوم شود و آن معرب زيگ است بكاف فارسي و آن ريسماني است كه نقش بندان نقش جامها برآن بندند و آن قانونيست جامه باف را در معرفت بافتن جامهاي منقش چنانكه زيج قانونيست منجم را در شناختن نقوش و اوضاع فلكي و خطوط • و جداول او درطول و عرض شبيه است بآن ريسمانهاي زيگ درطول و عرض كه درهم كشيده اند زيراكه كيفيات نقوش ثياب ازان ريسمانها پيدا شود چنانكه كميات حركات كواكب از جداول زيج ظاهر گردد وآنكه بجيم فارسي خوانند از اغلاط عامه است كذا في سراج الاستخراج •

فصل الدال * الزهد بالضم و سكون الهاء و قد تفتح الزاء و هو لغةً الاعراض عن الشيئ احتقارا له من قولهم شيئ زهيد اي قليل و في خبر انك الزهيد و في خبر آخر افضل الناس مؤمن مزهد اي قليل المال و زهيد الاكل قليله و شرعا اخذ قدر الضرورة من الحلال المتيقن الحلّ فهو اخص من الورع اذ هو ترك المشتبه و هذا زهد العارفين و اعلى منه زهد المقربين و هو الزهد فيما سوى الله تعالى من دنيا و جنة و غيرهما اذ ليس لصاحب هذا الزهد مقصد الا الوصول اليه تعالى و القرب منه و يندرج فيه كل مقصود لغيرهم كلّ الصيد في جوف الفرا • و اما الزهد في الحرام فواجب عام اي في حق العارفين و المقربين و غيرهم و في المشتبه فمندوب عام و قيل واجب قال ابراهيم بن ادهم الزهد فرض في الحرام و فضل في ترك الحلال ان كان ازيد مما لابد منه و مكرمة في ترك الشبهات فانّ ترك الشبهات سبب للكرامة • وقد قسم كثير من السلف الزهد الى ثلثة اقسام زهد فرض و هو اتقاء الشرك الاكبر ثم اتقاء الاصغر و هو ان يراد بشيئ من العمل قولا او فعلا غير الله تعالى و هو المسمى بالرياء في الفعل وبالسمعة في القول ثم اتقاء جميع المعاصي و هذا الزهد في الحرام فقط وقيل يسمى هذا المزهد زاهدا و عليه الزهري و ابن عيينة و غيرهما و قيل لا يسمى زاهدا الا ان ضم ذلك الزهد بنوعيه الآخرين و سواهما ترك الشبهات رأسا وفضول الحلال و من ثم قال بعضهم لا زهد اليوم لفقد المباح المحض • وقد جمع ابو سليمان الداراني انواع الزهد كلها في كلمة فقال هو ترك ما شغلك عن الله عزوجل • و قيل قال العلماء الزهد قسمان زهد مقدور و هو ترك طلب ما ليس عنده و ازالة ما عنده من الاشياء و ترك الطلب في الباطن و زهد غير مقدور و هو ترك ان يبرد قلبه من الدنيا بالكلية فلا يحبها اصلا و اذا حصل للعبد القسم الاول يحصل الثاني ايضا بفضله تعالى و كرمه و قيل الزهد ترك الحلال من الدنيا و الاعراض عنها و عن شهواتها بترك طلبها فانّ طالب الشيئ مع الشيئ • و قال الجنيد الزهد خلو الايدي من الاملاك و القلوب من التتبع اى الطلب • و قال السرّي الزهد ترك حظوظ النفس من جميع ما في الدنيا اي لا يفرح بشيئ منها و لا يحزن على فقده و لا يأخذ منها الا ما يعينه على طاعة ربه او ما امر في اخذه مع دوام الذكر والمراقبة

و التفكر في الآخرة و هذا ارفع احوال الزهد اذ من وصل اليه انما هو في الدنيا بشخصه فقط و اما بمعناه فهو مع الله بالمراقبة و المشاهدة لا ينفك عنه و قيل الزاهد الذي شغل نفسه بما امره مولاه و ترك شغله عن كل ما سواه و قيل من يخلو قلبه عن المراد كما يخلو يداه من الاسباب و قيل هو من لا يأخذ من الدنيا الا قوتا و جميع الاقوال متقاربة كما لا يخفى • اعلم ان العلماء اختلفوا في تفسير المزهود فيه من الدنيا فقيل الدينار و الدرهم و قيل المطعم و المشرب و الملبس و المسكن و قيل الحيوة • و الوجه كما علم مما سبق انه كل لذة و شهوة ملايمة للنفس حتى الكلام بين مستمعين له مالم يقصد به وجه الله تعالى • و في حديث مرفوع اخرجه الترمذي و قال غريب و في اسناده من هو منكر الحديث و ابن ماجة الزهادة في الدنيا ليست بتحريم الحلال و لا اضاعة المال و لكن الزهادة في الدنيا ان لا تكون بما في يديك اوثق مما في يد الله تعالى و ان تكون في ثواب المصيبة اذا انت اصبت بها ارغب فيها لوانها بقيت لك و لا يعارض ما مر من تفسير الزهد لان الترمذي ضعّفه و لان احمد رواه موقوفا على ابي مسلم الخولاني بزيادة و ان يكون مادحك و ذامّك في الحق سواء و قد اشتمل ثلثة امور كلها من اعمال القلب دون الجوارح و من ثم كان ابو سليمان يقول لانشهد لاحد بالزهد لانه في القلب و منشأ اول تلك الامور الثلثة من صحة اليقين و قوته فانه تعالى يتكفل بارزاق عباده كما في آيات كثيرة و في حديث مرفوع مَنْ سَرّه ان يكون اغنى الناس فليكن بما في يد الله اوثق مما في يده • و قال الفضيل اصل الزهد الرضا عن الله عز و جل و القنوع هو الزهد و هو الغنى فمَن حقق اليقينَ وثق في اموره كلها بالله و رضي بتدبيره له و غَنى عن الناس و ان لم يكن له شيئ من الدنيا و منشأ ثانيها من كمال اليقين و من ثم روي ان من دعائه صلى الله عليه و آله و سلم اللهم اقسم لنا من خشيتك ما تحول به بيننا و بين معصيتك و من طاعتك ما تبلغنا به جنتك و من اليقين ما تهون به علينا من مصائب الدنيا و قال علي كرم الله وجهه من زهد في الدنيا هانت عليه المصائب و منشأ ثالثها من سقوط منزلة المخلوقين من القلب و امتلائه من محبة الحق و ايثار رضاه على رضا غيره و ان لا يرى لنفسه قدر الوجه و من ثم كان الزاهد في الحقيقة هو الزاهد في مدح نفسه و تعظيمها و لذا قيل الزهد في الرياسة اشد منه في الذهب و الفضة • و قيل لبعض السلف من معه مال هل هو زاهد فقال نعم ان لم يفرح بزيادته • و قال سفيان الثوري الزهد في الدنيا قصر الامل ليس باكل الغليظ و لا بلبس العباء • و من دعائه صلى الله عليه و سلم اللهم زهدنا في الدنيا و وسع علينا منها و لا تزوّها عنا فترغبنا فيها • و قال احمد هو قصر الامل و اليأس مما في ايدي الناس اى لان قصره يوجب محبة لقاء الله تعالى بالخروج من الدنيا و هذا نهاية الزهد فيها و الاعراض عنها هذا كله خلاصة ما في فتح المبين شرح الاربعين في شرح الحديث الحادي و الثلثين و مجمع السلوك و خلاصة السلوك • و در صحائف مى‌آرد زهد را نزديك ما سه مرتبه است

مرتبۂ اول زهد در دنیا و این بر سه قسم است یکی آنکه بظاهر تارك و بباطن مائل و آن را متزهد خوانیم و چنین شخص ممقوت باري تعالی بود دوم آنکه بظاهر و باطن تارك بود لیکن او را بر ترك شعوری باشد و بداند که من تارکم و او را ناقص گوئیم سیوم آنکه نزدیك وي هیچ قدري و قیمتي نبود تا بداند چیزیرا که تارکم و اورا در ترك دنیا کامل گوئیم و لیکن ترك بجهت آخرت و نعیم وي بود • و مرتبۂ دوم تارك دنیا و آخرت بود الا نفسه یعني مولی را بجهت خود میخواهد و خواست او درینصورت برای خود بود و این نیز مرتبۂ کامل نا رسیده باشد و مرتبۂ سیوم تارك دنیا و آخرت و خودي خود است یعني او نظر کلي بر مولی دارد و از خود و غیرخود غافل بود و همه خود را بمولی دهد و خود را جز برای او نخواهد بدان خواست و نا خواست بی خبر اورا در کمال اکمل خوانیم و لکل درجات مما عملوا انتهی • و فرق میان زهد و فقر در لفظ فقر و در صوفي خواهد آمد •

الزيادة بالياء المثناة التحتانية في اللغة بمعنی افزوني و افزون شدن کما في المنتخب و قال الفقهاء الزيادة في المبيع اما متصلة او منفصلة وكل منهما اما متولدة من المبيع او غير متولدة منه فالمتصلة المتولدة كالسمن و الجمال و غير المتولدة كالصبغ و الخياطة و البناء و المنفصلة المتولدة كالولد و الثمر و الارش و غير المتولدة كالكسب و الغلة و الهبة كذا في جامع الرموز •

الزائد عند اهل العربية يطلق على الحرف الغير الاصلي و قد سبق في فصل الفاء من باب الحاء المهملة • و الزوائد الاربع هي حروف المضارعة و هي الالف و النون و الياء و التاء و قد يطلق الزائد على ما لافائدة له كما في الاطول في بيان الغرابة و على كلمة وجودها و عدمها لا يخل بالمعنى الاصلي و ان لها فائدة ومنه حروف الزيادة كذا يستفاد من الفوائد الضيائية • [اعلم ان الزائد على قسمين لان اللفظ الذي لا فائدة فيه اما ان لا يكون متعينا كما يراد لفظين مترادفين وهو المسمى بالتطويل نحو وجدت قول فلان كذبا مينا فالكذب والمين بمعنى واحد لا فائدة في الجمع بينهما فاحدهما زائد لا على التعين و اما ان يكون الزائد متعينا و هو المسمى بالحشو نحو وجدت قول فلان قولا كاذبا فلفظ قولا زائد معين كذا في المطول •] و قد يطلق على المزيد و هو الحرف الذي يتصل بالخروج كما ستعرف • و عند المحاسبين هو العدد المستثنى منه كما مر • و زوائد نزد اهل رمل چهار اشکال را گویند که در خانۂ سیزدهم و چهاردهم و پانزدهم و شانزدهم واقع شوند و اینها را شواهد نیز نامند •

زائد الثقة عند المحدثين ثلثة اقسام الاول حديث يقع مخالفا لما رواه سائر الثقات و حكمه الرد كالشاذ و الثاني ما لا يكون منافيا لما رووه بان يكون زائدا لا منافاة له مع ما رووه و هو مقبول بالاتفاق و الثالث ما يتوسط بينهما اي يكون فيه قليل مخالفة بكون ما رووه عاما و ذلك خاصا كحديث جعلت لنا الارض مسجدا و طهورا فانه قد روي جعلت تربتها لنا طهورا و هو مشابه للاول من حيث خروج الحجر

و الرمل و مشابه للثاني من حيث عدم المنافاة • و نقل الخطيب عن الجمهور قبول الزيادة من الثقة مطلقا سواء كان الزائد و الناقص من شخص و احد ام لا و قيل بل مردودة مطلقا و قيل مردودة منه و مقبولة من غيره و الاول هو الصحيح اذا اسنده و ارسلوه او وصله و قطعوه او رفعه و وقفوه فهو كالزيادة هكذا في خلاصة الخلاصة و الارشاد الساري •

المزيد عند الصرفيين كلمة فيها حرف زائد و يسمى منشعبا ايضا و يقابله المجرد • و عند اهل القوافي اسم حرف من حروف القوافي و در منتخب تكميل الصناعة مي آرد مزيد حرفيست كه بخروج پيوندد مانند شين بستمش و پيوستمش و اين اصطلاح فارسيان است و بعضي مزيد را زائد نام كنند و رعايت تكرار مزيد در قوافي واجب است و وجه تسمية او بمزيد آنست كه زيادة كرده شده است برخروج كه غايت حروف قافية فصحاي عرب است • و المزيد في متصل الاسانيد عند المحدثين هو الحديث الذي زيد في اثناء اسناده راوٍ و من لم يزده يكون اتقن ممن زاده و شرطه ان يقع التصريح بالسماع في موضع الزيادة و الا فمتى كان معنعنا مثلا ترجحت الزيادة و يعمل بالاسناد المثبت للزيادة لان زيادة الثقة مقبولة كذا في شرح النخبة و شرحه •

المستزاد نزد شعراء كلاميست كه زيادة كرده شود در آخر بيت يا آخر هر مصراع آن و شرط است رعايت قافيه در نثر مستزاد و ربط آن بحسب معني بكلام منظوم در سياق و سباق اما بيت بايد كه بى فقرة مستزاد در نفس خويش تمام باشد چنانچه اگر مستزاد باشد يا نباشد معني بيت موقوف بران نباشد مثال آنچه مستزاد بعد از بيتي واقع شود • رباعي •

[• رفتم به طبيب گفتمش بيمارم • از اول شب تا بسحر بيدارم • درمانم چيست •
• نبضم چو طبيب ديد گفت از سر لطف • جز عشق نداري مرضى پندارم • معشوق توكيست •

و مثال آنچه مستزاد در آخر هر مصراع زيادة كرده شود • رباعي •

• يک چند پي زينت و زيور گشتيم • در عهد شباب •
• يک چند پي كاغذ و دفتر گشتيم • خوانديم كتاب •
• چون واقف ازين جهان ابتر گشتيم • نقشي است بر آب •
• دست از همه شستيم و قلندر گشتيم • ما را درياب •]

و اين طريق متقدمانست اما اميرخسرو تصرفي لطيف كرده و ابيات را موقوف گردانيده و مستزاد را حامل ساخته مثال هردو يک رباعي بقلم آمد و مصراع چهارم حامل و موقوف است • رباعي •

• شاهي كه بدور دولتش در طربم • چون من همه كس •
• از بهر دوامش بدعا روز و شبم • در جملة نفس •

• هرچند که شاه شهر می بخشد • درگاه سخا •
• من بنده بتفویض ز شه میطلبم • یک ذره و بس •

كذا في مجمع الصنائع وجامع الصنائع •] [مثال مستزاد بعد از بیتی که بی فقرهٔ مستزاد درست نیست هم از امیرخسرو دهلوی است • • رباعي •
• تا خط معنبر ز رخت بیرون جست • از بادهٔ اشک خویش هرعاشق مست • رخ گلگون کرد •
• در جوی جمال تو مگر آب نماند • کان سبزه که زیر آب بودی پیوست • سربیرون کرد •
و بعضی از متاخرین دو فقرهٔ مستزاد زیاده کرده اند و آن لطفی دیگر پیدا کرده مثال آن درسه بیت بنظر در آمده • • غزل •

• آن کیست که تقریر کند حال گدا را • در حضرت شاهی • با عزت و جاهی •
• از نغمهٔ بلبل چه خبر باد صبا را • از ناله و آهی • هر شام و پگاهی •
• هرچند نیم لائق درگاه سلاطین • نومید نیم نیز • از طالع خویشم •
• شاهان چه عجب گر بنوازند گدا را • گاهی بنگاهی • در سالی و ماهی •
• زاری و زر و زور بود مایهٔ عاشق • یا رحم ز معشوق • یا یاری طالع •
• نه زور مرا نه زر و نه رحم شمارا • بس حال تباهي • پا مال چوکاهی] •

الزيدية فرقة من الشيعة وهم المنسوبون الى زيد بن علي زين العابدين وهم ثلث فرق الاولى الجارودية اصحاب ابي الجارود الذي سماه الباقر سُرحوبا و فسره بانه شيطان يسكن البحر قالوا بالنص من النبي عليه السلام على امامة علي وصفا لا تسمية و الصحابة كفروا لتركهم الاقتداء بعلي بعد النبي و الامامة بعد الحسن و الحسين شُورى في اولادهما فمن خرج منهم بالسيف و هو عالم شجاع فهو امام • و اختلفوا في الامام المنتظر اهو محمد بن عبد الله بن الحسين بن علي وزعموا انه لم يقتل ام هو محمد بن القاسم بن علي بن الحسين او هو يحيى بن عمر صاحب الكوفة من احفاد زيد بن علي و الثانية السليمانية اصحاب سليمان بن جرير قالوا الامامة شُورى فيما بين الخلق و انما تنعقد برجلين من خيار المسلمين و تصح امامة المفضول مع وجود الفاضل و ابوبكر و عمر امامان و ان اخطأت الامة في البيعة بهما مع وجود علي لكنه خطأ لم ينته الى درجة الفسق و كفروا عثمان وطلحة و زبير و عايشة والثالثة البتيرية اصحاب بتير الثومي و افقوا السليمانية الا انهم توقفوا في عثمان و هذه فرق الزيدية و اكثرهم في زماننا مقلدون يرجعون في الاصول الى الاعتزال و في الفروع الى مذهب ابي حنيفة رح الا في مسائل قليلة كذا في شرح المواقف •

اليزيدية فرقة من الاباضية اصحاب يزيد بن انيسة و قد سبق في فصل الضاد المعجمة من باب الالف •

فصل الراء المهملة * **الزبر** بضم الزاء و الباء الموحدة در علم جفر حرف اول اسماي تهجي است و سواي آن حرف كه در تلفظ مى آيد آنرا بينه خوانند كذا فى المنتخب و هكذا في رسائل الجفر وقد سبق في لفظ البسط ايضا ٠

الزبور بالفتح لفظ سرياني بمعنى الكتاب استعمله العرب حتى قال الله تعالى كل شيئ فعلوه في الزبراي في الكتب و انزل الزبور على داوٗد عليه السلام آيات مفصلات لكن لم يخرجه الى قومه الا جملة واحدة بعد ماكمّل الله نزوله عليه ٠ و اكثره مواعظ و باقيه ثناء على الله بما هو له و ما فيه من الشرائع الا آيات مخصوصة و لكن يحوي ذلك بالمواعظ و الثناء ٠ و اعلم ان كل كتاب انزل على نبي ما جعل فيه العلوم آلا حد ما يعلم به ذلك النبي حكمة الٰهية لئلا يجهل النبي ما اتي فيه و الكتب يتميز بعضها عن بعض بالافضلية بقدر تميز الرسول على غيره عنده تعالى ولذا كان القرآن افضل كتب الله لان محمدا صلى الله عليه و سلم كان افضل المرسلين فان قلت كلام الله لا افضلية في بعضه على بعض قلنا ورد الحديث ان سورة الفاتحة افضل القرآن فاذا صحت الافضلية في القرآن بعضه على بعض فلا امتناع في بقيته من حيث الجملة ٠ ثم الزبور في الاشياء عند الصوفية عبارة عن تجليات الافعال و التوراة عن تجليات جملة الصفات و الاسماء الذاتية و الصفاتية مطلقا و القرآن عبارة عن الذات المحض وكون الزبور عبارة عن تجليات صفات الافعال فانه تفصيل للتفاريع الفعلية الاقتدارية الالٰهية و لذلك كان داوٗد عليه السلام خليفة الله على العالم فظهر باحكام ما اوحي اليه في الزبور و كان يسير الجبال الراسيات و يلين الحديد و يحكم على انواع المخلوقات ثم ورث سليمان ملكه و كان سليمان وارثا عن داوٗد و داوٗد وارثا عن الحق المطلق وكان داوٗد افضل لان الحق اعطاه الخلافة ابتداء و خصه بالخطاب قال يا داوٗد انا جعلناك خليفة في الارض ولم يحصل ذلك لسليمان الابعد طلبه منه على نوع الحصر و ان شئت الزيادة فارجع الى الانسان الكامل ٠

الزاجر بالجيم در اصطلاح صوفيه عبارتست از واعظ الله تعالى در دل مومن و آن نوريست انداخته شده كه داعي است بعبادت حق تعالى كذا في لطائف اللغات و الاصطلاحات الصوفية ٠

الزحير بالحاء المهملة مثل الامير هو حركة المعى المستقيم لدفع ما يحتبس فيه من المؤذي و لا يوجد في غير المعى المستقيم كذا في بحر الجواهر ٠ و في شرح القانونچة هو حركة المعى المستقيم تدعو الى البراز اضطرارا فيقوم صاحبه و لا يبرز منه شيئ الا كالبزاق ٠ وعرّفه المصنف اي ابن سينا بانه ازعاج البطن ازعاجا متواترا مع خروج رطوبات بلغمية ذات رغوة قليلة المقدار ومنه حق و يسمى صادقا و منه باطل و يسمى كاذبا يوهم الجاهل ان سببه اسهال و هو في الحقيقة احتباس ٠

الزرارية بالراء المهملة فرقة من غلاة الشيعة اصحاب زرار بن اعين قالوا بحدوث صفات الله تعالى وقبل حدوثها له لا حيوٰة فلا يكون حينئذ حيا و لا عالما و لا قادرا و لا سميعا و لا بصيرا كذا في شرح المواقف ٠

[الزنار هو خيط غليظ بقدر الاصبع من الابريسم يشد على الوسط و هو غير الكستيج كذا في اصطلاحات السيد الجرجاني •]

الزعفرانية بالعين المهملة وبعدها فاء فرقة من النجارية قالوا كلام الله تعالى غيرذاته و كل ما هو غيره فهو مخلوق و من قال كلام الله مخلوق فهو كافر كذا في شرح المواقف •

المزورة لغةً اسم مفعول من الزور و هو الكذب وعند الاطباء يطلق على كل غذاء دبر للمريض بدون اللحم و قد يتوسع فيطلق على ما يلقى فيه اللحم ايضا هكذا في بحر الجواهر و الاقسرائي •

المزدارية هي المنسوب الى المزدار وهو من باب الافتعال من الزيارة وهم فرقة من المعتزلة اتباع ابي موسى عيسى بن صبيح المزدارتلميذ بشرقال ان الله تعالى قادرعلى ان يكذب و يظلم و لوفعل لكان الٰها كاذبا ظالما تعالى عما قاله علوا كبيرا وقال يجوز ان يقع فعل من فاعلين تولدا لا مباشرة و الناس قادرون على مثل القرآن و الاحسن نظما و بلاغة كما قاله النظام و هو الذي بالغ في حدوث القرآن و كفّر المتأمل بقدمه وقال و من لابس اي لازم السلطان فهو كافرولا يرث ولا يورث منه و كذا من قال بخلق الاعمال و بالرؤية فهو كافر كذا في شرح المواقف •

فصل العين المهملة * المزارعة مشتقة من الزرع و هوطرح الزرعة بالضم وهي البذر[فالمزارعة لغةً مفاعلة من الزرع وهي تقتضي فعلا من الجانبين كالمناظرة و المقابلة وفعل الزرع يوجد من احد الجانبين و انما سمي بها بطريق التغليب كالمضاربة من الضرب بمعنى السير فى الارض و هولا يكون الا من جانب المضارب دون رب المال كذا فى الكفاية] و شرعا عقد على الزرع ببعض الخارج من ذلك الزرع و ذلک بان يقول مالک الارض دفعتها اليك مزارعة بكذا و يقول العامل قبلت فركنها الايجاب و القبول و الاولى ان يقال عقد حرث ببعض الخارج اى الحاصل مما طرح فى الارض من بذرالبرو الشعيرو نحوهما و الباء في قولنا ببعض متعلق بالزرع • ولا ينتقض بما اذا كان الخارج كله لرب الارض او العامل فانه ليس مزارعة اذ الاول استعانة من العامل و الثاني اعارة من المالك كما فى الذخيرة كذا في جامع الرموز • وفى المستصفى ان المزارعة مستعملة فى الحنطة و الشعير و نحوهما و المعاملة و المساقاة فى الاشجار ببعض الخارج منها كذا في شرح ابى المكارم •

فصل الفاء * الزحاف بالكسرو فتح الحاء المهملة بمعني افتادن و ساقط شدن درشعرحرفي ميان دوحرف وآن شعررا مزاحف بفتح حا خوانند كذا فى المنتخب • و در عروض سيفي ميگويد زحاف تغيريست كه واقع شود در ركنى بزيادت يا بنقصان و آن ركنى كه در آن اين تغيرواقع شود آن را مزاحف وغير سالم خوانند* و زحاف بالكسر جمع زحف است بفتح اول وسكون ثاني و دراصطلاح عروضيان استعمال نكنند مگرزحاف انتهى • ودرجامع الصنائع گويد زحف آنست كه از ركني يكحرف يا دو حرف

را کم بیش کند پس چون زحف در اول افتد یعنی در صدر آن را ابتدا گویند و چون در عروض افتد فصل خوانند و چون در میان بیت یا در مصراع آخر بیت بضرب پیوندد لقب بغایت یابد و چون در همه بیت افتد اعتدال نام نهند انتهی * و في بعض رسائل عروض اهل العرب زحاف الصدر ما زوحف لمعاقبة ما قبله و زحاف العجز ما زوحف لمعاقبة ما بعده و زحاف الطرفين ما زوحف لمعاقبة ما بعده و ما قبله انتهى *

[الزيف ما يرده بيت المال من الدراهم والنبهرجة ما يرده التجار و الستوقة ما يغلب عليها الغش كذا في الهداية *] .

فصل القاف * الزرق عند السبعية هو تفرس حال المدعو اهو قابل للدعوة ام لا و يجيئ في فصل العين من باب السين *

الأزارقة فرقة من الخوارج اصحاب نافع بن الازرق قالوا كفر علي بالتحكيم و ابن ملجم محق في قتله و كفرت الصحابة اي عثمان و طلحة و زبير و عايشة و عبد الله بن عباس و سائر المؤمنين معهم و قضوا بتخليدهم في النار و كفّروا القَعَدة عن القتال و ان كانوا موافقين لهم و قالوا يحرم التقية في القول و العمل و يجوز قتل اولاد المخالفين و نسائهم و لارجم على الزاني المحصن و لاحد للقذف على النساء و اطفال المشركين في النار مع آبائهم و يجوز اتباع نبي كان كافرا و ان علم كفره بعد النبوة و مرتكب الكبيرة كافر كذا في شرح المواقف *

المزلق بكسر اللام عند الاطباء دواء يبل الفضلة المحتبسة في المجرى و يخرج كالإجّاص كذا في المُوجز * و مزلق بفتح لام نزد بلغاء كلاميست كه بالفاظ درشت مركب شود و معاني سست دارد كذا في جامع الصنائع *

الزنديق بالكسر و سكون النون و كسر الدال ثنوي كه قائل دو صانع است و ازان هر دو بنور و ظلمت و يزدان و اهرمن تعبير كند خالق خير را يزدان گويد و خالق شر را اهرمن يعني شيطان و آنكه بحق تعالى و آخرت ايمان نداشته باشد و آنكه ايمان ظاهر كند و در باطن كافر باشد * و بعضى گفته اند معرب زن دين است يعني آنكه دين زنان دارد و صحيح معني اول است و معرب زندي است يعنى آنكه اعتقاد بزند كتاب زر دشت دارد و قائل يزدان و اهرمن بود كذا في المنتخب * و در شرح مقاصد ميگويد كه زنديق كافريست كه با وجود اعتراف به نبوت محمد صلعم در عقائد او كفر باشد بالاتفاق * و زنادقه فرقه ايست متشبهه مبطله واصل بمجذوبان چنانچه در لفظ صوفي در باب صاد و فصل فا خواهد آمد *

فصل اللام * الزلل بفتح الزاء و اللام نزد اهل عروض اجتماع هتم و خرم است و چون از مفاعيلن هتم ميم بخرم بيفتد فاع بماند و ركني كه درو زلل واقع است آن را ازل گويند و زلل در لغت بي گوشتي ران و نصف پايان زنان است كذا في عروض سيفي *

الزلة بالفتح عند اهل الشرع هو وقوع المكلف في امر غير مشروع في ضمن ارتكاب امر مشروع كذا في مجمع السلوك و يؤيده ما في التوضيح في الركن الثاني في بيان افعال النبي عليه السلام الزلة هي فعل من الصغائر يفعله من غير قصد و في التلويح و توضيحه ما قال الامام السرخسي اما الزلة فلا يوجد فيها القصد الى عينها و لكن يوجد القصد الى اصل الفعل لانها مأخوذة من قولهم زل الرجل في الطين اذا لم يوجد القصد الى الوقوع ولا الى الثبات بعد الوقوع ولكن وجد القصد الى المشي في الطريق و انما يؤاخذ عليها لانها لا تخلو عن نوع تقصير يمكن للمكلف الاحتراز عنه عند التثبت • واما المعصية حقيقة فهي فعل حرام يقصد الى نفسه مع العلم بحرمته انتهى ما قال الامام ففيه رد لما ذكره بعض المشايخ من ان زلة الانبياء هي الزلل من الافضل الى الفاضل و من الاصوب الى الصواب لا عن الحق الى الباطل و عن الطاعة الى المعصية لكن يعاتبون لجلالة قدرهم و لان ترك الافضل منهم بمنزلة ترك الواجب عن الغير كما قيل حسنات الابرار سيئات المقربين انتهى • و قد يطلق اسم المعصية على الزلة مجازا كما في بعض شروح الحسامي •

التزلزل نزد بلغاء آنست كه دبير يا شاعر لفظي استعمال كند كه از تغير حركت يک حرف مدح بذم مبدل گردد مثاله • بيت • روز و شب خواهم همه از كردگار • تا سرت باشد هميشه تاجدار • اگر جيم تاجدار ساكن خوانند مدح باشد و اگر بكسر خوانند هجو گردد • [مثال ديگر • رباعي •

• گفتم يا شيخ زرق بنياد مكن • • مي نوش و بزهد خشک ارشاد مكن •
• فرياد برآورد كه مستي گفتم • • خاموش آخر نعره و فرياد مكن •

اگر خاي آخر را مكسور خوانند هجو نيست و اگر مفتوح خوانند هجو است كذا في مجمع الصنائع •] و در جامع الصنائع گويد متزلزل آنست كه بگردانيدن اعرابي معني بگردد انتهى • و ظاهر آنست كه مراد تغير مقيد است كه از مدح بسوي قدح كشد و لهذا مثال كه ذكر كرده است دلالت كند بر همين تغير مخصوص و مقيد •

الزائل در لفظ وتد در باب واو و فصل دال مهمله مذكور خواهد شد و در لفظ بيت در باب باي موحده در فصل تا مذكور شده •

فصل الميم * الزرامية بالراء المهملة فرقة من غلاة الشيعة قالوا الامامة بعد علي لمحمد بن الحنفية ثم ابنه عبد الله ثم علي بن عبد الله بن عباس ثم اولاده الى المنصور ثم حل الاله في ابي مسلم و انه لم يقتل و استحلوا المحارم و ترک الفرائض • و منهم من ادعى الالهية في المقنع كذا في شرح المواقف •

[**الزعم** هو القول بلا دليل كذا في اصطلاحات السيد الجرجاني •]

الزعيم بعين مهملة كالكريم ضامن و پيشوا و رئيس قوم و آنكه از جانب ايشان سخن كند • و نزد منجمان خداوند خط را گويند يعني صاحب خانه و مثلثه و حد و وجه و شرف • و مزاعمت طلب كردن

كوكبست زعامت برجي را كه درو خطي دارد باتصال نظريا باتصال مثصل وآن كوكب را مزاعم اين برج خوانند و شاهد و دليل نيز كذا في كفاية التعليم •

الزكام بالضم و فتح الكاف هو تجلب الفضول الرطبة من بطني الدماغ المقدمين الى المنخرين و تجلب الفضول من بطني الدماغ المقدمين الى الحلق و يسمى نزلة • و منهم من يخص النزلة بما كان تجلبها الى الرئة و الصدر و منهم من يسمى الجميع نزلة كذا في بحر الجواهر • و في الاقسرائي الزكام والنزلة مشتركان في ان كلواحد منهما سيلان مادة من الدماغ الا ان المشهور انّ النزلة ما ينزل الى الحلق والزكام ماينزل من طريق الانف ومنهم من يسمى الجميع نزلة ويخص باسم الزكام ما كان منصبّا الى مقدم اعضاء الوجه كالانف والعين مع رقته و منعه للشم •

الزمام بالكسر نزد اهل جفر سطر تكسير را گويند و زمام باب آن سطر باشد كه باب ازوي تكسير كنند كذا في بعض الرسائل • و در رسالهٔ انواع البسط ميگويد كه چون اسمي يا كلمهٔ را يكي از اقسام بسط حروف گيرند لازم است كه حروف مكرر را ساقط كنند و حروفيرا كه خالص باشند يعنى غير مكرر بر توالي يكديگر ثبت نموده يک سطر سازند و آن سطر را در اصطلاح جفريان زمام گويند و اين عمل اسقاط را تخليص و در بسط تمازج تخليص نميكنند بخلاف بسطهاي ديگر •

فصل النون * المزابنة بالموحدة في اللغة المدافعة من الزبن و هو الدفع و شرعا هو بيع تمر مجذوذ كيلا او مجازفة بمثله اي بمثل المجذوذ على النخل خرصا والمجذوذ المقطوع والخرص الحزر والتخمين فهو تمييز عن نسبة المثل الى الضمير وحاصله بيع تمر بما على النخل خرصا وفي القاموس الزبن بيع كل تمر على شجر بتمر كيلا و المزابنة بيع رطب في النخل بالتمر • وفي الكافي والهداية هي بيع التمر على النخل بتمر مجذوذ مثل كيله خرصا • و هذا بيع الجاهلية وهو فاسد عند ابيحنيفة رح لانه بيع مكيل بمكيل من جنسه خرصا ففيه شبهة الربوا و عند الشافعي تجوز المزابنة فيما دون خمسة اوسق و لا تجوز فيما زاد عليها هكذا يستفاد من جامع الرموز و شرح ابى المكارم في بيان البيع الفاسد والباطل •

الزمان بالفتح في اللغة الوقت قليلا كان او كثيرا كما في القاموس و في العرف خصص بستة اشهر • وفي المحيط اجمع اهل اللغة على ان الزمان من شهرين الى ستة اشهر كذا في جامع الرموز في كتاب الايمان • وفي حقيقته مذاهب • قال بعض قدماء الفلاسفة انه جوهر مجرد عن المادة لا جسم مقارن لها ولا يقبل العدم لذاته فيكون واجبا بالذات اذ لو عدم لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجامع فيها البعد القبل و ذلك هو البعدية بالزمان فمع عدم الزمان زمان فيكون محالا لذاته فيكون واجبا • ثم ان حصلت الحركة فيه و وجدت لاجزائها نسبة اليه يسمى زمانا و ان لم توجد الحركة فيه يسمى دهرا • ورد بان هذا ينفي انتفاء الزمان بعد وجوده ولاينفي عدمه ابتداء بان لا يوجد اصلا لانه لايصدق ان يقال لو عدم الزمان

اصلا و رأسا لكن عدمه بعد وجوده و العدم بعد الوجود اخص من العدم المطلق و امتناع الاخص لا يوجب امتناع الاعم * وقال بعض الحكماء انه الفلك الاعظم لانه محيط بكل الاجسام المتحركة المحتاجة الى مقارنة الزمان كما ان الزمان محيط بها ايضا و هذا استدلال بموجبتين من الشكل الثاني فلاينتج كما تقرر على ان الاحاطة المذكورة مختلفة المعنى قطعا فلا يتحد الوسط ايضا وقيل انه حركة الفلك الاعظم لانها غير قارة كما ان الزمان غيرقارة ايضا وهذا الاستدلال ايضا من جنس ما قبله * وقال ارسطو انه مقدار حركة الفلك الاعظم و هو المشهور فيما بينهم وذلك لان الزمان متفاوت زيادة ونقصانا فهوكم و ليس كما منفصلا لامتناع الجوهر الفرد فلا يكون مركبا من آنات متتالية فهو كم متصل الا انه غير قار فهو مقدار لهيئة غير قارة وهي الحركة و يمتنع انقطاعها للدليل المذكور في المذهب الاول فتكون الحركة مستديرة لان المستقيمة منقطعة لتناهي الابعاد ووجوب سكون بين كل حركتين و هي الحركة الفلكية التي يقدر بها كل الحركات سريعها بطيئها و ليس ذلك الا حركة الفلك الاعظم فهو مقدار لها ورد بانه لو وجد الزمان لكان مقدارا للوجود المطلق حتى للواجب تعالى و التالي باطل واما الملازمة فلانا كما نعلم بالضرورة ان من الحركات ما هو موجود الآن و منها ما كان موجودا في الماضي و منها ما سيوجد نعلم ايضا بالضرورة ان الله تعالى موجود الآن و كان موجودا و سيوجد و لو جاز انكار احدهما جاز انكار الآخر فوجب الاعتراف بهما قطعا واما بطلان اللازم فلان الزمان اما غير قار فلا ينطبق او قار فلاينطبق على غير القار فاستحال كونه مقدارا للموجودات باسرها فان قيل نسبة المتغير الى المتغيرهو الزمان و نسبة المتغير الى الثابت هو الدهر و نسبة الثابت الى الثابت هو السرمد فالزمان عارض للمتغيرات دون الثابتات قلنا هذا لاطائل تحته و قد يوجّه ذلك القول بان الموجود اذا كانت له هوية اتصالية غير قارة كالحركة كان مشتملا على متقدم و متأخر لا يجتمعان فله بهذا الاعتبار مقدار غير قار وهو الزمان فتنطبق تلك الهوية على ذلك المقدار و يكون جزؤها المتقدم مطابقا لزمان متقدم و جزؤها المتأخر مطابقا لزمان متأخر و مثل هذا الموجود يسمى متغيرا تدريجيا لا يوجد بدون الانطباق على الزمان و المتغيرات الدفعية انما تحدث في آن هو طرف الزمان فهي ايضا لا توجد بدونه * واما الامور الثابتة التي لا تغيرفيها اصلا لا تدريجيا و لا دفعيا فهي و انكانت مع الزمان العارض للمتغيرات الا انها مستغنية في حدود انفسها عن الزمان بحيث اذا نظر الى ذواتها يمكن ان تكون موجودة بلازمان * فاذا نسب متغير الى متغيربالمعية و القبلية فلابد هناك من زمان في كلا الجانبين و اذا نسب ثابت الى متغير فلابد من الزمان في احد جانبيه دون الآخر و اذا نسب ثابت الى ثابت بالمعية كان الجانبان مستغنيين عن الزمان و ان كانا مقارنين له فهذه معان معقولة عبر عنها بعبارات مختلفة تنبيها على تفاوتها * و اذا تؤمّل فيها حق التأمل اندفع ما ذهب اليه ابوالبركات من ان الزمان مقدار الوجود حيث قال ان الباري تعالى لا يتصور بقاؤه الا في زمان و ما لا يكون حصوله في الزمان

و يكون باقيا لا بد ان يكون لبقائه مقدار من الزمان فالزمان مقدار الوجود ۰ و قال المتكلمون الزمان امر اعتباري موهوم ليس موجودا اذ لا وجود للماضي و المستقبل و وجود الحاضر يستلزم وجود الجزء مع ان الحكماء لا يقولون بوجود الحاضر فلا وجود للزمان اصلا و ان تقدم اجزائه بعضها على بعض ليس الا بالزمان فيتسلسل و لانه لو وجد لامتنع عدمه بعدمه لكونه زمانيا فيلزم وجوبه مع تركيبه ۰ و عرّفه الاشاعرة بانه متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم لازالة ابهامه كما يقال آتيك عند طلوع الشمس فان طلوع الشمس معلوم و مجيئه موهوم فالزمان غير متعين فربما يكون الشيئ زمانا لشيئ عند احد و يكون الشيئ الثاني زمانا للشيئ الاول عند آخر فقد يقال جاء زيد عند مجيئ عمرو و جاء عمرو عند مجيئ زيد و فيه ضعف ايضا و ان شئت ان تعلمه مع زيادة تفصيل ما تقدم فارجع الى شرح المواقف ۰ و قال الامام الرازي في المباحث المشرقية ان الزمان كالحركة له معنيان احدهما امر موجود في الخارج غير منقسم و هو مطابق للحركة بمعنى الكون في الوسط اي كونه بين المبدء و المنتهى و ثانيهما امر متوهم لا وجود له في الخارج فانه كما ان الحركة بمعنى التوسط تفعل الحركة بمعنى القطع كذلك هذا الامر الذي هو مطابق لها و غير منقسم مثلها يفعل بسيلانه امرا ممتدا وهميا هو مقدار الحركة الوهمية فالموجود في الخارج من الزمان هو الذي يسمى بالآن السيال ۰ قيل فالتحقيق ان القائل بالمعنى الثاني غير قائل بوجوده في الخارج و غير قائل بانه قابل للزيادة و النقصان و بانه كمّ و غيره قائل بوجوده في الخارج ۰ ثم اعلم ان الزمان عند الحكماء اما ماض او مستقبل فليس عندهم زمان هو حاضر بل الحاضر هو الآن الموهوم الذي هو حد مشترك بينهما بمنزلة النقطة المفروضة على الخط و ليس جزءا من الزمان اصلا لان الحدود المشتركة بين اجزاء الكم المتصلة مخالفة لها في الحقيقة فلا يصح حينئذ ان يقال الزمان الماضي كان حاضرا و المستقبل ما سيحضر و كما انه لايمكن ان تفرض في خط واحد نقطتان متلاقيتان بحيث لا ينطبق احدهما على الاخرى كذلك لايمكن ان يفرض في الزمان آنان متلاقيان كذلك فلايكون الزمان مركبا من آنات متتالية و لا الحركة من اجزاء لاتتجزى * فائدة * الله تعالى لايجري عليه زمان اي لايتعين وجوده بزمان بمعنى ان وجوده ليس زمانيا لايمكن حصوله الا في زمان هذا مما اتفق عليه ارباب الملل و لا يعرف فيه للعقلاء خلاف و ان كان مذهب المجسمة ينجر اليه كما ينجر الى الجهة و المكان اما عند الاشاعرة فلكون الزمان متغيرا غير متعين و اما عند الحكيم فلانه لا تعلق له بالزمان و انكان مع الزمان لان المتعلق بالزمان ما كان له وجود غير قار مندرج منطبق على اجزاء الزمان او على طرف الزمان و هو الآن السيال و الاول يسمى زمانيا و الثاني دفعيا و مثل هذا الشيئ لا يوجد بدون الزمان بخلاف الامور الثابتة فانها بحيث اذا فرض انتفاء الزمان فهو موجود ففرق بين كان الله و يكون و بين كان زيد و يكون فان وجوده تعالى مستمر مع الزمان لا فيه بخلاف وجود زيد فانه في الزمان و منطبق

عليه ولا يوجد بدون هذا الزمان لتعلقه بامور منطبقة عليه • و كما ان الزمان لايجري عليه تعالى كذلك لا يجري على صفاته القديمة و في التفسير الكبير فعل الله يستغني عن الزمان لانه لو افتقر الى زمان وجب ان يفتقر حدوث ذلك الزمان الى زمان آخر فيلزم التسلسل * تنبيه * عُلم مما ذكر انا سواء قلنا العالم حادث بالحدوث الزماني كما هو رأي المتكلمين او بالحدوث الذاتي كما هو رأي الحكماء يتقدم الباري سبحانه عليه لكونه موجدا اياه ليس تقدما زمانيا و الا لزم كونه تعالى واقعا في الزمان بل هو تقدم ذاتي عند الحكماء وعند المتكلمين قسم سادس كتقدم بعض اجزاء الزمان على بعض • و يعلم ايضا ان بقائه تعالى ليس عبارة عن ان يكون وجوده في زمانين بل عن امتناع عدمه و مقارنته للازمنة ولا القدم عبارة عن ان يكون قبل كل زمان زمان و الا لم يتصف به الباري سبحانه و على هذا ما وقع من الكلام الازلي بصيغة الماضي و لو في الامور المستقبلة الواقعة فيما لايزال كقوله انا ارسلنا نوحا و ذلك لانه اذا لم يكن زمانيا لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته كان نسبة كلامه الازلي الى جميع الازمنة على السوية الا ان حكمته تعالى اقتضت التعبير عن بعض الامور بصيغة الماضي و بعضها بصيغة المستقبل فسقط ما تمسك به المعتزلة في حدوث القرآن من انه لو كان قديما لزم الكذب في امثال ما ذكر فان الارسال لم يكن واقعا قبل الازل و ايضا انا اذا قلنا كان الله موجودا في الازل و سيوجد في الابد و هو موجود في الآن لم نرد به ان وجوده واقع في تلك الازمنة بل اردنا انه مقارن معها من غير ان يتعلق بها كتعلق الزمانيات و ايضا لو ثبت وجود مجردات عقلية لم يكن ايضا زمانيا و ايضا اذا لم يكن الباري تعالى زمانيا لم يكن بالنسبة اليه ماض وحال و مستقبل فلا يلزم من علمه بالمتغيرات تغير في علمه بل انما يلزم ذلك لو دخل فيه الزمان كذا في شرح المواقف • [وفي كليات ابي البقاء الزمان عبارة عن امتداد موهوم غير قار الذات متصل الاجزاء يعني اي جزء يفرض في ذلك الامتداد يكون نهاية لطرف و بداية لطرف آخر او نهاية لهما او بداية لهما على اختلاف الاعتبارات كالنقطة المفروضة في الخط المتصل فيكون كل آن مفروض في الامتداد الزماني نهاية و بداية لكل من الطرفين قائمة بهما • و الزمان عند ارسطو و تابعيه من المشائين هو مقدار الفلك الاعظم الملقب بالفلك الاطلس لخلوه عن النقوش كالثوب الاطلس وبعض الحكماء قالوا ان الزمان من اقسام الاعراض و ليس من المشخصات فانه غير قار و الحال فيه اي الزماني قار و البداهة حاكمة بان غير القار لا يكون مشخصا للقار وكذا المكان ليس من المشخصات لان المتمكن ينتقل اليه وينفك عنه و المشخص لا ينفك عن الشخص و معنى كون الزمان غير قار تقدم جزء على جزء الى غير النهاية لانه كان في الماضي و لم يبق في الحال و الزمان ليس شيئا معينا يحصل فيه الموجود قال افلاطون ان في عالم الامر جوهرا ازليا يتبدل و يتغير و يتجدد و ينصرم بحسب النسب و الاضافات الى المتغيرات لا بحسب الحقيقة و الذات وذلك الجوهر باعتبار نسبة ذاته الى الامور الثابتة يسمى

عرضه والى ما قبل المتغيرات يسمى دهرا و الى مقارنتها يسمى زمانا ولا استحالة في ان يكون للزمان معنى عند المتكلمين الذين يعرّفون الزمان بالامر المتجدد الذي يقدر به متجدد آخر انتهى من الكليات •]

فصل الواو * **الزكوة** كالصلوة وزنا و كتابة اسم من التزكية و كلاهما مستعملان و فى المفردات انها فى اللغة النموّ الحاصل من بركة الله تعالى و فى الشريعة قدر معين من النصاب الحولي يخرجه الحر المسلم المكلف لله تعالى الى الفقير المسلم الغير الهاشمي و لا مولاه مع قطع المنفعة عنه من كل وجه فالقدر يتناول الصدقة ايضا و قولنا معين يخرج الصدقة اذ لاتعين فيها و قولنا يخرجه الحر المسلم المكلف لان شرط وجوبها الحرية و الاسلام و العقل و البلوغ و قولنا الى الفقير المسلم الغير الهاشمي و لا مولاه اي مولى الهاشمي يخرج الغني و الكافر و الهاشمي و مولاه فان دفع الزكوة اليهم مع العلم لا يجوز وقولنا مع قطع المنفعة عنه احتراز عن الدفع الى فروعه و ان سفلوا واصوله و ان علوا و مكاتبه و دفع احد الزوجين الى الآخر • [و معنى قوله من كل وجه اي شرعا و عادة فان انتفاع الاب بمال الابن عند الحاجة جائز شرعا و انتفاع الابن بمال الاب او احد الزوجين بمال الآخر جار عادة] و قيد لله تعالى لان الزكوة عبادة فلابد فيها من الاخلاص هكذا يستفاد من الدرر • و في جامع الرموز ان الزكوة فى الشريعة القدر الذي يخرجه الى الفقير و فى الكرماني انها فى القدر مجاز شرعا فانها ايتاء ذلك القدر و عليه المحققون كما فى المضمرات انتهى • و يؤيده انها توصف بالوجوب و هو من صفات الافعال و يؤيد الاول قوله تعالى و آتو الزكوة اذ ايتاء الايتاء محال و الاظهران الزكوة فى الشرع يجيئ بكلا المعنيين كذا فى البرجندي [و هكذا لفظ الصلوة فانها فى الافعال المعهودة مجاز شرعا و لغة اتيانها و ادائها •] و قد تطلق الزكوة شاملة للعشر و صدقة الفطر و الكفارة و النذر و غير ذلك من الصدقات الواجبة كما يستفاد من جامع الرموز في فصل مصرف الزكوة وقد تطلق الزكوة على التزكية كما ستعرف • و في شرح القصيدة الفارضية الزكوة لغة الطهارة و النمو و شرعا طهارة مال بلغ النصاب باخراج ما فضل عن الحاجة لانسداد خلّة المحتاجين به و فى الحقيقة طهارة نفس بلغت حد الكمال بافاضة مافضل عن حاجتها من الفيض الرباني على المحتاجين اليه انتهى • و فى الانسان الكامل و اما الزكوة فعبارة عن التزكي بايثار الحق على الخلق اعني يؤثر شهادة الحق في الوجود على شهود الخلق و يؤيده ما في بعض الرسائل قال زكوة در اصطلاح صوفيه ترك دنيا را گويند و پاك كردن نفس از خطرات غير •

التذكية فى اللغة الذبح و الاسم الذكوة و فى الشريعة تسييل الدم النجس كما في صيد المبسوط فيخرج المتردية و النطيحة و ما قيل ان التذكية قطع الاوداج فلا معنى له مع انه يخرج منه ذكوة الضرورة و هي المسمى بذكوة الاضطرار و هي جرح اين كان من بدن الذبيحة عند الاصطياد كما ان ذكوة الاختيار هي قطع الاوداج كذا في جامع الرموز •

[الزنا وطئ اي غيبة حشفة او اكثر من الرجل في قبل اي فرج انثى خال عن الملك اي ملك النكاح و اليمين و شبهته اي شبهة ملك النكاح و شبهة ملك اليمين كوطئ معتدة البائن ومنكوحته نكاحا فاسدا مثل النكاح بلا شهود و النكاح بالمحارم نسبا او رضاعا او صهرا فان الوطئ المترتب على عقد لا يكون زنا شرعا و لغة هكذا في جامع الرموز •]

فصل الياء * الزاوية في اللغة بمعنى كنج و عند المهندسين تطلق بالاشتراك على معنيين • احدهما الزاوية المسطحة و تسمى بسيطة ايضا و هي هيئة عارضة للسطح المحدب عند ملتقى خطين يحيطان به سواء كانا مستقيمين او غير مستقيمين او كان احدهما مستقيما و الآخر غير مستقيم فانه اذا اتصل خطان عند نقطة في سطح من غير ان يتحدا خطا واحدا عرض لذلك السطح عند ملتقاهما هيئة انحدابية فيما بين الخطين و هي الزاوية هكذا |___ و قولنا من غير ان يتحدا احتراز عما اذا اتصل قوسان على نقطة و صارتا قوسا واحدة و امثالها ولا تعتبر في تحقق الزاوية احاطة الخطين بذلك السطح احاطة تامة بل ربما امتنع احاطتهما بلا كذلك كما اذا كان الخطان مستقيمين ولا يعتبر ايضا ان يكون هناك خط آخر يحيط مع الخطين المذكورين بذلك السطح و هو المسمى بوتر الزاوية ولا ان يكون الخطان متناهيين او غير متناهيين قصيرين او طويلين بخلاف الشكل اذ لا بد فيه من الاحاطة التامة [لانه عبارة عن هيئة حاصلة باحاطة حد او حدود و المراد بالحدود ما فوق الواحد و احاطة الحد كما في الدائرة و غيرها] فالشكل العارض للمثلث يتوقف على اضلاعه الثلثة و كل واحد من زواياه يتوقف على خطين فقط و يسمى كل واحد منهما ضلع الزاوية فعلى هذا تكون الزاوية المسطحة من الكيفيات المختصة بالكميات • و منهم من جعلها من باب الكم لقبولها التفاوت و التساوي و لذا عرفها صاحب التذكرة بانها سطح احاط به خطان يلتقيان عند نقطة من غير ان يتحدا خطا واحدا • و منهم من جعلها من باب الاضافة و لذا قال اقليدس هي تماس خطين من غير ان يتحدا و بطلانه ظاهر اذ التماس لا يوصف بالصغر و الكبر بخلاف الزاوية • و منهم من جعلها من مقولة الوضع • و ذهب جماعة الى انها امر عدمي اعني انتهاء السطح عند نقطة مشتركة بين خطين يحيطان به فهذه خمسة اقوال كذا في شرح المواقف في مبحث الكيفيات المختصة بالكميات • ثم اعلم ان الزاوية المسطحة انكانت بحيث اذا اخرج احد ضلعيها يحيط مع الضلع الآخر بزاوية مساوية للزاوية الاولى فكل واحد من الزاويتين قائمة سميت بها لكون احد ضلعيها قائما على الآخر و تسمى معدودا ايضا لكونهما غير مختلفة قلة و كثرة و معمودة ايضا اذ كل من الضلعين عمود على الآخر هكذا ___|___ و ان تفاوتت الزاويتان فالصغرى حادة لقلة الانفراج فيها و الكبرى منفرجة لكثرة الانفراج فيها هكذا ___/ و ثانيهما الزاوية المجسمة و هي هيئة تحدث للجسم المحدب عند نقطة منه من حيث هو اي الجسم المحدب فوحدود متصلة بها اي بتلك النقطة كزوايا المكعب او فوحد كذلك اي متصل بها كزاوية رأس المخروط المستدير

و المراد بالحدود السطوح اذ نهاية الجسم بالذات سطح و هذا اشمل مما قيل الزاوية المجسمة هي ما يحصل عند تلاقي السطحين لانه لايشتمل لمثل زاوية رأس المخروط فعلى هذا هي من الكيفيات المختصة بالكميات ● وفي التذكرة الزاوية جسم احاط به سطوح ملتقية عند نقطة يتصل كل سطحين منها عند خط من غير ان يتحدا سطحا واحدا انتهى فعلى هذا هي من باب الكم ● و قد تطلق الزاوية على المقدار ذي الزاوية كما يطلق الشكل على المشكل كذا في شرح المواقف ● و زاوية القطعة عندهم هي التي يحيط بها قوس القطعة و قاعدتها و الزاوية التي في القطعة هي التي يحيط بها خطان يخرجان من طرفي قاعدة القطعة و يتلاقيان على اي نقطة تفرض من قوسها و الزاوية التي يحيط بها خطان يخرجان من نقطة ما على المحيط و يجوز ان قوسا منه يقال لها التي على تلك القوس كذا في تحرير اقليدس في حدود المقالة الثالثة ● اعلم ان جيب الزاوية عندهم هو جيب قوس هي اي تلك القوس من مقدار تلك الزاوية و مقدار الزاوية المستقيمة الضلعين قوس بين الضلعين ومركز تلك القوس رأس تلك الزاوية و مقدار زاوية سطح الكرة التي ضلعها من الدوائر العظام قوس بين الضلعين من دائرة عظيمة قطبها رأس تلك الزاوية و المعتبر من زوايا سطح الكرة زاوية ضلعاها من الدوائر العظام كذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح بيست باب و غيره ●

باب السين

فصل الهمزة * **السبأية** بالفتح و تخفيف الموحدة فرقة من غلاة الشيعة اصحاب عبد الله بن سبأ قال عبد الله بن سبأ لعلي انت الاله حقا فنفاه علي الى المدائن و قيل انه كان يهوديا فاسلم فاظهر الاسلام للافساد في الدين و كان في اليهودية يقول في يوشع بن نون وصي موسى عليهما السلام مثل ما قال في علي و هو اول من اظهر القول بوجوب امامة علي و منه تشعب اصناف الغلاة و قال ابن سبأ ان العلي لم يمت و لم يقتل و انما قتل ابن ملجم شيطانا تصور بصورة علي و علي في السحاب و الرعد صوته و البرق سوطه و انه ينزل بعد هذا الى الارض و يملأها عدلا و متبعوه يقولون عند سماع الرعد عليك السلام يا امير المؤمنين كذا في شرح المواقف ●

سوء المزاج بالضم وسكون الواو عند الاطباء هو المرض المختص بعروضه للاعضاء المفردة اولا و ما يعرض للاعضاء المركبة يسمى سوء التركيب ● ثم سوء المزاج قد يكون ساذجا و قد يكون ماديا و يجيئ في لفظ المرض في فصل الضاد المعجمة من باب الميم و قد يكون مختلفا و قد يكون مستويا ● و اختلفوا في تفسيرهما فقال جالينوس المختلف ماخص عضوا و المستوي ماعم جميع البدن و قال الشيخ المستوي هو الذي استقر جوهر العضو و صار في حكم المزاج الاصلي و المختلف ما لا يكون كذلك و لذلك لا يؤلم المستوي لانه بطلت المقاومة بينه و بين الطبيعة و يؤلم المختلف لوجود المقاومة

و ذلك ان المزاج العرضي اما ان يكون العضو معه قد بطل استعداده للرجوع الى المزاج بسهولة او لا يكون كذلك و الاول هو المتفق كالبرص و الثاني هو المختلف كحمى العفن و على التفسير الاول يكون البرص من المختلف و حمى العفن من المستوي و بالجملة فالشيخ انما سمى المستقر مستويا لصيرورته كالمزاج الاصلي في عدم ظهور الالم و غير المستقر مختلفا لانه مخالف لمقتضى الاصلي في جانب الالم و جالينوس انما سمى العام مستويا لعمومه البدن كعموم المزاج الاصلي و غير العام مختلفا من حيث انه خلاف مقتضى الاصلي في عدم العموم و قد يكون سوء المزاج خلقيا و هو ما يكون في اصل الخلقة غير معتدل و يسمى مزاجا غير فاضل و قد يكون عارضيا و هو ما يكون في اصل الخلقة معتدلا لكن تغير عن الاعتدال بسبب سوء التدبير •

سوء الهضم عندهم هو ان لا ينهضم الطعام انهضاما تاما و يتغير في المعدة الى بعض الكيفيات الردية •

سوء القنية بالقاف ثم النون عندهم هو مقدمة الاستسقاء و سببه ضعف الكبد و سوء مزاجها فيصيّر اللون و يبيض و ينهج الاطراف و الوجه و الاجفان خاصة و ربما فشا في البدن كله حتى صار كالعجين و يلزمه كثرة النفخ و القراقر و يخص هذا المرض باسم فساد المزاج كذا يستفاد من بحر الجواهر و الاقسرائي • و سوء التاليف و سوء التركيب و سوء اعتبار الحمل عند المنطقيين يذكر جميعها في لفظ المغالطة في فصل الطاء المهملة من باب الغين المعجمة •

فصل الباء الموحدة * السبب بفتح السين و الموحدة في اللغة الحبل و في العرف العام هو كل شيئ يتوسل به الى مطلوب كما في بحر الجواهر • [و في الجرجاني السبب في اللغة اسم لما يتوصل به الى المقصود و في الشريعة عبارة عما يكون طريقا للوصول الى الحكم غير موثر فيه • و السبب التام هو الذي يوجد المسبب بوجوده فقط و السبب الغير التام هو الذي يتوقف وجود المسبب عليه لكن لا يوجد المسبب بوجوده فقط انتهى •] و عند اهل العروض يطلق بالاشتراك على معنيين احدهما ما يسمى بالسبب الثقيل و هو حرفان متحركان نحو لك و ثانيهما ما يسمى بالسبب الخفيف و هو حرفان ثانيهما ساكن مثل من • و عند الحكماء و يسمى بالمبدأ ايضا هو ما يحتاج اليه الشيئ اما في ماهيته او في وجوده و ذلك الشيئ يسمى مسببا بفتح الموحدة المشددة و ترادفه العلة فهو اما تام او ناقص و الناقص اربعة اقسام لانه اما داخل في الشيئ فان كان الشيئ معه بالقوة فسبب مادي او بالفعل فسبب صوري و اما غير داخل فان كان موثرا في وجوده فسبب فاعلي او في فاعلية فاعله فسبب غائي و يجيئ في لفظ العلة توضيح ذلك في فصل اللام من باب العين المهملة و قد صرح بكون هذا المعنى من مصطلح الحكماء هكذا في بحر الجواهر و شرح القانونچة • ثم انهم قالوا تأدي السبب الى المسبب ان كان دائميا او اكثريا يسمى ذلك السبب سببا ذاتيا و المسبب غاية ذاتية و ان كان التأدي

مساويا او اقلها يسمى ذلك السبب سببا اتفاقيا و المسبب غاية اتفاقية • قيل ان كان السبب مستجمعا لجميع شرائط التأدي كان التأدي دائما و السبب ذاتيا و المسبب غاية ذاتية و الا امتنع التأدي فلا يكون سببا اتفاقيا • و لا غاية اتفاقية و اجيب بان كل ما هو معتبر في تحقق التأدي بالفعل جزء من السبب اذ انتفاء المانع و استعداد القابل معتبر فيه مع انه ليس شيئ منهما جزء منه فالسبب اذا انفك عنه بعض هذه الامور انفكاكا مساويا لاقترانه او انفكاكا راجحا عليه فهو السبب الاتفاقي و المسبب الغاية الاتفاقية و الا فهو السبب الذاتي و المسبب الغاية الذاتية كذا ذكر العلمي في حاشية شرح هداية الحكمة في فصل القوة و الفعل • وعند الاطباء هو اخص مما هو عند الحكماء قال في بحر الجواهر و اما الاطباء فانهم يخصون باسم السبب ما كان فاعلا و لا كل سبب فاعل بل ما كان فعله في بدن الانسان اولا و لا كل ما كان فعله كذلك فانهم لا يسمون الامراض اسبابا مع انها فاعلة الاعراض في بدن الانسان بل ما كان فاعلا لوجود الاحوال الثلث اي الصحة و المرض و الحالة الثالثة او حفظها سواء كان بدنيا او غير بدني جوهرا كان كالغذاء و الدواء او عرضا كالحرارة و البرودة و لذا عرفوه بما يكون فاعلا اولا فيجب عنه حدوث حالة من احوال بدن الانسان او ثباتها وقد يكون الشيئ الواحد سببا و مرضا و عرضا باعتبارات مختلفة مثلا السعال قد يكون من اعراض ذات الجنب و ربما استحكم حتى صار مرضا بنفسه و قد يكون سببا لانصداع عرق و لفظ او في التعريف لتقسيم المحدود دون الحد فهو اشارة الى ان السبب على قسمين فالذي يجب عنه حدوث حالة من تلك الاحوال يسمى السبب الفاعل و المغير و الذي يجب عنه ثبوت حالة من تلك الاحوال يسمى السبب المديم و الحافظ • ثم السبب باعتبار دخوله في البدن و خروجه عنه ثلثة اقسام لانه اما ان لا يكون بدنيا بان لا يكون خلطيا او مزاجيا او تركيبيا بل يكون من الامور الخارجة مثل الهواء الحار او من الامور النفسانية كالغضب فان النفس غير البدن يسمى بادئا لظهوره من حيث يعرفه كل احد من بدأ الشيئ اذا ظهر و عرف بانه الشيئ الوارد على البدن من خارج المؤثر فيه من غير واسطة و اما ان يكون بدنيا فان اوجب حالة من الاحوال المذكورة بغير واسطة كايجاب العفونة للحمى يسمى و اصلا لانه يوصل البدن الى حالة و ان اوجبها بواسطة كايجاب الامتلاء للحمى بواسطة العفونة يسمى سابقا لسبقها على الحمى بالزمان • و ايضا السبب ينقسم باعتبار آخر الى ضروري و غير ضروري لانه اما ان تمكن الحيوة بدونه و يسمى غير ضروري سواء كان مضادا للطبيعة كالسموم اولا كالتمرغ في الرمل و اما ان لاتمكن الحيوة بدونه و يسمى ضروريا و هو ستة جنس الحركة و السكون البدنيين و جنس الحركة و السكون النفسانيين و جنس الهواء المحيط و جنس النوم و اليقظة و جنس المأكول و المشروب و جنس الاستفراغ و الاحتباس و يسمى هذه بالاسباب الستة الضرورية و بالاسباب العامة ايضا و باعتبار آخر الى ذاتي و هو ما يكون تأثيره بمقتضى طبعه من حيث هو هو كتبريد الماء البارد و الى عرضي و هو ما لا يكون كذلك

كتسخين الماء بحقن الحرارة و باعتبار آخر الى مختلف و غير مختلف لانه اما ان يكون بحيث اذا فارق بقي تأثيره و هو المختلف او لا يكون كذلك و هو غير المختلف • و من الاسباب الاسباب التامة هي الاسباب التي افادت البدن الكمال و منها الاسباب الكلية و هي ما يلزم من وجوده حدوث الكائنات •
و عند الاصوليين هو ما يكون طريقا الى الحكم من غير تأثير و لا توقف للحكم عليه • فبقيد الطريق خرجت العلامة لانها دالة عليه لا طريق اليه اي مفضية اليه و بقيد عدم التأثير خرجت العلة و بالقيد الاخير خرج الشرط • ثم طريق الشيء لابد ان يكون خارجا عنه فخرج الركن ايضا • و قد جرت العادة بان يذكر في هذا المقام اقسام ما يطلق عليه اسم السبب حقيقة او مجازا و يعتبر في تعدد الاقسام اختلاف الجهات و الاعتبارات و ان اتحدت الاقسام بحسب الذوات و لهذا ذهب فخر الاسلام الى ان اقسام السبب اربعة سبب محض كدلالة السارق و سبب في معنى العلة كسوق الدابة لما يتلف بها و سبب مجازي كاليمين سبب لوجوب الكفارة وسبب له شبهة العلية كتعليق الطلاق بالشرط• ولما رآى صاحب التوضيح ان الرابع هو بعينه السبب المجازي قسم السبب الى ثلثة اقسام و لم يتعرض للسبب الذي فيه شبهة العلل فقسمه الى ما فيه معنى العلة و الى ما ليس كذلك و سمى الثاني سببا حقيقيا ثم قال و من السبب ما هو سبب مجازا اي مما يطلق عليه اسم السبب فالسبب المحض الحقيقي ما يكون طريقا الى الحكم من غيران يضاف اليه وجوب الحكم و لا وجوده و لا تعقل فيه معاني العلل بوجه ما لكن تتخلل بينه و بين الحكم علة لا تضاف الى السبب كدلالته انسانا ليسرق مال انسان فانها سبب حقيقي للسرقة من غير ان يكون موجبا او موجدا لها و قد تخللت بينها و بين السرقة علة هي فعل السارق المختار غير مضافة الى الدلالة اذ لا يلزم من دلالته على السرقة ان يسرقه البتة فان سرق لا يضمن الدال شيئا لانه صاحب سبب و السبب في معنى العلة هو الذي اضيفت اليه العلة المتخللة بينه و بين الحكم كسوق الدابة فانه سبب لما يتلف بها و علة التلف فعل الدابة لكنه مضاف الى السوق لان الدابة لا اختيار لها في فعلها و لذا يضمن سائقها ما اتلفته لان السبب حينئذ علة العلة و السبب المجازي كاليمين بالله او الطلاق و العتاق لوجوب الكفارة او لوجود الجزاء فان اليمين شرعت للبر و البر لا يكون طريقا الى الكفارة او الجزاء ابدا و لكن لما كان يحتمل ان يفضي الى الحكم عند زوال المانع سمي سببا مجازا باعتبار مايؤول و لكن ليس هو بمجاز خالص بل مجاز يشبه الحقيقة هذا • ثم اعلم ان ما يترتب عليه الحكم ان كان شيئا لا يدرك العقل تأثيره و لا يكون بصنع المكلف كالوقت للصلوة يخص باسم السبب و ان كان بصنعه فان كان الغرض من وضعه ذلك الحكم كالبيع للملك فهو علة و يطلق عليه اسم السبب مجازا و ان لم يكن هو الغرض كالشراء لملك المتعة فان العقل لا يدرك تأثير لفظ اشتريت في هذا الحكم و هو بصنع المكلف و ليس الغرض من الشراء ملك المتعة بل ملك الرقبة فهو سبب و ان ادرك العقل تأثيره يخص

باسم العلة فاحفظ هذه الاصطلاحات المختلفة حتى لا يقع لك خبط في عبارات القوم هكذا يستفاد من نور الانوار شرح المنار و التوضيح و التلويح •

السحاب بالفتح بمعني ابر و يطلق ايضا على قرحة اقل حجما من القتام و القتام قشور شبيهة بالدخان منتشرة في سواد العين كذا في بحر الجواهر • و في الموجز و السحاب قرحة على سواد العين اصغر و اشد عمقا و بياضا انتهى • و يطلق ايضا على الرسوب الطافي • و يسمى غماما ايضا و قد سبق في فصل الباء الموحدة من باب الراء المهملة •

الانسحاب هو عند النحاة سبق في لفظ التابع في فصل العين المهملة من باب التاء المثناة الفوقانية •

السكوب بالفتح هو ان تغلى الادوية وتصبّ على العضو قليلا قليلا و يجيء في لفظ النطول في فصل اللام من باب النون • و في بحر الجواهر السكوبات بالفتح هي السيالات التي تصب على الاعضاء قليلا قليلا عن قريب قال ابو الفرج الفرق بينه وبين النطول ان النطول يستعمل في الشيء الغليظ و يشبه ان يكون من النطل و هو الدردي و السكوب يستعمل في الشيء الرقيق •

السلب بفتح السين و اللام لغةً المسلوب اي ما ينزع من الانسان وغيره و شرعا مَرْكب القتيل و ما عليهما اي على المركب و القتيل من السلاح و الثياب و السرج و اللجام و غيرها بخلاف ما معه من غلام او مركب آخر او الامتعة و غيرها فانه ليس بسلبه بل من جملة الغنائم فلا يدخل تحت قول الامام من قتل قتيلا فله سلبه هكذا في البرجندي و جامع الرموز في كتاب الجهاد • وعند الصوفية السلب بسكون اللام هو ما في كشف اللغات سلب در اصطلاح سالكان سلب اختيار سالك را گويند در جميع احوال و اعمال ظاهري و باطني • ويطلق السلب عند المنطقيين و الحكماء سواء كان بفتحتين او بفتح الاول و سكون الثاني على مقابل الايجاب قالوا الايجاب و السلب قد يراد بهما الثبوت و اللاثبوت فثبوت شيء لشيء ايجاب و انتفائه عنه سلب و قد يعبر عنهما بالوقوع و اللاوقوع و بوقوع النسبة و لا وقوعها و قد يراد بهما ايقاع النسبة و انتزاعها اي رفعها • و بعبارة اخرى الايجاب ايقاع النسبة الثبوتية و السلب رفع الايجاب اي الثبوت اذ لو اريد به الايقاع لزم ان لا يتحقق السلب الا بعد تحقق الايجاب فيجب ان توقع النسبة في كل سالبة و ترفعها و هل هذا الّا تناقض ويمكن ان يراد به الايقاع و يدفع الايراد بالفرق بين جزء الشيء و جزء مفهومه فان البصر ليس جزءا من العمى و الا لم يتحقق الا بعد تحققه بل هو جزء من مفهومه فالايجاب جزء من مفهوم السلب وليس جزءا من السلب • ثم اعلم ان هذا المعنى هو المعتبر في ايجاب القضية و سلبها لا المعنى الاول و الا لكانت كل قضية صادقة فالقضية الموجبة ما اشتمل على الايجاب و السالبة ما اشتمل على السلب اشتمال الدال على المدلول في القضية الملفوظة و اشتمال المشروط على الشرط في القضية المعقولة كاشتمال الكل على الجزء حتى لا يرد ان الايقاع علم فكيف يكون جزء

من المعلوم الذي هو القضية . اعلم انهم قالوا الموجبة تستدعي وجود الموضوع دون السالبة يعني ان صدق الموجبة يستلزم وجود الموضوع حال ثبوت المحمول له و اتحاده معه في ظرف ذلك الموضوع ان ذهنا فذهنا و ان خارجا فخارجا و ان ساعة فساعة و ان دائما فدائما بخلاف صدق السالبة فانه لا يستلزم وجود الموضوع بل قد يصدق بانتفائه ضرورة ان ما لاثبوت له في نفسه فكيف يثبت له غيره لكن تحقق مفهوم السالبة في الذهن يستلزم وجود موضوعه في الذهن حال الحكم فقط قال شارح اشراق الحكمة قولنا لابد للاثبات من ان يكون على ثابت بخلاف النفي فانه يجوز على المنفي ليس معناه ما يسبق الى الفهم و هو ان موضوع السالبة يجوز ان يكون معدوما في الخارج دون موضوع الموجبة على ماظن و علل به كون السالبة اعم من الموجبة لان موضوع الموجبة ايضا قد يكون معدوما في الخارج كقولنا اجتماع الضدين محال و لا ان موضوع الموجبة يجب ان يتمثل في خارج او ذهن دون موضوع السالبة لان موضوع السالبة لابد ان يكون كذلك بل معناه ان السلب يصح عن الموضوع الغير الثابت اي اذا اخذ من حيث هو غير ثابت على معنى ان للعقل ان يعتبر هذا في السلب بخلاف الاثبات فانه و ان صح على الموضوع الغير الثابت لكن لا يصح عليه من حيث هو غير ثابت بل من حيث ان له ثبوتا ما لان الاثبات يقتضي ثبوت شيء حتى يثبت له شيء و لذا صح ان يقال المعدوم من حيث هو معدوم ليس بزيد و لا يصح ان يقال بانه من حيث هو معدوم زيد بل من حيث له ثبوت في الذهن و لغفلة الجمهور عن هذه الحيثية لدقتها و غموضها ظن ان العموم انما هو لجواز كون موضوع السالبة معدوما في الخارج دون الموجبة و لا يصح ذلك الا بان يؤول بما ذكرنا و يقال مرادهم منه ان السلب يصح عن المعدوم من حيث هو معدوم دون الايجاب فيستقيم و لا يرد الاشكال فتمحض بما ذكرنا ان المراد بوجود الموضوع في الموجبة و السالبة شيء واحد وهو تمثله في وجود او وهم ليحكم عليه بحسب تمثله و ان السالبة البسيطة انما تكون اعم من الموجبة المعدولة المحمول اذا كان موضوعها غير ثابت و أخذ من حيث هو غير ثابت لاستحالة اثبات عدم محمول السالبة لموضوعها من حيث هو غير ثابت او منتف لتوقف اثبات الشيء للشيء على ثبوته في نفسه . و اما ان لم يؤخذ من حيث هو غير ثابت بل اخذ من حيث ان له ثبوتا ما في الذهن فيمكن اثبات عدم محمول السالبة لموضوعها من حيث له ثبوت و تتلازمان حينئذ لكن نحن لانأخذ موضوع السالبة من حيث هو غير ثابت بل من حيث هو ثابت اي متمثل في وجود او وهم على ما هو المصطلح و المتعارف و على هذا تتلازمان في جميع القضايا انتهى ما في شرح اشراق الحكمة . ثم اعلم ان متأخري المنطقيين اعتبروا قضية سالبة المحمول و حكموا بان موجبتها مساوية للسالبة البسيطة فكما ان السالبة لا تقتضي وجود الموضوع فكذلك الموجبة السالبة المحمول . و فرقوا بينهما بان في السالبة المحمول زيادة اعتبار اذ في السالبة نتصور الطرفين و النسبة بينهما و نرفع تلك النسبة و في سالبة المحمول نتصور الطرفين و النسبة و نرفعها ثم نعود

و نحمل ذلك السلب على الموضوع فانه اذا لم يصدق ايجاب المحمول على الموضوع يصدق سلبه عليه فتكرر اعتبار السلب فيها بخلاف السالبة فان فيها اربعة امور تصور الموضوع و تصور المحمول وتصور النسبة الايجابية و سلبها و في السالبة المحمول خمسة اشياء و هي تلك الامور الاربعة مع حمل السلب على الموضوع و هكذا الحال في السالبة الموضوع فانه قد حمل فيها سلب العنوان على الموضوع و من ههنا تسمعهم يقولون معنى السالبة المحمول ان الموضوع شيئ سلب عنه المحمول و معنى السالبة الطرفين ان شيئا سلب عنه الموضوع هو شيئ سلب عنه المحمول ومعنى السالبة ان الموضوع سلب عنه المحمول فالسالبة و سالبة المحمول تشتركان في ان السلب خارج عن المحمول فيهما جميعا و انما الفرق بينهما بزيادة اعتبار كما عرفت فلذا لاتستدعيان وجود الموضوع ٭ و اما الفرق بين السالبة و سالبة الطرف سواء كانت سالبة الموضوع او سالبة المحمول او سالبة الطرفين و بين المعدولة الموضوع و معدولة المحمول و معدولة الطرفين فبخروج السلب و عدم خروجه هذا ما قالوا ٭ و فيه نظر لان قولهم نعود و نحمل ذلك السلب على الموضوع يقتضي ان يكون السلب جزا من المحمول و هو يناقض قولهم ان السلب خارج عن المحمول فيهما معا ٭ و كذا الحال في سالبة الموضوع الا ان يتكلف و يقيد الموضوع و المحمول بالاولين اللذين و رد عليهما السلب و على هذا يدخل اقسام سالبة الطرف في المحصلة فلابد من تخصيص قولهم ان الموجبة المحصلة تقتضي و جود الموضوع بماعدا سالبة المحمول او تخصيص تقسيم المعدولة و المحصلة بما بقي على موضوعه و محموله الاولين بان لم يرجع في موضوعه من وضع الى وضع آخر ولا في محموله من حمل الى حمل آخر حتى تخرج اقسام سالبة الطرف من القسمين معا ٭ و ايضا المقدمة القائلة بان ثبوت الشيئ للشيئ يستلزم ثبوت المثبت له لا يستثنى العقل منها الامر السلبي ٭ و ايضا المفهوم من كلام الشيخ و غيره ان الايجاب مطلقا يقتضي و جود الموضوع و انه لا فرق بين ما سموه سالبة المحمول و المعدولة فالموجبة مطلقا تقتضي وجود الموضوع لاجل معنى الرابطة لا لاقتضاء المحمول ذلك ٭ و الحق ان السالبة المحمول على ما اعتبره المتأخرون قضية ذهنية لان اتصاف الموضوع بسلب المحمول عنه انما هو في الذهن فتقتضي وجود الموضوع في الذهن لا في الخارج فيكون بينها و بين السالبة الخارجية تلازم و يرد عليه ان نفس السلب و ان كان امرا اعتباريا ذهنيا لكن يجوز ان يكون الاتصاف به في الخارج لما تقرر ان الاتصاف الخارجي لا يستدعي وجود الصفة في الخارج بل انما يقتضي وجود الموصوف فيه كما في الاتصاف بالعمى ٭ و يمكن ان يجاب بان الموجبة السالبة المحمول يصدق عند عدم موضوعها في الخارج مطلقا كما في قولك العمى ليس بموجود و قد تقرر ان الايجاب مطلقا يستدعي وجود الموضوع فلابد ان تكون هذه القضية ذهنية لوجود الموضوع في الذهن فكذا سائر الموجبات السالبة المحمول لعدم الفرق ٭ و لا يخفى ان للمناقشة فيه مجالا و قد بقيت ههنا ابحاث تركناها

حذرا من الاطناب فان شئت فارجع الى كتب المنطق ٠

سلب المزيد وسلب القديم يذكر في لفظ السلوك في فصل الكاف من باب السين المهملة ٠

اسلوب الحكيم عند اهل المعاني هو تلقي المخاطب بغير ما يترقب بحمل كلامه على خلاف مراده تنبيهاله على انه هو الاولى بالقصد و هو من خلاف مقتضى الظاهر كقول القبعثرى للحجاج حين قال الحجاج له مخوفا اياه لاحملنك على الادهم يعني به القيد مثل الامير يحمل على الادهم و الاشهب [فابرز القبعثرى وعيد الحجاج في معرض الوعد و تلقاه بغير ما يترقب بان حمل لفظ الادهم الذي في كلام الحجاج على الفرس الادهم اي الذي غلب سواده حتى ذهب البياض الذي فيه و ضم اليه الاشهب اي الذي غلب بياضه حتى ذهب ما فيه من السواد قرينةً على تعيين مراد القبعثرى و دفعا لمراد الحجاج فان مراد الحجاج انما هو القيد فنبه على ان الحمل على الفرس الادهم هو الاولى بان يقصده الامير اي من كان مثل الامير في السلطنة و بسط اليد فجدير بان يقصد بان يعطي المال لا ان يقصد بان يقيد و يعذب بالنكال ثم قال الحجاج له ثانيا اردت به الحديد فقال القبعثرى الحديد خير من البليد فحمل الحديد ايضا على خلاف مراد الحجاج اي الجلد الماضي في الامور ٠ و اصل القصة ان القبعثرى الشاعر كان جالسا في بستان مع جملة الادباء و كان الزمان زمان الحصرم فجرى ذكر الحجاج في ذلك المجلس فقال القبعثرى تعريضا على الحجاج اللهم سوّد وجهه واقطع عنقه و اسقني من دمه فأخبر الحجاج بذلك فاحضر القبعثرى و هدده فقال القبعثرى اردت بذلك الحصرم فقال له الحجاج لاحملنك الى آخر القصة فانظر الى ذكاوة القبعثرى فقد سخر الحجاج بهذا الاسلوب حتى تجاوز عن جريمته واحسن اليه و انعم عليه هكذا في المطول و حاشية الچلپي في آخر الباب الثاني ٠] و لفظ الاسلوب بضم الهمزة و سكون السين بمعني روش و راه و وجه التسمية ظاهر [و في اصطلاحات الجرجاني اسلوب الحكيم هو عبارة عن ذكر الاهمّ تعريضا للمتكلم على تركه الاهم كما قال الخضر عم حين سلم عليه موسى عم انكارا لسلامه لان السلام لم يكن معهودا في تلك الارض بقوله آنى بارضك السلام فقال موسى عم في جوابه انا موسى كانه قال اجبت عن اللائق بك و هو ان تستفهم عني لا عن سلامي بارضي فقول موسى هو اسلوب الحكيم انتهى] ٠ [و في المطول و يلقى السائل بغير ما يترقب تنزيل سؤاله منزلة غيره تنبيها على ان ذلك الغير هو الاولى بحال السائل او المهم له كقوله تعالى يسئلونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس و الحج فقد سألوا عن السبب في اختلاف القمر في زيادة النور و نقصانه حيث قالوا ما بال الهلال يبدو دقيقا مثل الخيط ثم يتزايد قليلا قليلا حتى يمتلأ و يستوي ثم لايزال ينقص حتى يعود كما بدأ ولا يكون على حالة واحدة فاجيبوا ببيان الغرض من هذا الاختلاف و هو ان الاهلة بحسب ذلك الاختلاف معالم يوقت بها الناس امورهم من المزارع و المتاجر و آجال الديون

والصوم و معالم الحج و ذلك للتنبيه على ان الاولى بحال السائلين ان يسئلوا عن الغرض لا عن السبب فانهم ليسوا ممن يطلعون بسهولة على ما هو من دقائق علم الهيئة و ايضا لا يتعلق لهم به غرض و ايضا لم يعط الانسان عقلا بحيث يدرك به مايريد من حقائق الاشياء و ماهياتها و لهذا لم يجب في الشريعة البحث عن حقائقها انتهى •]

الاسهاب بالهاء عند اهل المعاني اعم من الاطناب و هو التطويل لفائدة اولا لفائدة • و قيل هو الاطناب و يجيئ في فصل الباء الموحدة من باب الطاء المهملة •

فصل التاء المثناة الفوقانية

* **السبات** بالضم و فتح الموحدة النوم و اصله الراحة قال الله تعالى و جعلنا نومكم سباتا • و عند الاطباء نوم طويل غرق ثقيل و المراد بالطويل ان يكون زائد المقدار على النوم الطبيعي و بالغرق ان لا يكون مخلوطا بالتململ و الحركة كنوم الصحاح فانه لا يخلو عن ادنى تململ و حركة من جانب الى جانب و بالثقيل ان يكون صاحبه عسر التنبه بالتنبيه هكذا في بحر الجواهر و الاقسرائي •

السبات السهري عند الاطباء اسم لورم دماغي عن بلغم و صفراء فهو علة سرسامية مركبة من السرسام البارد و الحار • و علامته مركبة من علامتي السرسامين و قد يغلب البلغم فتغلب علاماته و يسمى سباتا سهريا و قد تغلب الصفراء فتغلب علاماتها و يسمى سهرا سباتيا • و علاجه مركب من علاجي السرسامين • و قد يسميه البعض بالشخوص و ليس كذلك بل الشخوص نوع من الجمود كذا قال الشيخ هكذا في بحر الجواهر و الموجز •

السكت بالفتح و سكون الكاف عند القراء هو قطع الصوت زمنا دون زمن من غير تنفس و اختلفت الفاظ الائمة في التأدية عنه بما يدل على طوله و قصره فعن حمزة رحمه الله في السكت على الساكن قبل الهمزة سكتة يسيرة • و قال الاشناني سكتة قصيرة • و عن الكسائي سكتة مختلسة من غير اشباع • و قال ابن غليون وقفة يسيرة • و قال مكي و قفة خفيفة • و قال ابن شريح دقيقة • و عن قتيبة من غير قطع نفس • و عن الداني سكتة لطيفة • و عن الجعفر قطع الصوت زمانا قليلا اقصر من زمن اخراج النفس لانه ان طال صار وقفا • و في عبارات آخر قال ابن الجذري و الصحيح انه مقيد بالسماع و النقل و لا يجوز الا فيما صحت الرواية به بمعنًى مقصود بذاته • و قيل يجوز في رؤس الآي مطلقا حالة الوصل لقصد البيان كذا في الاتقان • و قد يطلق على الوقف و يجيئ في فصل الفاء من باب الواو مع بيان الفرق بينه و بين القطع و الوقف • و السكتة بالفتح عند الاطباء هي تعطل الاعضاء عن الحس و الحركة الا التنفس لسدة كاملة في بطون الدماغ الثلثة و مجاري روحه و هذا المرض قد يسمى باسم عرض يلزمه و هو السكوت كما يسمى الصرع باسم عرض يلزمه و هو السقوط • و الفرق بين الميت و المسكوت يعسر جدا و لذا حرم الدفن الى تيقن الحال و ظهور الموت هكذا في بحر الجواهر و الاقسرائي •

السمت بالفتح و سكون الميم في اللغة بمعنى راه و روش نيك و راه راست يافتن و عند اهل الهيئة قوس من الافق محصورة بين الدائرة السمتية اي دائرة الارتفاع المسماة بدائرة السمت ايضا وبين دائرة اول السموت المسماة ايضا بالدائرة المشرق و المغرب و هي دائرة عظيمة تمر بقطبي الافق و قطبي نصف النهار ۔ وقطبا اول السموت نقطتا الشمال و الجنوب وهي تقطع نصف النهار على نقطتي سمت الرأس و القدم على زوايا قوائم ۔ و قطبا نصف النهار نقطتا المشرق و المغرب ۔ و قطبا الافق نقطتا سمت الرأس و القدم فدائرتا الافق و نصف النهار تمران بقطبي اول السموت ۔ و دائرة الارتفاع وهي العظيمة المارة بقطبي الافق و بكوكب ما تقطع الافق بنقطتين على زوايا قوائم وهما غير ثابتتين بل منتقلتان على دائرة الافق بحسب انتقال الكوكب من موضع الى موضع في الارتفاع و الانحطاط و تسمى كلواحدة من نقطتي التقاطع نقطة السمت و النقطة السمتية و الخط الواصل بين هاتين النقطتين يسمى خط السمت و بحسب انتقال التقاطعين ينتقل ايضا قطبا الدائرة السمتية على الافق ۔ و القوس الواقعة من دائرة الافق بين احدى نقطتي التقاطع اي بين احدى نقطتي السمت وبين احدى نقطتي المشرق و المغرب تسمى قوس السمت ۔ فمبدأ السمت نقطتا المشرق و المغرب و تمام السمت هي القوس الواقعة من الافق بين احدى نقطتي السمت و بين احدى نقطتي الجنوب و الشمال فابتداء السمت من دائرة اول السموت و لذا سميت بها فان دائرة الارتفاع اذا انطبقت عليها كانت دائرة الارتفاع بحيث ليس لها قوس سمت لان نقطتي التقاطع قد انطبقتا على نقطتي المشرق و المغرب فلا تنحصر من الافق قوس بين احدهما و بين احدى نقطتي المشرق و المغرب و اذا فارقتها دائرة الارتفاع ابتداء السمت و تتزايد الى ان تنطبق دائرة الارتفاع نصف النهار و حينئذ تصير قوس السمت ربعا من الدور و لا يكون هناك تمام سمت هذا ۔ و قال عبد العلي البرجندي الظاهر ان نقطة السمت هي نقطة التقاطع التي هي اقرب الى الكوكب فتكون قوس السمت هي الواقعة بين تلك النقطة و مشرق الاعتدال و مغربه ايهما يكون اقرب ۔ و القوس الواقعة في الربع المقابل بين التقاطع الآخر و مغرب الاعتدال او مشرقه و ان كانت مساوية لقوس السمت لكن لاتسمى قوس السمت كما لايخفى على من يزاول الاعمال الحسابية انتهى ۔ و بالنظر الى هذا قال عبد العلي القوشجي في رسالة فارسية دائرة ارتفاع عظيمه آن بود كه بدو قطب افق و بنقطة مفروضه از فلك البروج گذرد و قوسي از افق كه ميان اين دائرة و دائرة اول السموت گذرد از جانب اقرب آن را قوس سمت آن نقطة مفروضه گويند و سمت ارتفاع آن نقطه نيز گويند اگر آن نقطه فوق الارض باشد و اگر تحت الارض بود سمت انحطاط آن نقطه گويند انتهى ۔ پس قوس سمت اعم است از سمت ارتفاع و سمت انحطاط هذا الذي ذكر هو المشهور ۔ و ذهبت طائفة الى عكس هذا فقالوا قوس السمت قوس من الافق بين نقطة السمت و نقطة الشمال ۔ [illegible] بشرط ان لا يكون اكثر من الربع

و تمام السمت قوس منه بين نقطة السمت و نقطة المشرق و المغرب بشرط ان تكون اقل من الربع فعلى هذا مبدأ السمت نقطتا الشمال و الجنوب و تكون دائرة نصف النهار هي دائرة اول السموت و تكون اول السموت مسماة بدائرة المشرق و المغرب كذا ذكر عبد العلي البرجندي في حاشية الچغمني . و قال في شرح التذكرة اعلم ان عرض تسحين مستثنى من هذه الاحكام لعدم تعين نقطتي المشرق و المغرب و نقطتي الشمال و الجنوب هناك . و اعلم ايضا ان النقطة المطلوب ارتفاعها او انحطاطها ان كانت في شمال اول السموت فالسمت شمالي و ان كانت في جنوبها فالسمت جنوبي و ان كان الارتفاع او الانحطاط شرقيا فالسمت شرقي و ان كان غربيا فهو غربي انتهى . بدانكه اسطرلابى كه بران دوائر سموت رسم كنند يعنى دوائر ارتفاع آنرا اسطرلاب مسمت خوانند .

سمت الرأس عند اهل الهيئة نقطة من الفلك ينتهي اليها الخط الخارج من مركز العالم على استقامة قامة الشخص و يقابله سمت القدم و سمت الرجل بكسر الراء المهملة . اعلم انه اذا قام شخص على طرف قطر من اقطار الارض و اخرج ذلك القطر على استقامة قامته من الطرفين الى سطح الفلك الاعلى حدثت فيه نقطتان فالتي منهما اقرب من ذلك الشخص تسمى سمت الرأس لانها اقرب الى رأسه و الاخرى سمت القدم و سمت الرجل . و اما ما قيل ان سمت الرأس هو ما يحاذي رأس ذلك الشخص ففيه ان المقصود و ان كان ظاهرا لكن يرد على ظاهره ان سمت القدم ايضا على محاذاة رأسه كذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة .

سمت الطالع عندهم قوس من الافق بين فلك البروج اي نقطة الطالع و بين دائرة الارتفاع فان الافق و فلك البروج يتقاطعان على نقطتين تسمى احديهما و هي التي في جهة الشرق بالطالع و الاخرى و هي التي في جهة الغرب بالغارب و هما قد تكونان بعينهما نقطتي المشرق و المغرب كما اذا كان الاعتدالان على الافق و قد تكونان غيرهما فدائرة الارتفاع اذا قطعت الافق على غير نقطتي الطالع و الغارب فهناك قوس من الافق بين الطالع و بين نقطة تقاطع دائرة الارتفاع مع الافق و تلك القوس بشرط كونها من الافق الشرقي تسمى قوس السمت من الطالع اذ لو كانت من الافق الغربي فلا تسمى سمت الطالع فالمراد بالافق في التعريف هو الافق الشرقي . ثم ان سمت الطالع يتحد بسمت الارتفاع المذكور سابقا اذا كان الطالع احد الاعتدالين . و اعلم ان دوائر الارتفاع غير متناهية و لا يعلم ان المراد ههنا اي دائرة منها و الا شبه ان تراد منها دائرة ارتفاع كوكب يستخرج الطالع منه و ان دائرة الارتفاع اذا مرت بالجزء الطالع لا يكون له سمت و كذا اذا انطبقت دائرة البروج على الافق في عرض يساوي تمام الميل الكلي فانه لا يكون حينئذ سمت طالع هذا خلاصة ما ذكر عبد العلي البرجندي في حاشية الچغمني .

سمت القبلة عندهم نقطة من الافق اذا واجهها الانسان كان مواجها للقبلة . و اما قوس سمت القبلة

للبلد وقد تسمى بقوس انحراف سمت القبلة ايضا و بانحراف سمت القبلة ايضا و قد يطلق سمت القبلة على هذه القوس ايضا على ما ذكره القاضي الرومي فقوس من دائرة الافق فيما بين دائرة نصف النهار و الدائرة المارة بسمت رؤس اهل البلد و رؤس اهل مكة فنقول البلد بالقياس الى مكة شرفها الله ان كان شماليا فقط او جنوبيا فقط فهما تحت نصف نهار واحد فيتوجه المصلي على الاول الى نقطة الجنوب و على الثاني الى نقطة الشمال فنقطتا الشمال و الجنوب هما سمت القبلة و ليس ههنا للبلد قوس سمت القبلة * و ان كان البلد شرقيا عنها او غربيا فقط او واقعا عنها بين الشرق و الشمال او الشرق و الجنوب تفرض هناك دائرة عظيمة تمر بسمتي رأس اهل البلد ومكة و تقاطع افق على نقطتين غير نقطتي الشمال و الجنوب فتنحصر قوس من الافق بين احديهما و بين احدى نقطتي الشمال و الجنوب فتلك القوس هي سمت القبلة للبلد فان المصلي يجب ان ينحرف عن نقطة الجنوب او الشمال بمقدار تلك القوس ليكون مواجها للقبلة هكذا ذكر السيد الشريف في شرح الملخص * قال عبد العلي البرجندي في حاشية الچغمني هكذا وقع في كتب الهيئة من غير تعيين ان هذه القوس من اي ربع من ارباع الافق تؤخذ و التحقيق ان مكة ان كانت غربية عن البلد و كان طولها اقل من طوله فان وقعت نقطة تقاطع الدائرة السمتية في الربع الغربي الجنوبي كانت قوس السمت من ذلك الربع مبتدأة من نقطة الجنوب و ان وقعت في الغربي الشمالي كانت قوس السمت منه مبتدأة من نقطة الشمال و ان كان طول مكة اكثر من طوله كانت نقطة تقاطع السمتية في الجانب الشرقي و مبدأ السمت على قياس مامر و ان كان طول مكة مثل طول البلد لايكون للبلد سمت قبلة بهذا المعنى * و قال في شرح بيست باب خط سمت قبله فصل مشترك است ميان سطح افق حسي و دائرة عظيمه كه بسمت راس مكه و راس بلد مفروض گذرد و سمت قبله نقطة تقاطع اين دائره است با افق بلد آن تقاطع كه در جهت مكه بود و انحراف سمت قبله قوسي است از دائرة افق ما بين خط سمت قبله و خط نصف النهار بشرطيكه از ربع زياده نبود * وخط نصف النهار فصل مشترك است ميان سطح افق حسي و دائرة نصف النهار *

فصل الجيم * السحج بفتح السين و الحاء المهملة في اللغة خراشيدن و پوست باز كردن و يقال حقيقة عند الاطباء على تفرق اتصال منبسط في سطح عضو زال معه شيء من ظاهر ذلك السطح عن موضعه ومجازا على ما كان من هذا التفرق في السطح الباطن من الامعاء ثم اشتهر هذا المجاز عندهم حتى اذا اطلق لفظ السحج بادر منه هذا المعنى الى الفهم كذا في بحر الجواهر و قد سبق في لفظ الخدش ايضا في فصل الشين من باب الخاء المعجمتين *

[السفاتج جمع سفتجة معرب سفته و سفته بمعنى الشيء المحكم و سمي هذا القرض به لاحكام امره * و في المغرب السفتجة بضم السين و فتح التاء واحدة السفاتج و صورتها ان يدفع الى تاجر مالا قرضا

ليدفعه الى صديقه في بلده و انما يدفعه على سبيل القرض لا على طريق الوديعة لان ذلك التاجر لا يدفع عين ذلك المال بل انما يؤديه مثله فلا يكون وديعة و انما يقرضه ليستفيد المقرض سقوط خطر الطريق وبعبارة اخرى هي ان يقرض انسانا ليقضيه المستقرض في بلد يريده المقرض ليستفيد به سقوط خطر الطريق وهو في معنى الحوالة و هذا مكروه لانه نوع نفع استفاد به المقرض و قد نهى رسول الله صلى الله عليه و سلم عن قرض جرّ نفعا هكذا في الهداية و الكفاية •]

فصل السين المهملة * [السبعة الهباء فانه ظلمة خلق الله فيها الخلقَ ثم رشّ عليهم من نوره فمن اصابه من ذلك النور اهتدى و من اخطأ ضل و غوى كذا في الجرجاني • و في الاصطلاحات الصوفية هي الهباء المسماة بالهيولى لكونها غير واضحة و لا موجودة الا بالصور لا بنفسها •]

[التسبيح تنزيه الحقّ عن نقائص الامكان و امارات الحدوث و عن عيوب الذات و الصفات و كذلك التقديس كذا في الجرجاني •]

المنسرح اسم فاعل است از انسراح بمعني برهنه شدن و بيرون آمدن از جامه و در اصطلاح اهل عروض اسم بحريست از بحور مشتركه در ميان عرب و عجم و اصل اين بحر مستفعلن مفعولات بضم تا است چهار بار و اين بحر در نقصان اركان بحدي ميرسد كه آنچه بر وزن دو ركن است همچون من يشتري الباذنجان كه بر وزن مستفعلن مفعولات است در اشعار عرب آنرا مصراع تمام ميدارند و اين نقصان و اختصار را به بيرون آمدن از جامه تشبيه كرده اند و اين بحر را منسرح گفته و اين بحر مثمن و مسدس هردو مستعمل است كذا في عروض سيفي [و نيز در عروض سيفي مذكور است كه اين بحر را ازان جهت منسرح گوئيد كه انسراح در لغت آساني و رواني است و چون در اركان اين بحر سببها مقدم اند بر وتد آسان تر گفته مي شود] و تحقيق زحافهاي اين بحر از كتب عربيه و فارسية عروض معلوم بايد كرد •

السطح بالفتح و سكون الطاء المهملة بمعني بام و بالاي هرچيز كما في الصراح و عند بعض المتكلمين هو الجواهر الفردة المنضمة في جهتين فقط اي في الطول و العرض و قد يسمى سطحا جوهريا • و عند الحكماء هو العرض المنقسم في جهتين فقط [اي العرض الذي يقبل الانقسام طولا و عرضا لا عمقا و نهايته الخط و الخط عرض يقبل الانقسام في جهة واحدة اي طولا فقط و نهايته النقطة و النقطة عرض لا يقبل الانقسام اصلا اي لا طولا و لا عرضا و لا عمقا] و السطح يسمى بسيطا ايضا وهو عندهم قسم من المقدار الذي هو الكم المتصل كما يجيئ في موضعه وهو قسمان اما مفرد و هو ما يعبر عنه باسم واحد كثلثة و كجذر خمسة و اما مركب و هو ما يعبر عنه باسمين و يسمى ذا الاسمين كثلثة و جذر خمسة مجموعين وايضا اما مستو و هو مايكون الخطوط المستقيمة المفروضة عليه متحاذية اي متقابلة بان لا يكون بعضها ارفع و بعضها اخفض فخرج سطح الكرة لعدم كون الخطوط المفروضة عليه مستقيمة و سطح الاسطوانة و المخروط المستديرين لعدم

كون الخطوط المفروضة عليه متحاذية • او يقال هو ما يماسه جميع الخطوط المستقيمة المخرجة عليه في اي جهة تخرج فبقيد المستقيمة خرج سطح الكرة و بقيد اي جهة تخرج سطح الاسطوانة و المخروط المستديرين فانه و ان ماسته جميع الخطوط المستقيمة المخرجة عليه لكن لا في اي جهة بل في بعضها و اما غير ممتو و هو بخلافه فان كان بحيث اذا قطع بسطح مستو حدثت فيه اي في ذلك السطح المقطوع دائرة اما في جميع الجهات كسطح الكرة او في بعضها كسطح المخروط و الاسطوانة المستديرين فهو مستدير • و قد يخص السطح المستدير بالاول اي بما اذا قطع بسطح مستو حدثت فيه الدائرة في جميع الجهات فيكون المستدير بهذا المعنى مرادفا للسطح الكروي • و قد يطلق على سطح الاسطوانة المستديرة و على سطح احدى نهايتيه نقطة و الاخرى محيط دائرة تكون بحيث تتساوى الخطوط المخرجة من تلك النقطة الى ذلك المحيط و هو السطح المخروطي • و ان لم يكن السطح الغير المستوي بحيث اذا قطع بسطح مستو حدثت فيه دائرة في جميع الجهات او في بعضها يسمى منحنيا و محدبا هكذا يستفاد من شرح خلاصة الحساب • قال عبد العلي البرجندي في حاشية الچغمني السطح المستدير يطلق على معنيين احدهما عام شامل لسطح الاسطوانة و المخروط و البيضي و غيرها و هو الذي اذا قطع بسطح مستو في بعض الجهات تحدث دائرة و ثانيهما خاص و هو الذي اذا قطع بسطح مستو في اي جهة كانت تحدث دائرة و قد يطلق السطح المستدير على بعضه انتهى • ثم ان كلا من المستوي و المستدير اما متواز او غير متواز و يجيء في لفظ التوازي في فصل الياء التحتانية من باب الواو • و السطح المحدب و السطح المقعر من الفلك يجيء في فصل الكاف من باب الفاء •

السطح التنيني هو قطعة من سطح الكرة يحيط بها نصفا محيطي دائرتين عظيمتين المفروضتين على سطح تلك الكرة و المجسم الذي يحيط به هذا السطح و نصفا سطحي الدائرتين المذكورتين يسمى ضلع الكرة هكذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة في الفصل الاول من الباب الرابع •

السطوح المتشابهة هي التي زواياها متساوية و اضلاعها المحيطة بالزوايا المتساوية متناسبة •

السطوح المتكافية الاضلاع هي التي اضلاعها متناسبة على التقديم و التأخير اي يقع في كل منها مقدم و تال كما اذا كان شكلان نسبة ضلع من احدهما الى ضلعه من الآخر كنسبة ضلع آخر من الآخر الى ضلع آخر من الاول كذا في تحرير اقليدس و حواشيه في صدر المقالة السادسة •

السطح المطوق قد ذكر في لفظ الحلقة في فصل القاف من باب الحاء المهملة •

المسطح بفتح الطاء المشددة عند المحاسبين و المهندسين يطلق على شكل يحيط به خط واحد او اكثر كما يجيء في فصل اللام من باب الشين المعجمة و على شكل مسطح قائم الزوايا يحيط باحدى زواياه خطان مختلفان كما في حاشية تحرير اقليدس و هذا هو المستطيل فعلى هذا يكون مباينا للمربع • و في تلك

الحاشية ايضا و يقال المسطح هو الذي يحصل من ضرب احد الخطين المحيطين باحدى الزاويا القائمة في الآخر انتهى فعلى هذا يكون المسطح اعم من المربع * وفي تحرير اقليدس العدد المسطح هو المجتمع من ضرب عدد في عدد ويحيط به عددان هما ضلعاه متساويين كانا او مختلفين * و العدد المربع هو المجتمع من ضرب عدد في مثله و يحيط به عددان متساويان انتهى * و في تلك الحاشية فالعدد المربع اخص من العدد المسطح * و المفهوم من شرح خلاصة الحساب انهما متباينان حيث قال المسطح هو حاصل ضرب عدد في عدد آخر اي لا في نفسه كالعشرين الحاصل من ضرب الاربعة في الخمسة فان حاصل ضرب العدد في نفسه يسمى مربعا وقد صرح في تلك الحاشية بذلك ايضا حيث قال سمّوا كل عدد يجتمع من ضرب عددين مختلفين احدهما في الآخر مسطحا *

التسامح بالميم في عرف العلماء استعمال اللفظ في غير حقيقته بلا قصد علاقة مقبولة ولا نصب قرينة دالة عليه اعتمادا على ظهور الفهم في ذلك المقام كذا ذكر الچلبي في حاشية التلويح في الخطبة * [و في اصطلاحات السيد الجرجاني هو ان لا يعلم الغرض من الكلام و يحتاج في فهمه الى تقدير لفظ آخر *

السماحة هي بذل ما لا يجب تفضلا كذا في اصطلاحات السيد الجرجاني *

المسامحة ترك ما يجب تنزها كذا في الجرجاني *]

فصل الخاء المعجمة * السلخ بالفتح و سكون اللام قسم من سرقة الاشعار و يسمى الماما ايضا [و هو ان تعمد الى بيت فتضع مكان كل لفظ لفظا آخر في معناه و تجعله بيتا آخر مثل ان تقول في قول الشاعر * شعر * دع المكارم لا ترحل لبغيتها * واقعد فانك انت الطاعم الكاسي * هكذا * شعر * ذر المآثر لا تذهب لمطلبها * واجلس فانك انت الآكل اللابس * كذا في الجرجاني] و يجيء في فصل القاف من هذا الباب *

فصل الدال المهملة * السجود بضم السين في اللغة الخضوع و في الشرع وضع الجبهة او الانف على الارض و غيرها كذا في جامع الرموز في فصل صفة الصلوٰة * و عند الصوفية عبارة عن سحق آثار البشرية و محقها باستمرار ظهور الذات المقدسة كذا في الانسان الكامل * و سجود قلب در اصطلاح صوفيه عبارت است از فنا في الله نزد شهود عبد او را بحيثيتي كه استعمال جوارح باز ندارد او را ازآن حالت بلكه از استعمال جوارح خبر ندارد كذا في لطائف اللغات * و يجيء في لفظ الصلوٰة *

مسجد در لغت سجده گاه را گويند [اما در اصطلاح علماء پس بفتح جيم موضع سجود را گويند هر جا كه باشد و بكسر جيم مكان معين خاص كه براي اداي نماز وقف كنند *] و در اصطلاح سالكان مظهر تجلي جمالي را گويند و قيل آستانهٔ پير و مرشد كذا في كشف اللغات *

السجادة بالكسر بمعني جاي نماز و نشان سجده در پيشاني كما في المنتخب و عند اهل السلوك هو من يستقيم على الشريعة و الطريقة و الحقيقة و من لم يكن كذلك لا يسمى سجادة الا رسما

و مجازا و هو معرب سه جاده و المراد منها ثلث طرق الشريعة و الطريقة و الحقيقة كذا في مجمع السلوك في بيان معنى السلوك ٭

السدة بالضم و الدال المهملة المشددة عند الاطباء لزوجة و غلظ ينحبس في المجاري و العروق الضيقة فتمنع الغذاء و الفضلات من النفوذ فيها و السدد الجمع ٭ و تطلق السدة ايضا على ما يمنع نفوذ بعضها دون البعض و مثال ذلك انا اذا قلنا ان رقة البول تدل على السدد فمعناه ان السدة منعت نفوذ الشيء الثخين من الانحدار و صفاء البول و خرج رقيقه ٭ قال العلامة و اعلم ان الانسداد عند الاطباء غير السدة لان الانسداد انما يطلقونه على مسام الجلد و افواه العروق اذا انضمت و قد تطلق السدة على صلابة تنبت على رأس الجراحة بمنزلة القشر ٭ و السدة في الخيشوم هي الشيء المحتبس في داخله حتى يمنع الشيء النافذ من الحلق الى الانف و من الانف الى الحلق كذا في بحر الجواهر و على هذا نقس سدد الكبد و سدد الماساريقا و نحو ذلك ٭

المسدود نزد اهل رمل شكلي است كه يكمرتبهٔ او زوج باشد و باقي مراتبش افراد باشند پس اگر آن زوج در مرتبهٔ اول باشد چون آنرا مسدود اول گويند و اگر در مرتبهٔ دوم باشد چون آنرا مسدود دوم گويند و اگر در مرتبهٔ سيوم باشد چون آنرا مسدود سيوم گويند و اگر در مرتبهٔ چهارم باشد چون آنرا مسدود چهارم گويند و مقابل مسدود مفتوح است يعنى آنكه يكمرتبهٔ او فرد باشد و باقي ازواج پس اگر آن فرد در مرتبهٔ اول باشد آنرا مفتوح اول گويند مثل و اگر در دوم باشد آنرا مفتوح دوم گويند چون و اگر در سيوم باشد مفتوح سيوم گويند چون و اگر در چهارم باشد مفتوح چهارم گويند چون و نتيجهٔ مفتوح اول و دوم را نبيرهٔ اول گويند چون و نتيجهٔ مفتوح اول و مسدود دوم را شريك نبيرهٔ اول گويند چون و نتيجهٔ مفتوح اول و سيوم را نبيرهٔ دوم گويند چون و نتيجهٔ مفتوح دوم و سيوم را نبيرهٔ سيوم گويند چون و نتيجهٔ مسدود اول و مفتوح سيوم را شريك نبيرهٔ دوم گويند چون و نتيجهٔ مسدود دوم و مفتوح سيوم را شريك نبيرهٔ سيوم گويند چون پس چهارده شكل تمام شدند ٭ و شكل طريق كه ام الاشكال است پانزدهمي است و جماعت شكل شانزدهمي و اين هردو شكل بمنزلهٔ والدين اند و مسدودات و مفتوحات بمنزلهٔ اولاد كما لا يخفى هذا خلاصة ما في رسائل الرمل ٭

السعادة بالعين المهملة نزد صوفيه خوانش ازلي را گويند ٭

الساعد نزد صوفيه صفت قوت را گويند كذا في بعض الرسائل و در كشف اللغات گويد ساعد عبارت از محض قدرت باشد ٭

السند بفتح السين و النون عند اصحاب المناظرة هو ما يذكر لتقوية المنع سواء كان مفيدا في الواقع او لم يكن و يسمى اسنادا و مستندا ايضا و يندرج فيه الصحيح و الفاسد و الاول اي السند الصحيح اما ان يكون

اخص من نقيض المقدمة الممنوعة او مساويا له و الثاني اي السند الفاسد انما هو الاعم منه مطلقا او من وجه و قيل ان الاعم ليس بسند مصطلح و لذا يقولون فيه ان هذا لا يصلح للسندية ٭ و فيه ان معنى قولهم ما ذكرت للتقوية ليس مفيدا لها لا انه ليس بسند ٭ و بالجملة فالسند الاخص عندهم هو ان يتحقق المنع مع انتفاء السند ايضا من غير عكس و هو ان يتحقق السند مع انتفاء المنع فان هذا هو السند الاعم مطلقا او من وجه ٭ و السند المساوي ان لا ينفك احدهما عن الآخر في صورتي التحقق و الانتفاء هكذا في الرشيدية [و في الجرجاني السند ما يكون المنع مبنيا عليه اي ما يكون مصححا لورود المنع اما في نفس الامر او في زعم السائل و للسند صيغ ثلث الاولى ان يقال لانسلم هذا لم لا يجوز ان يكون كذا و الثانية لا نسلم لزوم ذلك و انما يلزم لو كان كذا و الثالثة لا نسلم هذا كيف يكون هذا و الحال انه كذا ٭]
و عند المحدثين هو الطريق الموصل الى متن الحديث و المراد بالطريق رُواة الحديث و بمتن الحديث الفاظ الحديث و اما الاسناد فهو الحكاية عن طريق متن الحديث فهما متغايران ٭ و قال السخاوي في شرح الالفية هذا اي التغاير بينهما هو الحق انتهى ٭ و معنى الحكاية عن الطريق الاخبار عنه و ذكره و لذا قال صاحب التوضيح الاسناد ان يقول حدثنا فلان عن فلان عن رسول الله صلى الله عليه و سلم و يقابل الاسناد الارسال و هو عدم الاسناد انتهى ٭ و قد يستعمل الاسناد بمعنى السند قال في شرح مقدمة المشكوة سند رجال حديث را گويند كه روايت كرده اند و اسناد نيز بمعنى سند آيد و گاهى بمعنى ذكرسند و اظهار آن نيز آيد ٭ و قال الطيبي السند اخبار عن طريق المتن و الاسناد رفع الحديث و ايصاله الى قائله ٭ قيل لعل الاختلاف وقع بينهم في الاصطلاح في السند و الاسناد ففسر بناء على ذلك الاختلاف ٭ اعلم ان اصل السند خصيصة فاضلة من خصائص هذه الامة و سنة بالغة من السنن المؤكدة قال ابن المبارك من الدين ما لولاه لقال من شاء ماشاء ٭ و طلب العلو فيه سنة فهو قسمان عال و نازل اما مطلقا او بالنسبة و يجيئ في محله اي في لفظ العلو ٭ و اعلم ايضا انهم قد يقولون هذا حديث صحيح باسناد جيد و يريدون بذلك ان هذا الحديث كما انه صحيح باعتبار المتن كذلك صحيح باعتبار الاسناد كذا يستفاد من فتح المبين شرح الاربعين للنووي في الحديث السابع و العشرين وعلى هذا القياس قولهم حديث صحيح باسناد صحيح او باسناد حسن و معنى السند الصحيح و الحسن قدسبق في لفظ الحسن في فصل النون من باب الحاء ٭ و سند القرآن عبارة عن رواة القرآن كما يستفاد من الاتقان ٭

السناد بالكسر عند اهل القوافي العربية عبارة عن كل عيب يحدث قبل حرف الروي و ذلك اما باجتماع قافية مُردَفة مع قافية غير مُردَفة كان تكون احدى القافيتين قوسي و الاخرى خمسي او باجتماع قافية موسسة مع غيرها كقافية اسلمي مع عالم او باختلاف الحَذو اما بالضم و الكسر او بالضم و الفتح او بالفتح والكسر او باختلاف الاشباع او باختلاف التوجيه كذا في بعض رسائل القوافي العربية ٭ و اما شعراي عجم سناد

بمعني اخص اطلاق كنند • و در رسالة منتخب تكميل الصناعة گويد سناد اختلاف ردف است مانند داد و دود و دويد و سناد در لغت بمعني با كسي ياربودنست و چون دو قافيه در شعري بحسب ردف مختلف باشند دران شعر اتحاد قافيه نباشد بلكه اين دو قافيه مانند دو كس باشند كه يار يكديگر اند و گفته اند كه سناد بمعني اختلاف آمده و وجه تسمية برين تقدير ظاهر است •

الاسناد عند اهل النظر و المحدثين عرفت في لفظ السند • و عند اهل العربية يطلق على معنيين احدهما نسبة احدى الكلمتين الى الاخرى اي ضمها اليها و تعلقها فالمنسوب يسمى مسندا و المنسوب اليه مسندا اليه و هذا فيما سوى المركبات التقييدية شائع و اما فيها فالمستفاد من اطلاقاتهم ان المنسوب يسمى مضافا او صفة و المنسوب اليه يسمى مضافا اليه او موصوفا • قال المولوي عبد الحكيم في حاشية حاشية الفوائد الضيائية ما حاصله ان الشائع في عرفهم ان النسبة عبارة عن الثبوت و الانتفاء و هي صفة مدلول الكلمة فاضافتها الى الكلمة اما بحذف المضاف اي نسبة مدلول احدى الكلمتين الى مدلول الاخرى او بحمل النسبة على المعنى اللغوي فعلى الاول يكون اطلاق المسند و المسند اليه على الالفاظ مجازا تسمية للدال بوصف المدلول و على الثاني حقيقة ثم المراد بالاسناد و النسبة و الضم الحاصل بالمصدر المبني للمفعول و هي الحالة التي بين الكلمتين او مدلولهما و لذا عبر عنه الرضي بالرابط بين الكلمتين و المراد بالكلمة ههنا اعم من الحقيقية ملفوظة كانت او مقدرة و من الحكمية و الكلمة الحكمية ما يصح وقوع المفرد موقعه فدخل فيه اسناد الجمل التي لها محل من الاعراب وكذا الاسناد الشرطي اذ الاسناد في الشرطية عندهم في الجزاء و الشرط قيد له نعم يخرج الاسناد الشرطي على ما حققه السيد السند و المنطقيون من ان مدلول الشرطية تعليق حصول الجزاء بحصول الشرط لا الاخبار بوقوع الجزاء وقت وقوع الشرط اذ ليس المسند اليه و المسند فيهما كلمة حقيقة و هو ظاهر و لا حكما اذ المقصود حينئذ تعليق الحكم بالحكم فتكون النسبة في كلواحد منهما ملحوظة تفصيلا لا بد فيها من ملاحظة المسند اليه و المسند قصدا لا اجمالا فلا يصح التعبير عنها بالمفرد انتهى فالموافق لمذهبهم هو ان يقال الاسناد ضم كلمة او ما يجري مجراها الى الاخرى او ضم احد الجملتين الى الاخرى • تنبيه • قال صاحب الاطول في بحث المسند في قوله و اما تقييد الفعل بالشرط الخ الكلام التام هو الجزاء و الشرط قيد له اما لمسنده نحو ان جئتني اكرمك اي اكرمك على تقدير مجيئك و اما لمجموعه نحو ان كان زيد ابا عمرو فانا اخ له فان التقييد ليس للفعل و لا لشبهه بل للنسبة و هذا هو المنطبق بجعل الاسناد اليه من خواص الاسم و بحصر الكلام في المركب من اسمين او فعل و اسم فقد رجع الشرطيات عندهم الى الحمليات الا انه يخالف ما ذهب اليه الميزانيون من ان كلا من الشرط و الجزاء خرج عن التمام بدخول اداة الشرط على الجملتين و الجزاء محكوم به و الشرط محكوم عليه و النسبة المحكوم بها بينهما

و ليس من نسبتي الشرط . قال السيد السند ليس كون الشرط قيدا للجزاء الا ما ذكره السكاكي . وفي كلام النحاة برمّتهم حيث قالوا كلم المجازاة تدل على سببية الاول ومسببية الثاني اشارة الى ان المقصود هو الارتباط بين الشرط و الجزاء فينبغي ان تحفظ هذه الاشارة و تجعل مذهب عامتهم مما يوافق الميزانيين وكيف لا و لو كان الحكم في الجزاء لكان كثير من الشرطيات المقبولة في العرف كواذب و هو ما لا يتحقق شرطه فيكون قولك ان جئتني اكرمك كاذبا اذا لم يجيء المخاطب مع انه لا يكذبه العرف و ذلك لان انتفاء قيد الحكم يوجب كذبه . وفيه انه لايخص كلام السكاكي لان حصر الكلام في القسمين المذكورين يقتضيه اقتضاء بيّنا و جعل الاسناد اليه من خواص الاسم ظاهر فيه و لا يلزم كذب القضايا المذكورة لانه يجوز ان يكون المراد بالجزاء في قولك ان جئتني اكرمك اني بحيث اكرمك على تقدير مجيئك و في قولك انكان زيد حمارا فهو حيوان انه كائن بحيث يكون حيوانا على تقدير الحمارية و في قولك ان كان الآن طلوع الشمس كان النهار موجودا انه يكون النهار بحيث يتصف بالوجود على تقدير طلوع الشمس الآن و على هذا القياس . و اشارة قولهم كلم المجازاة تدل الخ الى ان المقصود هو الارتباط بينهما غير سديدة بل هو كقولهم في للظرفية اي لظرفية مجرورها لغيره و له نظائر لاتحصى ولم يقصد بشيء ان المقصود الارتباط بينهما . فان قلت اذا دار الامر بين ما قاله الميزانيون و بين ما قاله النحاة فهل يعتبر كل منهما مسلكا لاهل البلاغة او يجعل الراجح مسلكا و ايهما ارجح . قلت الارجح تقليل المسلك تسهيلا على اهل الخطاب و الاصطلاح و لعل الارجح ما اختاره النحاة لئلا يخرج الجزاء عن مقتضاه كما خرج الشرط اذ مقتضى التركيب ان يكون كلاما تاما و ايضا هو اقرب الى الضبط اذ فيه تقليل اقسام الكلام و لو اعتبره الميزانيون لاستغنوا عن كثير من مباحث القضايا و الاقيسة فكن حافظا لهذه المباحث الشريفة * **التقسيم** * الاسناد بهذا المعنى اما اصلي و يسمى بالتام ايضا و اما غير اصلي و يسمى بغير التام ايضا فالاسناد الاصلي هو ان يكون اللفظ موضوعا له و يكون هو مفهوما منه بالذات لا بالعرض و غير الاصلي بخلافه فقولنا ضرب زيد مثلا موضوع لافادة نسبة الضرب الى زيد و هي المفهومة منه بالذات و التعرض للطرفين انما هو لضرورة توقف النسبة عليهما و قولنا غلام زيد موضوع لافادة الذات و التعرض للنسبة انما هو للتبعية و كذا الحال في اسناد المركبات التوصيفية و اسناد الصفات الى فاعلها فانها موضوعة لذات باعتبار النسبة و المفهوم منها بالذات هو الذات باعتبار النسبة و النسبة انما تفهم بالعرض و لا شك ان اللفظ انما وضع لافادة ما يفهم منه بالذات لا ما يفهم منه بالعرض و تلوح لك حقيقة ذلك بالتأمل في المركبات التامة انشائية كانت اوخبرية و في غيرها من المركبات التقييدية و ما في معناها هذا خلاصة ما حققه السيد الشريف في حاشية العضدي في تعريف الجملة في مبادى اللغة و من الاسناد الغير الاصلي اسناد المصدر الى فاعله و لذا لا يكون المصدر مع فاعله كلاما و لا جملة كما يجيء

في لفظ الكلام في فصل الميم من باب الكاف • و منه اسناد اسم الفاعل و اسم المفعول و الصفة المشبهة و اسم التفضيل و الظرف ايضا على ما قالوا • و الاسناد الاصلي هو اسناد الفعل او ما هو فعل في صورة الاسم كالصفة الواقعة بعد حرف النفي او الاستفهام كذا في الاطول في باب المسند اليه في بحث التقوي • اعلم ان المراد بالاسناد الواقع في حد الفاعل هو هذا المعنى صرح به في غاية التحقيق حيث قال المراد بالاسناد في حد الفاعل اعم من ان يكون اصليا اولا مقصودا لذاته اولا • و ثانيهما الاسناد الاصلي فالاسناد الغير الاصلي على هذا لايسمى اسنادا و عرف بانه نسبة احدى الكلمتين حقيقة او حكما الى الاخرى بحيث تفيد المخاطب فائدة تامة اي من شانه ان يقصد به افادة المخاطب فائدة يصح السكوت عليها اي لو سكت المتكلم لم يكن لاهل العرف مجال تخطيته و نسبته الى القصور في باب الافادة و ان كان بعدُ محتاجا الى شيئ كالمفعول به و الزمان و المكان و نحوها فدخل في الحد اسناد الجملة الواقعة خبرا او صفة او صلة و نحوها فان تلك الجمل بسبب وقوعها موقع المفرد و ان كانت غير مفيدة فائدة تامة لكن من شانها ان يقصد بها الافادة اذا لم تكن واقعة في مواقع المفرد • و كذا دخل اسناد الجملة التي علم مضمونها المخاطب كقولنا السماء فوقنا فانها و ان لم تكن مفيدة باعتبار العلم بمضمونها لكنها مفيدة عند عدم العلم به فالاسناد الاصلي على نوعين احدهما ما هو مقصود لذاته بان يلتفت الى النسبة قصدا بان يلاحظ المسند و المسند اليه مفصلا كما في قولنا زيد قائم و اقائم الزيدان و ثانيهما ما هو غير مقصود لذاته بان لا يلتفت الى النسبة قصدا بل الى مجموع المسند و المسند اليه من حيث هو مجموع كاسناد جملة قائمة مقام المفرد و الواقعة صلة و نحو ذلك و يتضح ذلك في لفظ القضية في فصل الياء من باب القاف فبقيد الافادة خرج الاسناد الغير الاصلي و لما كانت الافادة غير مقيدة بشيئ يشتمل الحد الاسناد الخبري و هو النسبة الحاكية عن نسبة خارجية • و الاسناد الانشائي و هو ما لا يكون كذلك و عرف الاسناد الخبري بانه ضم كلمة او ما يجري مجراها كالمركبات التقييدية و ما في معناها الى الاخرى بحيث يفيد ان مفهوم احدهما ثابت لمفهوم الاخرى او منفي عنه فان مفاد الخبر هو الوقوع و اللاوقوع لا الحكم بهما و هذا اوفق باطلاق المسند و المسند اليه على اللفظ على ما هو اصطلاحهم فهو اولى من تعريف المفتاح بانه الحكم بمفهوم لمفهوم بانه ثابت له او منفي عنه لكن صاحب المفتاح اراد التنبيه على ان هذا الاطلاق على ضرب من المسامحة و تنزيل الدال منزلة المدلول لشدة الاتصال بينهما • و تعريفه المنطبق على مذهب الميزانيين هو انه ضم كلمة او ما يجري مجراها الى الاخرى او ضم احدى الجملتين بحيث يفيد الحكم بان مفهوم احدهما ثابت لمفهوم الاخرى او عنه او مناف لمفهوم الاخرى او ينفي ذلك كذا في الاطول * فائدة * قيل في نحو زيد عرف ثلثة اسانيد مترتبة في التقديم و التاخير اولها اسناد عرف الى زيد بطريق القصد و امتناع اسناد

الفعل الى المبتدأ قبل عود الضمير ممنوع و ثانيها اسناده الى ضمير زيد و ثالثها اسناده الى زيد بطريق الالتزام بواسطة ان عود الضمير الى زيد يستدعي صرف الاسناد اليه مرة ثانية * اما وجه تقديم الاول على الثاني فلان الاسناد نسبة لاتتحقق قبل تحقق الطرفين و بعد تحققهما لا تتوقف على شيئ آخر و لا شك ان ضمير الفاعل انما يكون بعد الفعل و المبتدأ قبله فكلما يتحقق الفعل اسند الى زيد لتحقق الطرفين ثم اذا تحقق الضمير انعقد بينهما الحكم * و اما وجه تقديم الثاني على الثالث فظاهر كذا في المطول في آخر باب المسند * فائدة * المسند فعلي و سببي فالمسند الفعلي كما ذكر في المفتاح ما يكون مفهومه محكوما بثبوته للمسند اليه او بالانتفاء عنه بخلاف السببي فان زيد ضرب حكم فيه بثبوت الضرب لزيد و زيد ما ضرب حُكم فيه بنفي الضرب عنه بخلاف زيد ضرب ابوه فانه لم يحكم فيه بثبوت ضرب ابوه لزيد بل بثبوت امر يدلّك عليه ذلك المذكور و هو كائن بحيث ضرب ابوه فالمسند السببي سمي مسندا لانه دال على المسند الحقيقي و المسند السببي ما اسند فيه شيئ الى ما هو متعلق المسند اليه و صار ذلك سببا لاسناد امر حاصل بالقياس اليه الى المسند اليه نحو زيد ابوه منطلق فان ابوه منطلق اسند فيه شيئ الى متعلق زيد وصار ذلك سببا لاسناد كون زيد بحيث ينطلق ابوه اليه و على هذا يلزم ان يكون منطلق ابوه في زيد منطلق ابوه مسندا سببيا و لا يكون نحو زيد مررت به و زيد كسرت سرج فرس غلامه فعليا ولا سببيا هذا هو مختار صاحب الاطول * و ذكر الفاضل في شرح المفتاح ان المسند في زيد منطلق ابوه فعلي بخلافه في زيد ابوه منطلق فان في المثال الاول اسم الفاعل مع فاعله ليس بجملة فالمحكوم به في زيد منطلق ابوه هو المفرد بخلاف زيد ابوه منطلق و هذا خبط ظاهر لان اللازم مما ذكر ان لا يكون منطلق مع ابوه جملة و لم يلزم منه ان يكون المسند هو منطلق وحده * وقال صاحب التلخيص والمراد بالسببي نحو زيد ابوه منطلق و قال في المطول لم يفسر المصنف له لاشكاله وتعسر ضبطه و كان الاولى ان يمثل بالجملة الفعلية ايضا نحو زيد انطلق ابوه و يمكن ان يفسر بانه جملة علقت على المبتدأ بعائد بشرط ان لا يكون ذلك العائد مسندا اليه في تلك الجملة فخرج نحو زيد منطلق ابوه لانه مفرد و نحو قل هو الله احد لان تعليقها على المبتدأ ليس بعائد و نحو زيد قائم وزيد هو قائم لان العائد مسند اليه و دخل فيه نحو زيد ابوه قائم و زيد ما قام ابوه و زيد مررت به و زيد ضرب عمرا في داره و زيد كسرت سرج فرس غلامه و زيد ضربته و نحو قوله تعالى ان الذين آمنوا و عملوا الصالحات انا لا نضيع اجرَ من احسن عملا لان المبتدأ اعم من ان يكون قبل دخول العوامل او بعدها و العائد اعم من الضمير و غيره فعلى هذا المسند السببي هو مجموع الجملة التي وقعت خبر مبتدأ و ههنا بحث طويل الذيل و تحقيق شريف لصاحب الاطول تركناه حذرا من الاطناب *

اعلم ان الاسناد في الحديث ان يقول المحدث حدثنا فلان عن فلان عن رسول الله صلى الله

عليه و آله و سلم و هو يسمى بعلم اصول الحديث ايضا وقد سبق في المقدمة •

المسند على صيغة اسم المفعول من الاسناد عند اهل العربية هو فعل او ما في معناه نسب الى شيئ و ذلك الشيئ يسمى مسندا اليه • و المراد بمعنى الفعل المصدر و اسم الفاعل و اسم المفعول و الصفة المشبهة و افعل التفضيل و الظرف و اسم الفعل و الاسم المنسوب وايضا الخبر مسند و المبتدأ مسند اليه • و عند المحدثين المسند حديث هو مرفوع صحابيّ بسند ظاهرهُ الاتصال فالمرفوع كالجنس يشتمل المحدود و غيره و قوله صحابي كالفصل يخرج به ما رفعه التابعي بان يقول قال رسول الله صلى الله عليه و سلم كذا فانه مرسل و كذا يخرج ما رفعه من دون التابعي فانه معضل او معلق و قوله ظاهره الاتصال يخرج ما يكون ظاهره الانقطاع كالمرسل الجلي • و يدخل فيه ما يحتمل فيه الاتصال و الانقطاع كالمرسل الخفي و ما توجد فيه حقيقة الاتصال من باب الاولى و يفهم من التقييد بالظهور ان الانقطاع الخفي كعنعنة المدلّس و عنعنة المعاصر الذين لم يثبت لُقياهما عن شيخهما لا يخرج الحديث عن كونه مسندا لاطباق الائمة الذين خرّجوا المسانيد على ذلك • و هذا التعريف موافق لقول الحاكم المسند ما رواه المحدث عن شيخ يظهر منه سماعه منه و كذا شيخه عن شيخه متصلا الى صحابي الى رسول الله صلى الله عليه و سلم و وجه الموافقة انه خص بالمرفوع و اعتبر الظهور كما في تعريف الحاكم • و ان قال الخطيب المسند ما اتصل سنده الى منتهاه فعلى هذا الموقوف اذا جاء بسند متصل يسمى عنده مسندا فيشتمل المرفوع و الموقوف بل المقطوع ايضا اذ يصدق عليه انه متصل الى التابعي الذ كذا يشتمل ما بعد المقطوع لكنه قال ان ذلك اي مجيئ الموقوف مسندا قد ياتي بقلة و اكثرما يستعمل فيما جاء عن النبي صلى الله عليه و سلم دون غيره من الصحابة و مَن بعدهم • و قيل المراد باتصال اسناده هو الاتصال ظاهرا فيندرج فيه الانقطاع و الارسال الخفيين لما مر من الاطباق • و قال ابن عبد البر المسند المرفوع و هو ما جاء عن النبي صلى الله عليه و سلم خاصة متصلا كان او منقطعا و هذا ابعد اذ لم يتعرض فيه للاسناد فانه يصدق على المرسل و المعضل و المنقطع اذا كان المتن مرفوعا و لا قائل به • و بالجملة ففي المسند ثلثة اقوال الاول انه المرفوع المتصل و قال به الحاكم و غيره و هو المشهور المعتمد عليه والثاني مرادف المتصل و قال به الخطيب والثالث انه مرادف المرفوع و قال به ابن عبد البر هذا كله • خلاصة ما في شرح النخبة و شرحه و شرح الغريب للسخاوي و مقدمة شرح المشكوة • و يطلق المسند عندهم ايضا على كتاب جمع فيه مسند كل صحابي على حدة اي جمع فيه ما رواه من حديثه صحيحا كان او ضعيفا واحدا فواحدا وجمع المسند المسانيد و في ذلك مسند الامام احمد و غيره و هو الاكثر و منهم من يقتصر على الصالح للحجة • ثم ان شاء رتبه على سوابقهم في الاسلام بان يقدم العشرة المبشرة ثم اهل بدر فأحد مثلا و ان شاء رتبه على حروف المعجم في اسماء الصحابة كان يبتدأ بالهمزة ثم بما بعدها كذا في شرح شرح النخبة

الاستناد عند الاصوليين هو ان يثبت الحكم في الزمان المتأخر و يرجع القهقرى حتى يحكم بثبوته في الزمان المتقدم كالمغصوب فانه يملكه الغاصب باداء الضمان مستندا الى وقت الغصب حتى اذا استولد الغاصب المغصوبة فهلكت فادى الضمان يثبت النسب من الغاصب كذا في التوضيح في فصل المأمور به المطلق و الموقت • [اعلم ان الاحكام تثبت بطرق اربعة الاول الاقتصار وهو ان يثبت الحكم عند حدوث علة الحكم لا قبله و لا بعده كما في تنجيز الطلاق و الطلاق بان قال انت طالق و الثاني الانقلاب و هو صيرورة ما ليس بعلة علة كما في تعليق الطلاق بالشرط بان قال ان دخلت فانت طالق فعند حدوث الشرط ينقلب ما ليس بعلة علة يعني ان قوله انت طالق في صورة التعليق ليس بعلة قبل وجود الشرط و هو دخول الدار وانما يتصف بالعلية عند الدخول و الثالث الاستناد وهو ان يثبت الحكم في الحال بوجود الشرط في الحال ثم يستند الحكم في الماضي بوجود السبب في الماضي و ذلك كالحكم في المضمونات فانها تملك عند اداء الضمان مستندا الى وقت وجود سبب الضمان و هو الغصب و كالحكم في النصاب فانه تجب الزكوة عند تمام الحول بوجود الشرط عنده مستندا الى وقت وجود سبب الزكوة و هو ملك النصاب و الرابع التبيين و هو ان يظهر في الحال ان الحكم كان ثابتا من قبل في الماضي بوجود علة الحكم و الشرط كليهما في الماضي مثل ان يقول في يوم الجمعة ان كان زيد في الدار فانت طالق ثم تبين يوم السبت وجوده فيها يوم الجمعة فوقع الطلاق في يوم الجمعة و يعتبر ابتداء العدة منه لكن ظهر هذا الحكم يوم السبت هكذا في الاشباه و حاشية الحموي •]

المستند عند اهل النظر هو السند كما عرفت •

مستند المعرفة هي الحضرة الواحدية التي هي منشأ جميع الاسماء كذا في الاصطلاحات الصوفية •]

السوداء كحمراء عند الاطباء نوع من انواع الاخلاط كما سبق وهي قسمان طبيعية و يسميها جالينوس خلطا اسود وهي عكر الدم الطبيعي و غير طبيعية و هي كل خلط محترق حتى السوداء المحترقة في نفسها و يسمى بالمرة السوداء و السوداء الاحتراقية و السوداء المحترقة كذا في شرح القانونچه و الموجز •

سواد اعظم در اصطلاح صوفيه عبارت از فقر است كه الفقر سواد الوجه في الدارين و هرچه در تمامة موجودات مفصل است درين مرتبه بطريق اجمال است كالشجر في النواة كذا في كشف اللغات و در لفظ فقر ذكر اين نيز خواهد آمد •

[**السرمدي** ما لا اول له و لا آخر و الازلي ما لا اول له و الابدي ما لا آخر له كذا في الاصطلاحات الصوفية •]

فصل الراء المهملة * [**الستر** بالكسر كل ما يحجبك عما يغنيك كغطاء الكون و الوقوف مع العادات و الاعمال كذا فيها •]

[**الستائر** صور الاكوان لانها مظاهر الاسماء الالهية تعرف من خلفها كما قال الشيباني • شعر •

تجليت الاكوان خلف ستورها، فنمت بما ضمّت عليه الستائر، كذا فيها ايضا.]

[الستور تخص بالهياكل البدنية الانسانية المرخاة بين عالم الغيب و الشهادة و الحق و الخلق كذا فيها.]

السترة بالضم و سكون المثناة الفوقانية في الاصل الستر غلبت في الشرع على ماينصبه المصلي بين يديه سواء ستر جسمه بتمامه اولا كذا في البرجندي.

المستور عند المحدثين هو مجهول الحال و قيل انه قسم منه و قد سبق في فصل اللام من باب الجيم. و عند الصوفية يطلق على المكتوم و يجيئ في فصل الميم من باب الكاف.

الاستتار درلغت در پرده شدن است و نزد شعرا آنست كه حرفي بجهت استقامت وزن بحرفي بپوشد مثلا عين را الف خوانند و اين از عيوب است. و مستتر نزد نحويان قسمي است از ضمير و آنرا مستكن نيز نامند و بجئي في لفظ الضمير في فصل الراء من باب الضاد المعجمة.

السحر بالكسر و سكون الحاء المهملة هو فعل يخفى سببه و يوهم قلب الشيئ عن حقيقته كذا قال ابن مسعود. و في كشف الكشاف السحر في اصل اللغة الصرف حكاه الازهري عن الفراء و يونس و قال و سمي السحر سحرا لانه صرف الشيئ عن جهته فكان الساحر لما أري الباطل حقا اي في صورة الحق و خيّل الشيئ على غير حقيقته فقد سحر الشيئ عن وجهه اي صرفه. و ذكر عن الليث انه عمل يتقرب به الى الشيطان و معونة منه و كل ذلك الامر كينونة السحر فلم يصل اليّ تعريف يعول عليه في كتب الفقه. و المشهور عند الحكماء منه غير المعروف في الشرع و الاقرب انه الاتيان بخارق عن مزاولة قول او فعل محرم في الشرع اجرى الله سبحانه سنته بحصوله عنده ابتلاءً فان كان كفرا في نفسه كعبادة الكواكب او انضم معه اعتقاد تأثير من غيره تعالى كفر صاحبه والا فسق و بدع. نقل في الروضة عن كتاب الارشاد لامام الحرمين ان السحر لا يظهر الا على فاسق كما ان الكرامة لا تظهر الا على متقٍ و ليس له دليل من العقل الا اجماع الامة و على هذا تعلمه حرام مطلقا و هو الصحيح عند اصحابنا لانه توسل الى محظور عنه للغنى انتهى. و في البيضاوي في تفسير قوله تعالى يعلمون الناس السحر المراد بالسحر ما يستعان في تحصيله بالتقرب الى الشيطان مما لا يستقل به الانسان و ذلك لا يحصل الا لمن يناسبه في الشرارة و خبث النفس فان التناسب شرط في التضام و التعاون و بهذا يميز الساحر عن النبي و الولي و اما ما يتعجب منه كما يفعله اصحاب الحيل بمعونة الآلات و الادوية او يريه صاحب خفة اليد فغير مذموم و تسميته سحرا على التجوز او لما فيه من الدقة لان السحر في الاصل موضوع لما خفي سببه انتهى. و في الفتاوى الحمادية السحر نوع يستفاد من العلم بخواص الجواهر وبامور حسابية في مطالع النجوم فيتخذ من تلك الجواهر هيكل مخصوص على صورة الشخص المسحور و يترصد له

وقت مخصوص في المطالع و تُقرن به كلمات تتلفظ بها من الكفر و الفحش المخالف للشرع و يتوصل في تسميتها الى الاستعانة بالشياطين و تحصل من مجموع ذلك بحكم اجراء الله العادة احوال غريبة في الشخص المسحور انتهى • وكونه معدودا من الخوارق مختلف فيه كما عرفت في فصل القاف من باب الخاء المعجمة • وقال الحكماء السحر مزج قوى الجواهر الارضية بعضها ببعض • [قال الامام فخر الدين الرازي في التفسير الكبير اعلم ان السحر على اقسام القسم الاول سحر الكلدانيين و الكسدائيين الذين كانوا في قديم الدهر وهم قوم يعبدون الكواكب و يزعمون انها هي المدبرة لهذا العالم و منها تصدر الخيرات والشرور و السعادة و النحوسة و هم الذين بعث الله تعالى عليهم ابراهيم عليه السلام مبطلا لمقالتهم وردّا عليهم في مذاهبهم و عقائدهم و القسم الثاني من السحر سحر اصحاب الاوهام و النفوس القوية قالوا اختلف الناس في الانسان فاما اذا قلنا بان الانسان هو هذه البنية فلا شك ان هذه البنية مركبة من الاخلاط الاربعة فلم لا يجوزان يتفق مزاج من الامزجة يقتضي القدرة على خلق الجسم و العلم بالامور الغائبة عنّا و اما اذا قلنا ان الانسان هو النفس فلم لا يجوز ان يقال ان النفوس مختلفة فيتفق في بعض النفوس ان تكون قادرة على هذه الحوادث الغريبة مطلعة على الاسرار الغريبة • ثم الذي يؤكد هذا الاحتمال على وجوه الاول ان الجذع يتمكن الانسان من المشي عليه لوكان موضوعا على الارض ولا يمكنه لوكان كالجسر موضوعا على هاوية تحته و ما ذاك الا ان يخيل السقوط و متى قوي اوجب السقوط الثاني انه اجمعت الاطباء على نهي المرعوف عن النظر الى الاشياء الحُمْر و المصروع عن النظر الى الاشياء القوية اللمعان او الدوران و ما ذاك الا ان النفوس خلقت على الاوهام الثالث حكي عن ارسطو ان الدجاجة اذا تشببت و بلغت و اشتاقت الى الديک و لم تجده فتصورت الديک و تخيلته و تشبهت بالديک في الصوت و الجوارح نبتَ على ساقها مثل الشيئ النابت على ساق الديک و ارتفع على راسها مثل تاج الديک و ليس هذا الا بسبب كثرة التوهم و التخيل و هذا يدل على ان الاحوال الجسمانية تابعة للاحوال النفسانية الرابع اجمعت الامم على ان الدعاء مظنة الاجابة و اجمعوا على ان الدعاء اللساني الخالي من الطلب النفساني قليل العمل عديم الاثر فدل ذلک على ان للهمم و النفوس آثارا و هذا الاتفاق غير مختص بمسئلة معينة و بحكمة مخصوصة الخامس ان المبادى القوية للافعال النفسانية ليست الا التصورات النفسانية لان القوة المحركة مودعة في العضلات صالحة للفعل و تركه و لان يرجح احد الطرفين على الآخر لا لمرجح و ما ذاك الا تصوركون الفعل لذيذا او قبيحا او مولما بعد ان كانت كذلک بالقوة فتلک التصورات هي المبادي لصيرورة القُوى العقلية مبادي بالفعل لوجود الافعال بعد ان كانت بالقوة و اذا كانت هذه التصورات هي مبادٍ لمبادي هذه الافعال فايّ استبعاد في كونها مبادي للافعال لنفسها و الغاء الواسطة عن درجة الاعتبار و السادس ان التجربة و العيان تَشاهدان بان هذه التصورات مبادٍ قريبة لحدوث الكيفيات في

الابدان فان الغضبان تشتد سخونة مزاجه عند هيجان كيفية الغضب لاسيما عند ارادة الانتقام من المغضوب عليه و اذا جازكون التصورات مبادي لحدوث الحوادث في البدن فاي استبعاد من كونها مبادي لحوادث في خارج البدن السابع ان الاصابة بالعين امر قد اتفق عليه العقلاء و نطقت به الاحاديث و الحكايات و ذلک ايضا يحقق امكان ما قلنا و اذا عرفت هذا فنقول ان النفوس التي تفعل هذه الافعال قد تكون قوية جدا فتستغني في هذه الافعال عن الاستعانة بالآلات و الادوات وقد تكون ضعيفة فتحتاج الى الاستعانة بهذه الآلات ٭ و تحقيقه ان النفس ان كانت مستعلية على البدن شديدة الانجذاب الى عالم السموات كانت كانها روح الارواح السماوية فكانت قوية على التأثير في مواد هذا العالم ٭ و اما اذا كانت ضعيفة شديدة التعلق بهذه اللذات البدنية فحينئذ لايكون لها تصرف البتة الا في البدن فاذا اراد الانسان صيرورتها بحيث يتعدى تأثيرها من بدنها الى بدن آخر اتخذ تمثال ذلک الغير و وضعه عند الحس و اشتغل الحس به فتبعه الخيال عليه و اقبلت النفس الناطقة عليه فقويت التأثيرات النفسانية و التصرفات الروحانية و لذلک اجمعت الامم على انه لابد لهذه الاعمال من الانقطاع عن المألوفات و المشتهيات و تقليل الغذاء بل الاعتزال عن الخلق و كلما كانت هذه الامور اتم كانت هذه التاثيرات اقوى و السبب فيه ان النفس ان اشتغلت بالجانب الواحد اشتغلت جميع قواها في ذلک الفعل و اذا اشتغلت بالافعال الكثيرة تفرقت قواها و توزعت على تلک الافعال و لهذا من حاول الوقوف على مسئلة فانه حال تفكره فيها لابد ان يفرغ خاطره عما عداها فانه عند تفريغ الخاطر يتوجه بكليته اليها فيكون الفعل احسن و اسهل و اذا كانت كذلک كان الانسان المشغول الهم و الهمة بقضاء الشهوات و تحصيل اللذات كانت القوة النفسانية مشغولة بها مشغوفة اليها مستغرقة فيها فلايكون انجذابها الى تحصيل ذلک الفعل قويا شديدا و القسم الثالث من السحر الاستعانة بالارواح الارضية و اعلم ان القول بالجن انكره بعض المتأخرين من الفلاسفة اما اكابر الفلاسفة فانهم ما انكروا القول به الا انه سموها بالارواح الارضية بعضها خيرة و بعضها شريرة فالخيرة هم مؤمنو الجن و الشريرة هم الكفار و هي قادرة عالمة و اتصال النفوس بها اسهل من اتصالها بالارواح السماوية الا ان القوة الحاصلة للنفوس الناطقة بسبب اتصالها بهذه الارواح الارضية اضعف من القوة الحاصلة لها بسبب الاتصال بالارواح السماوية ٭ ثم ان اصحاب الصنعة و ارباب التجربة لشاهدوا ان الاتصال بهذه الارواح الارضية يحصل باعمال سهلة قليلة من الرقى و التجريد و القسم الرابع من السحر التخيلات و الاخذ بالعيون و هذا النوع مبني على مقدمات احدها ان اغلاط البصر كثيرة فان راكب السفينة ان نظر الى الشط رأى السفينة واقفة و الشط متحركا و ذلک يدل على ان الساكن يرى متحركا و المتحرك ساكنا و القطرة النازلة ترى خطا مستقيما و الشعلة التي تدار بسرعة ترى دائرة و الشخص الصغير يرا في الضباب عظيما و يرى العظيم من البعيد صغيرا فعلم ان القوة الباصرة

فقد تبصر الشيئ على خلاف ما عليه في الجملة لبعض الاسباب العارضة ثانيها ان القوة الباصرة انما تقف على المحسوس وقوفا تاما اذا ادركت المحسوس في زمان له مقدارها فاما اذا ادركته في زمان صغير جدا ثم ادركت محسوسا آخر و هكذا فانه يختلط البعض بالبعض ولايتميز بعض المحسوسات عن البعض الآخر و مثال ذلك ان الرحى اذا اخرجت من مركزها الى محيطها خطوط كثيرة بالوان مختلفة ثم استدارت فان الحس يرى لونا واحدا كانه مركب من الالوان و ثالثها ان النفس اذا كانت مشغولة بشيئ فربما حضر عند الحس شيئ آخر فلا يتبعه الحس البتة كما ان الانسان عند دخوله على السلطان قد يلقاه انسان و يتكلم معه فلايعرفه و لا يفهم كلامه لما ان قلبه مشغول بشيئ آخر وكذا الناظر في المرآة فانه ربما قصد ان يرى قذاة في عينه فيريها و لا يرى ما اكثر منها و ربما قصد ان يرى سطح المرآة هل هو مستو ام لا فلا يرى شيئا مما في المرآة ۰ فاذا عرفت هذه المقدمات سهل عند ذلك تصور كيفية هذا النوع من السحر وذلك لان المشعبذ الحاذق يُظهر عمل شيئ يُشغل انظار الناظرين به و يأخذ عيونهم اليه حتى اذا استفرغهم الشغل بذلك الشيئ و التحديق نحوه عمل شيئا آخر بسرعة شديدة فيبقى ذلك العمل خفيا و حينئذ يظهر لهم شيئ آخر غير ما انتظروه فيتعجبون منه جدا و لو انه سكت ولم يتكلم بما يصرف الخواطر الى ضد ما يريد ان يعمله و لم يحرك الناس و الاوهام و الانظار الى غير ما يريد اخراجه لفطن الناظرون بكل ما يفعله فهذا هو المراد من قولهم ان المشعبذ يأخذ بالعيون لانه بالحقيقة يأخذ العيون الى غير الجهة التي يحتال لها ۰ فاذا عرفت هذه الاقسام فاقول المعتزلة انكروا السحر بجميع اقسامها الا التخييل ۰ اما اهل السنة فقد جوزوا ان يقدر الساحر على ان يطير في الهواء و يقلب الانسان حمارا و الحمار انسانا الا انهم قالوا ان الله تعالى هو الخالق لهذه الاشياء عند ما يقرء الساحر رقًى مخصوصة و كلمات معينة فاما ان المؤثر لذلك هو الفلك او النجوم فلا و قد اجمعوا على وقوع السحر بالقرآن و الخبر اما القرآن فقوله تعالى و ماهم بضارين من احد الا باذن الله و اما الاخبار احدها ما روي ان النبي صلى الله عليه و سلم سُحر و ان السحر عمل فيه حتى قال انه ليخيل اليّ اني اقول الشيئ و افعله ولم اقله و لم افعله و ان امرأة يهودية سحرته و جعلت ذلك السحر راعوفة البير فلما استخرج ذلك زال عن النبي عليه الصلوة و السلام ذلك العارض و نزلت المعوذتان بسببه و ثانيها ان امرءة اتت عند عايشة رضي الله عنها فقالت اني سلحرة فهل لي من توبة فقالت و ما سحرك فقالت صرت الى الموضع الذي فيه هاروت و ماروت ببابل لطلب علم السحر فقالا لي يا امة الله لا تختاري عذاب الآخرة بامر الدنيا فابيتُ فقالا لي اذهبي فبولي على ذلك الرماد فذهبتُ لابولَ عليه ففكرت في نفسي فقلت لا افعل وجئت اليهما فقلت قد فعلت فقالا لي ما رأيت لمّا فعلته فقلت مارأيت شيئا فقالالي انت على رأس امرك فاتقى الله و لاتفعلي فابيت فقالا لي اذهبي فافعلي فذهبت

ففعلت فرأيت كانّ فارسا مقنعا بالحديد خرج من فرجي فصعد الى السماء فجئتهما فاخبرتهما فقالا ايمانك خرج عنك و قد احسنت السحر فقالت و ما هو قالا ما تريدين شيئا يتصور في وهمك الا كان فصورتُ في نفسي حبا من حنطة فاذا انا بحب انزع فخرج من ساعته سنبلة فقلت انطحن فانطحن و انخبز و انا لا اريد شيئا الا حصل فقالت عايشة رضي الله عنها ليس لک توبة انتهى من التفسير الكبير ٭ و شيخ عبد الحق دهلوي در مدارج النبوة فرموده اند كه سحر در شرع حرام است وبعضي گفته اند كه تعلم وي به نيت دفع سحر از خود حرام نيست و ساحر كه در سحروي كفر نباشد توبه كنانيده شود و اگر كفر باشد قتل كرده شود و در قبول توبهٔ وي اختلاف است مثل زنديق كه منكر دين نبوت و حشر و نشر و قيامت باشد ٭ و در حقيقت سحر اختلاف است بعضي گويند كه مجرد تخيل و ايهام است و اختيار ابوبكر استرابادي از شافعيه و ابوبكر رازي از حنفيه و طائفهٔ ديگر همين است ٭ و اما جمهور علماء اتفاق دارند براين كه سحر را حقيقت است و ظاهر كتاب و سنت مشهوره براين دلالت دارد اما اختلاف دارند درين امر كه مر اورا تاثير است فقط در تغييرمزاج پس نوعي از مرض است و يا تاثير او منتهي مي شود باحالت يعني انقلاب حقيقت شيئ بحقيقت ديگر چنانچه حيوان جماد گردد و بالعكس و انسان حمار وگوسپند وشير گردد و بالعكس وجمهور قائل اند بآن ٭ و بعضي گويند كه سحر ثبوت و وقوع ندارد و اين سخن مكابره و باطل است و كتاب و سنت بخلاف آن ناطق است و سحر از حيل صناعيه است كه حاصل مي شود باعمال و اسباب بطريق اكتساب و اكثر وقوع آن از اهل فسق و فساد است و اگر در حالت جنب باشد زياده تاثير كند بلكه اگر جنب از وطي حرام بلكه با محارم بود زياده تر موثر ميباشد اعاذ نا الله من السحر و من الساحر ٭ و بنقل صحيح ثابت شده است كه يهود سحر كردند آنحضرت صلى الله عليه و سلم را و تاثير آن در ذات جليل وي ظاهر شد از عروض نسيان و تخيل و ضعف قوت جماع و امثال آنها و وقوع اين حادثه بعد از رجوع از حديبيه بود در ذي حجه در آخر سنهٔ سادسه از هجرت و مدت بقاي اين عارضه بقولي چهل روز و بروايتي شش ماه و بنقلي يک سال بود تا آنكه شبي نزد عايشه رضي الله عنها بود و دعا كرد و بسيار گريه كرد پستر گفت يا عايشه آگاهي داري تو بآنكه خداي تعالى فتوى داد مرا در آنچه استفتا كردم يعني اجابت كرد آنچه سوال كردم از وي فرود آمدند مرا دو مرد و بنشست يكي ازان دو نزد من و ديگري نزد پايهاي من پس گفت يكي ازان دو مرد يار خود را چه حال است اين مرد را و درد وي از چيست گفت مسحور است گفت كدام سحر كرده است اورا گفت لبيد بن اعصم يهودي گفت در چه چيز سحر كرده است گفت در مشاطه يعني مويها كه از شانه كردن مي ريزد از سر و ريش و در وعاي شكوفهٔ نخل نر گفت كجا نهاده است گفت درچاه ذروان و در روايتي چاه اردان پس آمد آنحضرت با چند صحابه

بران چاه و فرمود که همین چاه است که نمودند مرا آب وي پس بر آوردند ازان چاه آن سحر را ، و در روايتي آمده که يافتند در وي زه کمان که در وي يازده گره بود پس نازل شد سورة فلق و ناس و هر آيتي که ميخواندند گرهي ازان کشاده ميشد و آيات اين دو سورة نيز يازده اند ، و در روايتي آمد که يافتند طلعة نخل را در وي تمثال آنحضرت از موم ساخته و در وي سوزنها خلانيده و رشتة در وي يازده گره کرده پس معوذتين ميخواندند و گرهي کشاده ميشد و هر سوزني که ميکشيدند تسکين مي يافت و راحت پيدا ميشد ، پستر دانستني است که تاثير سحر در ذات مبارك آنحضرت موجب منقصت نيست بلکه ظهور تاثير سحر در وي عليه الصلوة والسلام از دلائل نبوت است زيراکه کفار آنحضرت را ساحر ميخواندند و مقرر است که سحر در ساحر تاثير نمي کند و نيز ظهور سحر و آلات سحر از جاي مخفي که بجز از ساحر ديگري نداند از شواهد نبوت است و هم دفع تاثير سحر و ابطال اثر آن بغير از سحر ديگر از براهين نبوت است الغرض تاثير سحر در آنحضرت براي اين حکمتها و مصلحتها است و احاديث درين باب صحيح آمده است که قابل انکار نيستند انتهى من مدارج النبوة ،]

المسخرة بفتح ميم و خاي معجمة آنکه مردم باو سخريه و استهزا کنند ، و در اصطلاح صوفيه آنکه در هنگامة مردمان کشف و کرامات خود بيان کند و لاف درويشي و معرفت زند کذا في کشف اللغات ،

السدر بفتح السين و الدال المهملة في اللغة تحير البصر ، و في الطب ظلمة تعرض البصر اذا اراد صاحبه القيام و ربما وجد طنينا في اذنيه و ثقلا عظيما في رأسه و ربما زال عقله و الشديد منه يشبه الصرع الا انه لا يكون له تشنج كما يكون للصرع كذا في الاقسرائي و بحر الجواهر ،

السر بالكسر و التشديد يطلق على مرادين احدهما امر خفي ضد العلانية و الآخر القلب و هذا من باب اطلاق لفظ الحال على المحل كاطلاق لفظ الخاطر الموضوع لما يخطر بالبال على محله لان القلب محل السر يقال ظهر سر قلبي و وقع في سري كذا كما يقال و رد لي خاطر و وقع في خاطري كذا ، و السر بالمعنى الثاني مختلف فيه فهو عند طائفة فوق الروح و القلب ، و عند طائفة فوق القلب دون الروح و عند المحققين انه هو القلب و ان ما زعموه فوق الروح و القلب هو عين الروح المتجلي في النهاية بوصف غريب مستعجم على الطائفة الاولى و عين القلب المتجلي في النهاية بوصف غريب مستعجم على الطائفة الثانية كذا في شرح قصيدة فارضية ، و في مجمع السلوك و اما الصوفية فيقولون النفس جسم لطيف كلطافة الهواء في اجزاء البدن كالزبد في اللبن والدهن في الجوز واللوز والقلب داخل في النفس و هو الطف و اضوء منها و اما السر فقال الله تعالى فانه يعلم السر و اخفى و السر نور روحاني آلة النفس فان النفس تعجز عن العمل و لا تفيد فائدة ما لم يكن السر الذي هو همة مع النفس فالنفس بدون اعانة السر لها عاجزة ، و قال بعض الصوفية السر بعد القلب و قبل الروح و قيل بعد الروح و اعلى

منه والطف • وقيل السر محل المشاهدة والروح محل المحبة والقلب محل المعرفة وشيخ شيوخ گويد آن را كه سر نام نهاده اند نيست آن سر چيزى مستقل بنفس خويش بلكه چون نفس پاك مى گردد قلب از مقام خويش عروج مى كند ويا روح از مقام خويش عروج مى كند اين را سر مى گويند واين سر هم از قلب وهم از روح پيدا مى شود • و اما الروح فهو نور روحاني آلة النفس ايضا كالسر فان الحيوٰة انما تبقى فى البدن بشرط وجود الروح فى النفس اجرى الله تعالى العادة بذلك و اما الروح الخفي فانهم يسمونه اخفى و الاصوب اخفى لموافقته قوله تعالى فأنه يعلم السر و اخفى و انما سمي اخفى لانه ابلغ من السر و الروح و القلب فى الاستتار والاختفاء عن الخواطر والفهوم يعني يكايك ورود وهم و فهم سالك عارف درمرتبۀ روح خفي نميرسد الا باعانة الله و هو نور الطف من السر و الروح وهو اقرب الى عالم الحقيقة فهو كالحاجب للنفس فى الحضرة الصمدية اذا ذهل النفس والقلب و السر والروح عن الحضرة يلتفت اليهم الاخفى شرزا بلمحة لطيفة فينتبه الكل لله تعالى عقيب ذلك فذلك التنبيه من الله تعالى بوسيلة الروح الاخفى و هذا الذهول عن الحضرة الصمدية لعامة الاولياء او لعامة المؤمنين فاما الانبياء وكبار الاولياء فان اسرارهم قلّما يلتفت عن الا على الى الاسفل وهم الذين قال الله فيهم يخشونه و لا يخشون احدا الا الله وفيهم ايضا ان لله عبادا لوحجبوا عن الله طرفة عين فى الدنيا والآخرة لارتدّوا • اعلم ان ثمة روحا آخر الطف من هذه الارواح كلها وهي لطيفة داعية لهذه الاطوار الى الله و هذا الروح لا يكون لكل واحد بل هو للخواص قال الله تعالى يلقى الروح من امره على من يشاء من عباده وهذا الروح ملازم عالم القدرة مشاهد عالم الحقيقة لا يلتفت الى خلقه قط واعلم ايضا ان من قال هذه الاطوار من النفس الى آخرها كلها شيئ واحد لا يلتفت الى قوله * فائدة * الفرق بين السر و العقل ان العقل نور روحاني و مقامه في جانب السر الا ان السر ميّال الى الاعلى و العقل ميّال الى الدنيا والآخرة و ازينجا است كه بعضى گويند عقل بر دو نوع است نوعيست كه مى بيند بدان عقل امر دنيا را و نوعيست كه مى بيند بدان عقل امر آخرت را وبعضى مسكن آن عقل كه بدان تدبير كار آخرت ميكند در دل ميگويند ومسكن آن عقل كه بدان تدبير كارهاي دنيا كند در دماغ ميگويند وجايگاه كارهر دو درسينه است • وشيخ شيوخ ميگويد عقل زبان روح است وترجمان بصيرت و بصيرت مر روح را بمثابۀ دل است وعقل بمثابۀ زبان است و اين عقل عقلى واحد است ليس على ضربين و قد ورد في اخبار داوٗد عليه السلام انه سأل ابنه سليمان عليه السلام اين موضع العقل منك قال القلب لانه قالب الروح والروح قالب الحيوٰة انتهى ما في مجمع السلوك •

[السر هو ما يختص بكل شيئ من جانب الحق عند التوجه الايجادي اليه المشار اليه بقوله انما امرنا لشيئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون و لهذا قيل لا يعرف الحق الا الحق و لا يطلب الحق الا الحق

ولا يحب الحق الا الحق لان ذلك السر هو الطالب للحق و المحب له و العارف به كما قال النبي عليه الصلواة والسلام عرفت ربي بربي •

سر العلم هو حقيقة سر العالم به لان العلم عين الحق في الحقيقة و غيره بالاعتبار •

سر الحال ما يعرف من مراد الله فيها •

سر الحقيقة ما لا يفشى من حقيقة الحق في كل شيئ •

سر التجليات هو شهود كل شيئ في كل شيئ و ذلك بانكشاف التجلي الاول للقلب فيشهد احدية الجمعية بين الاسماء كلها لاتصاف كل اسم لجميع الاسماء لاتحادها بالذات الاحدية و امتيازها بالتعينات التي تظهر في الاكوان التي هي صورها فيشهد كل شيئ في كل شيئ •

سر القدر ما علمه الله من كل عين في الازل مما انطبع فيها من احوالها التي تظهر عليها وجودها فلا يحكم على شيئ الا بما علمه في حال ثبوتها •

سر الربوبية هو توقفها على المربوب لكونها نسبة لابد لها من المنتسبين واحد المنتسبين هو المربوب وليس الا الاعيان الثابتة في العدم و الموقوف على المعدوم معدوم و لهذا قال سهل للربوبية سر لو ظهر لبطلت الربوبية و ذلك لبطلان ما يتوقف به •

سرائر الربوبية هو ظهور الرب بصور الاعيان فهي من حيث مظهريتها للرب القائم بذاته الظاهر بتعيناته قائمة به موجودة بوجوده فهي عبيد مربوبون من هذه الحيثية والحق رب لها فما حصلت الربوبية في الحقيقة الا بالحق و الاعيان معدومة بحالها في الازل فلسر الربوبية سر به ظهرت و لم تبطل •

سرائر الآثار هي الاسماء الالٰهية التي هي بواطن الاكوان •

السرار انمحاق السالك في الحق عند الوصول التام و اليه الاشارة بقوله عليه الصلوة و السلام لي مع الله وقت الحديث و قوله تعالى و اولئك تحت قبائي لا يعرفهم غيري من قوله السر هو ما يختص لكل شيئ الى هٰهنا كلها من الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابي الغنائم عبد الرزاق الكاشي السمرقندي •]

السفر بفتح السين و الفاء في اللغة الخروج المديد و في الشريعة قصد المسافة المخصوصة كذا في الكرماني و المسافة المخصوصة هي مسافة ثلثة ايام و لياليها بسير وسط و هذا ادنى مدة السفر و لا حد لاكثرها و لا يخفى ان مجرد القصد لا يكفي في كون الشخص مسافرا و لذا قال في التلويح انه الخروج عن عمرانات الوطن على قصد سير تلك المسافة فالمسافر من فارق و خرج من بيوت بلده و عماراته اي عن سوره و حده قاصدا مسافة ثلثة ايام و لياليها بسير وسط و المراد بالقصد هو الارادة المعتبرة شرعا بان يكون على سبيل الجزم و السير الوسط المشي بين البطوء والسرعة و ذلك ما سار الابل الحمول و الراجل و الفلك اذا اعتدلت الريح و ما يليق بالجبل في الجبل هكذا في جامع الرموز • [و في الاصطلاحات الصوفية

السفر هو توجه القلب الى الحق و السير مترادف له و الاسفار اربعة الاول هو السير الى الله من منازل النفس الى الوصول الى الافق المبين و هو نهاية مقام القلب و مبدأ التجليات الاسمائية الثاني هو السير في الله بالاتصاف بصفاته و التحقق باسمائه الى الافق الا على و هو نهاية مقام الروح و الحضرة الواحدية الثالث هو الترقي الى عين الجمع و الحضرة الاحدية و هو مقام قاب قوسين فما بقيت الا ثنينية فاذا ارتفعت فهو مقام او ادنى و هو نهاية الولاية الرابع هو السير بالله عن الله للتكميل و هو مقام البقاء بعد الفناء و الفرق بعد الجمع • نهاية السفر الاول هي رفع حجب الكثرة عن وجه الوحدة و نهاية السفر الثاني هو رفع حجاب الوحدة عن وجوه الكثرة العلمية الباطنية و نهاية السفر الثالث هو زوال التقيد بالضدين الظاهر و الباطن بالحصول في احدية عين الجمع و نهاية السفر الرابع عند الرجوع عن الحق الى الخلق في مقام الاستقامة هو احدية الجمع و الفرق بشهود اندراج الحق في الخلق و اضمحلال الخلق في الحق حتى ترى العين الواحدة في صور الكثرة و الصور الكثيرة في عين الوحدة •]

السكر بالضم و سكون الكاف بمعنى مستي و مست شدن و نبيذ خرما و هرچه مست كننده باشد كما في المنتخب و قال العلماء السكر بمعنى مستي حالة تعرض للانسان من امتلاء دماغه من الابخرة المتصاعدة من الخمر و ما يقوم مقامها اليه فيتعطل معه عقله المميز بين الامور الحسنة و القبيحة • قيل السكر غفلة تعرض للانسان مع الطرب و النشاط و فتور الاعضاء من غير مرض و لا علة بمباشرة مايوجبها من المأكول و المشروب و المشموم • و قيل هو فتور يغلب على العقل من غير ان يزيله • و قيل هو معنى يزيل به العقل • و في كشف الكبير قيل هو سرور يغلب على العقل بمباشرة بعض الاسباب الموجبة له فيمنع الانسان عن العمل بموجب عقله من غير ان يزيله و لهذا بقي السكران اهلا للخطاب انتهى • و قال ابو حنيفة رح السكران هو الذي لا يعقل مطلقا قليلا و لا كثيرا و لا الرجل من المرأة و عندهما هو الذي يهذي و يختلط جده بهزله و لا يستقر على شيئ في جواب و خطاب و اليه مال اكثر المشايخ كما في الهداية • و في فتاوى قاضيخان قال ابو حنيفة السكران من لا يعرف الارض من السماء و لا الرجل من المرأة و قال صاحباه اذا اختلط كلامه بالهذيان فهو سكران و عليه الفتوى • و في الملتقط عن ابي يوسف رح هو الذي لا يستطيع ان يقرء قل يا ايها الكافرون كذا في البرجندي [اقول هذا الاختلاف انما هو في وجوب الحد بالسكر في غير الخمر يعني ما قال الامام الاعظم في حد السكر انما هو في وجوب الحد عليه بالسكر غير الخمر اما في حد الحرمة فقوله مثل قولها و اما في وجوب الحد بالخمر فلا يشترط السكر بل يجب الحد بشرب القليل من الخمر و لو بقطرة كما قال في شرح الوقاية حد الشرب ثمانون سوطا بشرب الخمر و لو قطرة فمن اخذ بريح الخمر او سكران زائل العقل بنبيذ الى قوله بعد صاحياه اعلم ان السكر عند ابي حنيفة رح في وجوب الحد بشرب الاشربة التي هي غير الخمر هو ان لا يعرف شيئا

حتى الارض من السماء و في حق الحرمة ان يهذو و عندهما يهذو مطلقا اي في وجوب الحرمة و الحد و اليه مال اكثر المشائخ • و عند الشافعي ان يظهر اثره في مشيه و حركاته و اطرافه هذا خلاصة ما في شرح الوقاية] • و السكر عند الصوفية دهش يلحق سر المحب في مشاهدة جمال المحبوب فجأة لان روحانية الانسان التي هي جوهر العقل لما انجذبت الى جمال المحبوب بَعُد شعاع العقل عن النفس و ذهل الحس عن المحسوس و الم بالباطن فرح و نشاط و هزة و انبساط لتباعده عن عالم التفرقة و اصاب السر دهش و وله و هيجان لتحير نظره في شهود جمال الحق و تسمى هذه الحالة سكرا لمشاركتها السكر الظاهر في الاوصاف المذكورة الا ان السبب لاستتار نور العقل في السكر المعنوي غلبة نور الشهود و في السكر الظاهر غشيان ظلمة الطبيعة لان النور كما يستتر بالظلمة كذلك يستتر بالنور الغالب كاستتار نور الكواكب بغلبة نور الشمس و قلنا فجأة لان صدمة نور الجمال في النظرة الاولى اكثر و في النظرات بعدها تقلّ على التدريج لحصول الانس بوصول الجنس حتى اذا استقر نازل حال المشاهدة و نزل كل جزء من اجزاء الوجود الى اصله عاد شعاع العقل الى عالم النفس و العقل و ظهر التمييز بين المتفرقات من المعقولات و المحسوسات و تسمى هذه الحالة صحوا نظيره في هذا العالم محبوب دخل على محبه فجاءة فاذهله عما فيه من الامر بحيث غاب متحيرا في مشاهدته عن العقل و التمييز فلما كرر النظر الى محاسنه و جماله و استأنس بلقائه و وصاله عاد التمييز و التبصير و زال الدهش و التحير • و السكر حال شريف يعتور عليه صحوان صحو قبله و هو تفرقة محضة ليس من الاحوال بشيء و صحو بعده و يسمى الصحو الثاني و صحو الجمع و الصحو بعد المحو و هو حال يصير مقاما و يكون اعز من السكر لاشتماله على الجمع و التفرقة و لكونه لا ينال الا بعد العبور على ممر السكر و الجمع فالصحو الاول حضيض النقصان لافادته اثبات الحدث و السكر معراج السالكين لافادته محو الحدث و الصحو الثاني اوج الكمال لافادته اثبات القدم و افادة السكر محو الحدث لانه نتيجة مشاهدة جمال القدم و نور القدم يزيل ظلمة الحدث الا ان حال الشهود لاتدوم في البداية بل تلوح و تخفي سريعا كالبوارق فلا يزيل نوره ظلمة وجود السيّار بالكلية بل يزول تارة و يعود اخرى و يتردد السائر بين الصحو الاول المثبت للحدث و السكر الماحي له و تسمى هذه الحالة تلوينا فاذا استقر حال المشاهدة دام محو الحدث و اثبات القدم و تسمى هذه الحالة تمكينا لدوام الوجدان و صاحب السكر لايدوم وجدانه بل يجد تارة و يفقد اخرى و يكون مأسورا تحت تصرف التلوين و مناط تلوينه الوجود الذي هو مثار الصحو الاول و السالك لايستغني عن السكر ما لم يتخلص عن الصحو الاول فاذا خلص الى الصحو الثاني صار غنيا عن السكر • اعلم ان السكر الزائل في الصحو الثاني هو الذي يظهر من مشاهدة جمال الصفات و لا تستقر من حال الشهود الا هذه و السكر الواقع في الصحو الثاني هو الذي يظهر من مشاهدة جمال الذات فلايزول لعدم استقرار حال شهود

الذات فانه لا تحصل لاحد منها في الدنيا الا لمحات يسيرة كقوله عليه السلام لي مع الله وقت عبارة عنها وموطن استقرارها الآخرة و الرؤية الموجودة في الآخرة اهلها هي هذه و المقام المحمود لعله عبارة عنها كذا في شرح القصيدة الفارضية •

[المسامرة خطاب الحق للعارفين و محادثته لهم في عالم الاسرار و الغيوب كذا في الجرجاني •]

المسامير جمع مسمار بكسر الميم و هي عند الاطباء ثآليل كبار عظيمة الرؤس مستدقة الاصول كذا في بحر الجواهر •

السور بالضم وسكون الواو عند المنطقيين هو اللفظ الدال على كمية الافراد في القضايا الحملية كلفظ كل و بعض و على كمية الاوضاع في القضايا الشرطية كلفظ كلما و مهما و متى و ليس كلما و ليس مهما و ليس متى و لفظ مهما و ان كان بحسب اللغة موضوعا لعموم الافراد لكنهم نقلوه الى عموم الاوضاع فجعلوه سور الشرطية الكلية المتصلة صرح به في بديع الميزان و القضية المشتملة على السور تسمى مسورة و محصورة و هي اما كلية او جزئية و قد سبق في فصل الراء و اللام من باب الحاء المهملة في لفظ المحصورة و لفظ الحملية •

السورة بالضم في الشرع بعض قرآن يشتمل على آي ذو فاتحة وخاتمة و اقلها ثلث آيات كذا قال الجعبري و السور بالضم و سكون الواو و فتحها الجمع • و قيل السورة الطائفة المترجمة توقيفا اي الطائفة من القرآن المسماة باسم خاص بتوقيف من النبي صلى الله عليه وسلم و قد ثبتت اسماء السور بالتوقيف من الاحاديث والآثار [و قيل السورة بعض من كلام منزل مبين اوله وآخره اعلاما من الشارع قرآنا كان او غيره بدليل ما يقال سورة الزبور و سورة الانجيل هكذا في التلويح] قال القتبي السورة تهمز ولا تهمز فمن همزها جعلها من اسأرت اي افضلت من السؤر وهو الباقي من الشراب في الاناء كانها قطعة من القرآن و من لم يهمزها و جعلها من المعنى المتقدم سهل همزتها • و منهم من شبهها بسورة النبأ اي القطعة منه اى منزلة بعد منزلة• و قيل من سور المدينة لاحاطتها بآياتها و اجتماعها كاجتماع البيوت بالسور و منه السوار لاحاطته بالساعد • وقيل لارتفاعها لانها كلام الله• و السورة المنزلة الرفيعة• و قيل لتركيب بعضها على بعض من التسور بمعنى التصاعد و التركب و منه اذ تسوروا المحراب كذا في الاتقان و ممن لم يهمزها صاحب الصراح حيث جعلها اجوف • و السورة عند الصوفية عبارة عن الصور الذاتية الكمالية و هي تجليات الكمال كذا في الانسان الكامل في باب ام الكتاب * فائدة * قسم القرآن الى اربعة اقسام و جعل لكل قسم منه اسم اخرج احمد و غيره من حديث واثلة بن الاسقع ان رسول الله صلى الله عليه و سلم قال اعطيت مكان التورية السبع الطوال و اعطيت مكان الزبور المئين و اعطيت مكان الانجيل المثاني و فضلت بالمفصل• قالت جماعة السبع الطوال اولها البقرة و آخرها براءة لكن اخرج الحاكم و النسائي و غيرهما عن ابن عباس

قال السبع الطوال البقرة و آل عمران و النساء و المائدة و الانعام و الاعراف قال الراوي و ذكر السابعة فنسيتها ✻ و في رواية صحيحة عند ابي حاتم و غيره عن مجاهد و سعيد بن جبير انها يونس و في رواية عبد الحاكم انها الكهف ✻ و المئون ما و ليها سميت بذلك لان كل سورة منها تزيد على مائة آية او تقاربها و المثاني ما ولي المئين لانها تثنيها اي كانت بعدها فهي لها ثوان و المئون لها اوائل ✻ و قال الفراء هي السور التي آيها اقل من مائة آية لانها تثنى اكثر مما تثنى الطوال و المئون ✻ و قد تطلق المثاني على القرآن كله وعلى الفاتحة ✻ والمفصل ما ولي المثاني من قصار السور سمي بذلك لكثرة الفصول التي بين السور بالبسملة ✻ و قيل لقلة المنسوخ منه و لهذا يسمى بالمحكم ايضا وآخره سورة الناس بلا نزاع و اختلف في اوله فقيل الحجرات وقيل القتال و قيل الجاثية و قيل الصافات وقيل الصف و قيل تبارك و قيل الفتح و قيل الرحمن و قيل الانسان و قيل سبح و قيل الضحى ✻ وعبارة الراغب في مفرداته المفصل من القرآن السبع الاخير ✻ اعلم ان للمفصل طوالا و اوساطا و قصارا قال ابن معن وطواله الى عم و اوساطه منها الى الضحى و قصاره منها الى آخر القرآن و هذا اقرب ما قيل فيه كذا في الاتقان ✻ و في جامع الرموز المفصل السبع الاخير وطواله من الحجرات وقيل من ق و قيل من النجم وقيل من الفتح ✻ وفي المنية قال الاكثرون من سورة محمد الى البروج طوال و من البروج الى سورة لم يكن و قيل الى البلد اوساط و منها اي من لم يكن الى الآخر و قيل من البلد الى الآخر قصار ✻ و في النهاية من الحجرات الى عبس ثم التكوير الى والضحى ثم الم نشرح الى الآخر انتهى ✻ قال في الاتقان وفي جمال القراء قال بعض السلف في القرآن ميادين وبساتين و مقاصير و عرائش و ديابيج ورياض فميا دينه ما افتتح بآلم وبساتينه ما افتتح بآلر و مقاصيره الحامدات و عرائشه المسبحات و ديابيجه آل حم و رياضه المفصل و قالوا و الطواسين و الطواسيم او آل حم و الحواميم ✻ و اخرج الحاكم عن ابن مسعود قال الحواميم ديباج القرآن ✻ قال السخاوي و قوارع القرآن الآيات التي يتعوذ بها سميت بها لانها تقرع للشيطان و تدفعه و تقمعه كآية الكرسي و المعوذتين و نحوهما ✻ وفي مسند احمد من حديث معاذ بن انس مرفوعا آية العز الحمد لله الذي لم يتخذ ولدا الآية ✻ **فائدة** ✻ عدد سور القرآن مائة و اربعة عشر باجماع من يعتد به [و قال في الاتقان و تعديد الآي من معضلات القرآن فان من آياته طويلا و قصيرا و منه ما ينقطع ومنه ما ينتهي الى تمام الكلام و منه ما يكون في اثنائه ✻ و قيل سبب اختلاف السلف في عدد الآي ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقف على روس الآي للتوقيف فاذا علم محلها وصل للتمام فيحسب السامع حينئذ انها ليست فاصلة ✻ وعن ابن عباس قال جميع آي القرآن ستة آلاف آية و ستمائة و ست عشرة آية و جميع حروف القرآن ثلاثمائة الف حرف وثلاثة و عشرون الف حرف و ستمائة حرف واحد و سبعون حرفا ✻ و قيل اجمعوا على ان عدد آيات القرآن ستة آلاف آية ثم اختلفوا فيما زاد على ذلك فمنهم من لم يزد ومنهم

من قال ومائتا آية و اربع آيات وقيل و اربع عشرة وقيل وتسع عشرة وقيل وخمس و عشرون وقيل ست و ثلثون • وفي الشعب للبيهقي عن عايشة رضي الله عنها مرفوعا عدد درج الجنة عدد آي القرآن فمن دخل الجنة من اهل القرآن فليس فوقه درجة انتهى من الاتقان • [اما مشهور در ميان حفاظ و قراء همان است كه در شعر مشهور است • بيت • آيت قرآن كه جان را دلكش است • شش هزار و ششصد و شصت و شش است] و اعلم انه قد يكون للسورة اسم واحد و هو كثير وقد يكون لها اسمان فاكثر • منها الفاتحة لها نيف و عشرون اسما فاتحة الكتاب و فاتحة القرآن لانه يفتتح بها في المصحف وأم الكتاب وأم القرآن لتقدمها و تأخر ما سواها تبعالها لانها امته اي تقدمته ولذا يقال لراية الحرب ام لتقدمها و القرآن العظيم لا شتمالها على المعاني التي في القرآن و السبع المثاني لكونها سبع آيات [بالاتفاق الا ان بعضهم من عد التسمية آية واحدة دون انعمت عليهم ومنهم من عكس و لانها تثنى في الصلوٰة او لانها انزلت مرتين ان صح انها نزلت بمكة حين فرضت الصلوٰة و بالمدينة لما حولت القبلة و الا صح انها مكية لقوله تعالى و لقد اتيناك سبعا من المثاني و هو مكي و لما فيها من الثناء على الله تعالى او لانها اشتملت على الوعد و الوعيد بقوله مالك يوم الدين او لانها اشتملت على حال المؤمنين و الكافرين هكذا في البيضاوي و حواشيه] و الوافية لانها وافية بما في القرآن من المعاني و الكنز لما عرفت و الكافية لانها تكفي عن غيرها في الصلوٰة و لا يكفي غيرها عنها و الاساس لانها اصل القرآن و النور و سورة الحمد و سورة الشكر و سورة الحمد الاولى و الرقية و الشفاء و الشافية لقول النبي عليه الصلوٰة و السلام فاتحة الكتاب شفاء لكل داء و سورة الصلوٰة لتوقف الصلوٰة عليها • و قيل ان من اسمائها الصلوٰة ايضا و سورة الدعاء لاشتمالها عليه في قوله اهدنا و سورة السؤال لذلك و سورة تعليم المسئلة و سورة المناجاة و سورة التفويض لاشتمالها عليه في قوله اياك نستعين • و منها سورة البقرة تسمى سنام القرآن و سنام كل شيئ اعلاه و منها آل عمران تسمى طيبة و في صحيح مسلم تسميتها و البقرة الزهراوين و المائدة تسمى ايضا العقود و المنقذة لانها تنقذ صاحبها من ملائكة العذاب و الانفال تسمى ايضا بسورة بدر و براءة تسمى ايضا التوبة لقوله تعالى فيها لقد تاب الله و الفاضحة و سورة العذاب و المقشقشة اي المبرئة من النفاق و المنقرة لانها نقرت عما في قلوب المشركين و البحوث بفتح الموحدة و المعبرة لانها تعبر عن اسرار المنافقين و المخزومة و المتكلمة و المشردة و المدمدمة و النحل تسمى ايضا سورة النعم و الاسراء تسمى ايضا سورة سبحان و سورة بني اسرائيل و الكهف تسمى ايضا سورة اصحاب الكهف و الحائلة لا نها تحول بين قارئها و بين النار و طه تسمى ايضا سورة الكليم و الشعراء تسمى ايضا سورة الجامعة و النمل تسمى ايضا سورة سليمان و السجدة تسمى ايضا سورة المضاجع و الفاطر تسمى ايضا سورة الملائكة و يس تسمى ايضا قلب القرآن و المعمة لانها تعم صاحبها

تصير المنيئة و الشفرة و المدافعة القاضية لانها تدفع عن صاحبها كل سوء و تقضي له كل حاجة ٭ وسورة الزمر تسمى ايضا سورة الغرف ٭ وسورة الغافر تسمى ايضا سورة الطول و المؤمن ٭ و سورة فصلت تسمى ايضا السجدة وسورة المصابيح ٭ وسورة الجاثية تسمى ايضا الشريعة ٭ وسورة الدهر و سورة محمد تسميان ايضا القتال ٭ وسورة ق تسمى ايضا سورة الباسقات ٭ و سورة اقتربت تسمى ايضا القمر و المبيضة لانها تبيّض وجه صاحبها يوم تسوّد الوجوه ٭ وسورة الرحمٰن تسمى ايضا عروس القرآن ٭ وسورة المجادلة تسمى في مصحف ابيّ الظهار ٭ وسورة الحشر تسمى ايضا سورة بني النضير ٭ و الممتحنة بفتح الحاء وقد تكسر تسمى ايضا سورة الامتحان ٭ وسورة المودّة وسورة الصف تسمى ايضا سورة الحواريين ٭ و سورة الطلاق تسمى ايضا سورة النساء القصرى ٭ و سورة التحريم تسمى ايضا سورة التحرم و سورة لم تحرم ٭ و سورة تبارك تسمى ايضا سورة الملك و المانعة و المنّاعة و الواقية ٭ و سورة سال تسمى المعارج ٭ و سورة الواقع و عم تسمى النبأ و التساؤل و المعصرات ٭ و سورة لم يكن تسمى سورة اهل الكتاب و سورة القيمة و سورة البينة وسورة البرية و سورة الانفكاك ٭ وسورة ارأيت تسمى سورة الدين ٭ و سورة الماعون و الكافرون تسمى المقشقشة و سورة العبادة ٭ و سورة النصر تسمى سورة التوديع ٭ و سورة تبت تسمى سورة المسدد ٭ و سورة الاخلاص تسمى سورة الاساس ٭ و سورتا الفلق و الناس تسميان المعوذتين بكسر الواو و المقشقشتين كذا في الاتقان ٭ و في الصراح المشقشقتان سورة الكافرون و سورة الاخلاص ٭

الاسوارية فرقة من المعتزلة اصحاب الاسواري وافقوا النظامية فيما ذهبوا اليه و زادوا عليهم ان الله لا يقدر على ما اخبر بعدمه او علم عدمه و الانسان قادر عليه لان قدرة العبد صالحة للضدين على سواء فاذا قدر على احدهما قدر على الآخر كذا في شرح المواقف ٭

السهر بفتح السين و الهاء في اللغة اليقظة و عند الاطباء هو اليقظة المفرطة اي المتجاوزة عن الحد الطبيعي ٭ و السهر السباتي و السبات السهري قد سبق ذكرهما في فصل التاء المثناة الفوقانية ٭

[**السبر** بالكسر و بالباء الموحدة و قيل بالفتح و الياء المثناة كما يجيء بعد هذا و يقال له التقسيم هو حصر الاوصاف في الاصل و الغاء بعض التيقن الباقي للعلة كما يقال علة حرمة الخمر اما الاسكار او كونه ماء العنب المجموع و غير الماء و غير الاسكار لا يكون علة بالطريق الذي يفيد ابطال علة الوصف فتيقن الاسكار للعلة كذا في الجرجاني ٭]

السير بالفتح و سكون الياء عند اهل التصوف و اهل الوحدة يطلق بالاشتراك على معنيين در مجمع السلوك در بيان معني سلوك مي آرد سير دو نوع است سير الى الله و سير في الله سير الى الله نهايت دارد و اهل تصوف گويند سير الى الله آنست كه سالك چندان سير كند كه خدايرا بشناسد و چون خدايرا شناخت سير تمام شد و ابتداي سير في الله حاصل شد پس سير الي الله را غايت و نهايت است و سير في الله بي انتها ٭ و اهل وحدت گويند سير الي الله آنست كه سالك چنداني سير كند كه

همين بدانند كه وجود يكى است بيش نيست وجز وجود خداي تعالى وجودى ديگر نيست واين بجز حصول فنا و فناي فنا حاصل نشود و سير في الله نزد اهل تصوف آنست كه سالك بعد شناختن خداي چندانى ديگر سير كند كه تمام صفات و اسامي و علم و حكمت خداي كه بسيار اند بلكه بى نهايت در يابد و تا زنده باشد هم درين كار باشد • و نزد اهل وحدت آنست كه سالك بعد حصول سير الى الله ديگر چندانى سير كند كه تمام حكمتهاي جواهر اشيا كماهي بداند و به بيند • و بعضى گويند سير في الله امكان ندارد چراكه عمر اندك و علم و حكمت خداي بيشمار و بعضى گويند امكان دارد چراكه استعداد آدمي متفاوت است استعداد بعضى چون قوي باشد ممكن است كه همه دريابد انتهى • وفي حاشية جدي على حاشية البيضاوي في تفسير سورة الفاتحة اعلم ان المحققين قالوا ان السفر سفران سفر الى الله وهو منتهاء لانه عبارة عن العبور على ما سوى الله واذا كان ما سوى الله متناهيا فالعبور عليه متناه وسفر في الله و هو غير متناه لان نعوت جماله و جلاله غير متناهية لا يزال العبد يترقى من بعضها الى بعض وهذا اول مرتبة حق اليقين كذا قال الفاضل • و در توضيح المذاهب آرد سير الى الله وقتى منتهي شود كه بادية وجود بقدم صدق يكبارگي قطع كند وسير في الله آنگاه متحقق شود كه او سبحانه تعالى بنده را بعد از فناي مطلق ذاتي مطهر از آلايش حدثان ارزاني فرمايد تا بدان در عالم اتصاف باوصاف الهي و تخلق باخلاق رباني ترقي كند • وعند الاصوليين و اهل النظر هو من مسالك اثبات العلة و يسمى بالسير و التقسيم ايضا وبالتقسيم ايضا وبالترديد ايضا فالتسمية بالسير فقط او بالتقسيم فقط او بالترديد فقط اما تسمية الكل باسم الجزء و اما اكتفاء عن التعبير عن الكل بذكر الجزء كما تقول قرأت الم و تريد سورة مسماة بذلك ويفسر بانه حصر الاوصاف الموجودة في الاصل الصالحة للعلية في عدد ثم ابطال علية بعضها لتثبت علية الباقي وعند التحقيق الحصر راجع الى التقسيم و السير الى الابطال [وحاصله ان تتفحص اولا اوصاف الاصل اي المقيس عليه و يردد بان علة الحكم فيه هل هذه الصفة او تلك او غير ذلك ثم تبطل ثانيا علة كل صفة من تلك الصفات حتى يبقى وصف واحد فيستقر و يتعين للعلية فيستفاد من تفحص اوصاف الاصل و ترديدها لعلية الحكم و بطلان الكل دون واحد منها ان هذا الوصف علة للحكم دون الاوصاف الباقية كما يقال علة حرمة الخمر اما الاتخاذ من العنب او الميعان او اللون المخصوص او الطعم المخصوص او الريح المخصوص او الاسكار لكن الاول ليس بعلة لوجوده في الدبس بدون الحرمة وكذلك البواقي ماسوى الاسكار فتعين الاسكار لعلية الحرمة في الخمر هكذا في شرح التهذيب لعبد الله اليزدي] • فان قيل المفروض ان الاوصاف كلها صالحة لعلية ذلك الحكم و الابطال نفي لذلك لان معناه بيان عدم صلوح البعض فتناقض • قلنا المراد بصلوح الكل صلوحه في بادي الراي وبعدم صلوح البعض عدمه بعد التأمل والتفكر فلا تناقض • وبالجملة فالسير و التقسيم هو حصر الاوصاف الصالحة للعلية في بادي الراي ثم ابطال بعضها بعد النظر و التأمل كما تقول في

قياس الذرة على البر في الربوية بحث عن اوصاف البر فما وجدت ثمة علة للربوية في بادئ الراي الا الطعم او القوت او الكيل لكن الطعم او القوت لا يصلح لذلك عند التأمل فتعين الكيل [لان الاشياء التي يوجد فيها الطعم و التي يحصل منها القوت من اعظم وجوه المنافع لانها اسباب بقاء الحيوان و وسائل حيوة النفوس فالسبيل في امثالها الاطلاق بابلغ الوجوه و الاباحة با وسع طرائق التحصيل لشدة الاحتياج اليها و كثرة المعاملات فيها دون التضييق فيها لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر و لا يريد بكم العسر وقوله تعالى و ما جعل عليكم في الدين من حرج و قوله عليه السلام لعليّ و معاذ حين ارسلهما الى اليمن يسّرا ولاتعسّرا و لقول المجتهدين المشقة تجلب التيسير هكذا في الهداية و حواشيه] و هناك مقامان احدهما بيان الحصر و يكفي في ذلك ان يقول بحثت فلم اجد سوى هذه الاوصاف و يصدّق لان عدالته و تدينه مما يغلب ظن عدم غيره اذ لو وجد لما خفي عليه او لان الاصل عدم الغير و حينئذ للمعترض ان يبين وصفا آخر و على المستدل ان يبطل عليته و الا لما ثبت الحصر الذي ادعاه و ثانيهما ابطال علية بعض الاوصاف و يكفي في ذلك ايضا الظن و ذلك بوجوه الاول الالغاء و هو بيان ان الحكم بدون هذا الوصف موجود في الصورة الفلانية فلو استقل بالعلية لانتفى الحكم بانتفائه و الثاني كون الوصف طرديا اي من جنس ما علم الغاؤه مطلقا في الشرع كالاختلاف بالطول و القصر او بالنسبة الى الحكم المبحوث عنه كالاختلاف بالذكورة و الانوثة في العتق و الثالث عدم ظهور المناسبة فيكفي للمستدل ان يقول بحثت فلم اجد له مناسبة و يصدّق في ذلك لعدالته • و الحنفية لا يتمسكون بهذا المسلك و يقولون الترديد ان لم يكن حاصرا لا يقبل و ان كان حاصرا بان يثبت عدم علية غير هذه الاشياء التي و رد فيها بالاجماع مثلا بعد ما ثبت تعليل هذا النص يقبل كاجماعهم على ان العلة للولاية اما الصغر او البكارة فهذا اجماع على نفي ما عداهما هذا كله خلاصة ما في التلويح و العضدي و حواشيهما •

التسيير نزد منجمان نام عملى است و بيانش در لفظ حد در فصل دال مهمله ارباب حاي مهمله گذشت •

السير بكسر الاول وفتح الثاني جمع سيرة و السيرة هي اسم من السير ثم نقلت الى الطريقة ثم غلبت في الشرع على طريقة المسلمين في المعاملة مع الكافرين و الباغين و غيرهما من المستأمنين و المرتدين و اهل الذمة كذا في البرجندي و جامع الرموز • و في فتح القدير السير غلب في عرف الشرع على الطريق المأمور به في غزو الكفار • و في الكفاية السير جمع سيرة وهي الطريقة في الامور و في الشرع يختص بسير النبي عليه السلام في المغازي • و في المنشور السير جميع سيرة و قد يراد بها قطع الطريق و قد يراد بها السنة في المعاملات يقال سار ابوبكر رضي الله عنها بسيرة رسول الله صلى الله عليه و سلم و سميت المغازي سيرا لان اول امورها السير الى الغزو و ان المراد بها في قولنا كتاب السير سير الامام و معاملاته مع الغزاة و الانصار

و الكفار * وذكر في المغرب انها غلبت في الشرع على امور المغازي و ما يتعلق بها كالمناسك على امور الحج انتهى *

السيارة هي الكواكب السبعة الزحل و المشتري و المريخ و الشمس و الزهرة وعطارد و القمر و يسمى بالسيّارات ايضا [و بعضهم جمعها في بيت واحد * شعر * هفت كوكب كه هست عالم را * گاه ز ايشان نظام و گاه خلل * قمراست و عطارد و زهره * شمس و مريخ و مشتري و زحل *]

فصل السين المهملة * السادسة

السادسة بالدال المهملة عند المنجمين و اهل الهيئة هي سدس عشر الخامسة *

التسديس شش گوشه كردن و شش كردن و در اصطلاح منجمين واقع شدن ستاره ببرج سيوم از ستارهٔ ديگر كما في المنتخب و يجيئ في لفظ النظر *

المسدس على صيغة اسم المفعول من باب التفعيل عند المحاسبين و المهندسين سطح يحيط به ستة اضلاع متساوية فان لم تكن متساوية يسمى بذي ستة اضلاع و عند اهل التكسير هو وفق مشتمل على ستة و ثلثين مربعا صغيرا و يسمى بمربع ستة في ستة و بالوفق السداسي ايضا و عند الشعراء يطلق على قسم من المسمط و يجيئ في فصل الطاء المهملة *

السلاسة بالفتح مرادف هشاشت است و مقابل لزوجت چنانچه درفصل جيم ازباب لام خواهد آمد ونزد شعرا آنست كه در نظم رواني بحدى بود كه در اداي آن هيچ گرفتگي نبود از جهت لفظ كذا في جامع الصنائع و اين سلاست نظم است و برين قياس سلاست نثركما لا يخفى *

السياسة بالكسر و المثناة التحتانية مصدر ساس الوالي الرعية اي امرهم و نهاهم كما في القاموس و غيره فالسياسة استصلاح الخلق بارشادهم الى الطريق المنجي في الدنيا و الآخرة فهي من الانبياء على الخاصة و العامة في ظاهرهم و باطنهم و من السلاطين و الملوك على كل منهم في ظاهرهم و من العلماء ورثة الانبياء في باطنهم لا غير كما في المفردات و غيرها كذا في جامع الرموز في حد الزنا في كتاب الحدود * وفي البحر الرائق في آخركتاب الحدود و رسمت السياسة بانها القانون الموضوع لرعاية الآداب و المصالح و انتظام الاموال [و في كليات ابي البقاء ما حاصله ان السياسة المطلقة هي اصلاح الخلق بارشادهم الى الطريق المنجي في العاجل و الآجل على الخاصة و العامة في ظواهرهم و بواطنهم و هي انما تكون من الانبياء و تسمى سياسة مطلقة لانها في جميع الخلق و في جميع الاحوال او لانها مطلقة اي كاملة من غير افراط و تفريط و اما من السلاطين و امرائهم فانما تكون على كل منهم في ظواهرهم ولا تكون الا منجية في العاجل لانها عبارة عن اصلاح معاملة عامة الناس فيما بينهم و نظمهم في امور معاشهم و تسمى سياسة مدنية و اما من العلماء الذين هم ورثة الانبياء حقا على الخاصة في بواطنهم

لا ظواهرهم لا تكون على العامة لان اصلاحهم مبني على الشوكة القاهرة و السلطنة القاهرة و ايضا لا تكون على الخاصة في ظواهرهم لانها ايضا منوطة بالجبر و القهر و تسمى سياسة نفسية ٭ و تقال ايضا على تدبير المعاش باصلاح احوال جماعة مخصوصة على سنن العدل و الاستقامة و تسمى سياسة بدنية] و السياسة نوعان النوع الاول سياسة عادلة تخرج الحق من الظالم الفاجر فهي من الشريعة علمها من علمها و جهلها من جهلها و قد صنف الناس في السياسة الشرعية كتبا متعددة و النوع الآخر سياسة ظالمة فالشريعة تحرمها انتهى ٭ و السياسة المدنية من اقسام الحكمة العملية و تسمى بالحكمة السياسية و علم السياسة وسياسة الملك و الحكمة المدنية [وهو علم تعلم منه انواع الرياسة و السياسات و الاجتماعات المدنية و احوالها و موضوعه المراتب المدنية و احكامها و الاجتماعات الفاضلة و الردية و وجه استبقاء كلواحد منها و علة زواله و وجه انتقاله وما ينبغي ان يكون عليه الملك في نفسه وحال اعوانه و امر الرعية وعمارة المدن ٭ وهذا العلم وانكان الملوك و اعوانهم احوج اليه فلايستغني عنه احد من الناس لان الانسان مدني بالطبع ويجب عليه اختيار المدينة الفاضلة مسكنا و الهجرة عن الردية و ان يعلم كيف ينفع اهل مدينته و ينتفع بهم و انما يتم ذلك بهذا العلم ٭ وكتاب السياسة لارسطاطاليس الى الاسكندر يشتمل على مهمات هذا العلم و كتاب آراء المدينة الفاضلة لابي نصر الفارابي جامع لقوانينه كذا في ارشاد القاصد ٭]

فصل الطاء المهملة ٭ **السرطان** بفتح السين و الراء اسم حيوان ٭ و اسم برج وهو الذي اذ اوصلته الشمس بحركتها الخاصة مالت الى الجنوب ٭ و اسم مرض قال في بحر الجواهر هو ورم متقرح متولد من مواد سوداوية محترقة انصبت الى ذلك العضو في ملآت العروق التي حوله سمي به للمشاكلة لان وسطه يشبه جوف السرطان و العروق التي حوله تشبه بارجله و ايضا هو ينشبث بالعضو كما يتشبث السرطان بما يمسكه ٭ و في الموجز السرطان منه ما هو متقرح و منه ما هو غير متقرح و الفرق بينه و بين الصلابة ان الورم السوداوي ان كان مداخلا في العضو مؤلما ذا اصول ناشبة في الاعضاء يسمى سرطانا و ان كان مداخلا غير مؤلم يسمى صلابة ٭ و في الاقسرائي الصلابة بارد المجسة كمد اللون عادم الحس و السرطان له اقل من الحرارة في المجسة يبتدي وربما مثل اللوزة او اصغر ثم يتزايد على الايام وشكله مستدير و اذا اخذ تظهر عليه عروق حمر وصفر وخضر شبيهة بارجل السرطان و لونه اكمد من السرطان ٭

السفسطة بالفاء و بعدها سين كبعثرة عند المنطقيين هي القياس المركب من الوهميات وقيل القياس المركب من المشبهات بالواجبة القبول يسمى قياسا سوفسطائيا و يجيء في لفظ المغالطة في فصل الطاء من باب الغين المعجمة ٭ ويطلق لفظ السوفسطائية على فرقة ينكرون الحسيات و البديهيات وغيرها [قالوا الضروريات بعضها حسيات و الحس يغلط كثيرا كالاحول يرى الواحد اثنين و الصفراوي

يجد الحلو مرا و السوداوي يجد المرحلوا و الشخص البعيد عن الشي يراه صغيرا و الراكب على السفينة يرى الساحل متحركا و الماشي يرى القمر ذاهبا و هٰكذا كثير فلا جزم بان ايهم يعرف حقا و ايهم باطلا ، و البديهيات قد كثرت فيها اختلافات الآراء و اعتراضات العقلاء وكلهم يجزم بحقية قوله و يجزم ببطلان اقوال مخالفيه فكيف يقطع بان هذا صادق و ذلك كاذب و النظريات فرع الضروريات لانها انما تستفاد من الضروريات دفعا للزوم التسلسل او الدور ففسادها فسادها و لهذا ما من نظري الا و قد وقع فيه اختلاف العقلاء و تناقض الآراء فحينئذ لا وثوق بالعيان و لا رجحان للبيان فوجب التوقف فلذا قال بعضهم ان الاشياء اوهام و بعضهم انها تابعة للاعتقاد و بعضهم انها مشكوكات هٰكذا في شرح عقائد النسفي و حواشيه] و تنشعب الى ثلث فرق اولٰها اللاادرية و هم القائلون بالتوقف في وجود كل شيئ و علمه قالوا ظهر من كلام القادحين في الحسيات و القادحين في البديهيات تطرق التهمة الى الحاكم الحسي و العقلي فوجب التوقف في الكل فاذا قيل لهم لقد قطعتم في هذه القضية فقد ناقضتم كلامكم بكلامكم قالوا كلامنا هذا لا يفيدنا قطعا فيتناقض كما توهمتم بل يفيدنا شكا فانا شاك و شاك ايضا في اني شاك و هلم جرا فلا تنتهي الحال الى قطع شيئ اصلا فيتم مقصودنا بلاتناقض * و ثانيتها العنادية و هم الذين يعاندون و يدعون انهم جازمون بان لا موجود اصلا فهم ينكرون ثبوت الحقائق و تميزها في انفسها في نفس الامر مطلقا بتبعية الاعتقاد و بدونه فالحقائق عندهم كسراب يحسبه الظمآن ماء و ليس لها ثبوت اصلا و يرد عليهم انكم جزمتم بانتفاء الاحكام فناقضتم كلامكم * و ثالثتها العندية و هم قائلون بان حقائق الاشياء تابعة للاعتقادات دون العكس فهم ينكرون ثبوتها و تميزها في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتقادنا اي لو قطع النظر عن الاعتقادات ارتفعت الحقائق بالمرة لعدم بقاء تميز بعضها عن بعض لكنهم يقولون بثبوتها و تقررها بتبعية الاعتقاد وتوسطها كالمسائل الاجتهادية عند من يقول كل مجتهد مصيب فعلى هذا السوفسطائية قوم لهم نحلة و مذهب تنشعبون الى هذه الطوائف الثلث * و قيل لا يمكن ان يكون في العالم قوم عقلاء ينتحلون هذا المذهب بل كل غالط سوفسطائي في موضع غلطه فان سوفا بلغة اليونانيين اسم للعلم واسطا اسم للغلط فسوفسطا معناه علم الغلط كما ان فيلا بلغتهم اسم للمحب و سوفا اسم للعلم و فيلسوف معناه محب العلم ثم عُرّب هذان اللفظان و اشتق منهما السفسطة و الفلسفة و السفسطي و الفلسفي منسوبان اليهما هٰكذا يستفاد من شرح المواقف في آخر المرصد الرابع من الموقف الاول و غيره *

السقوط بالقاف در لغت افتادن بچه نا تمام از شكم كما في المنتخب و نزد منجمان عبارت است از غروب منزلى كما يجيئ في لفظ الطلوع في فصل العين من باب الطاء المهملة * و اطبا آنرا بر صرع اطلاق كنند *

[**اسقاط الاضافات و اسقاط الاعتبارات** هو اعتبار احدية الذات في كل الذوات و هو التوحيد

الحقيقي كما قال بعضهم ٭ بيت ٭ نكو گوئي نکو گفته است بالذات ٭ که التوحيد اسقاط الاضافات ٭ كذا في الاصطلاحات الصوفية ٭]

مسقط بالحجر بكسر القاف عند المهندسين يطلق على موقع عمود خارج من اعلى الشكل على قاعدته ٭ و قد يطلق على الارتفاع ايضا مجازا لانه بالحقيقة هو موقع العمود المذكور لانه قد علم بالتجربة ان الاثقال مائلة طبعا الى مركز العالم على سمت خط يكون عمودا على سطح الافق و ذلك يكون ايضا عمودا على السطح الموازي للافق فان اسقط عن رأس ذلك المرتفع حجر كان موضع سقوطه على ذلك السطح هو موقع ذلك العمود كذا في شرح خلاصة الحساب ٭

المسمط مشتق است از تسميط وآن در لغت مرواريد در رشته كشيدن است و در صنائع چنانست كه شاعر مصراعي چند گويد كه متفق باشند در وزن و قافيه ودر آخر مصراع اخير كه متفق است در وزن قافيهٔ اصلي بيارد كه بناي شعر بران كرده است خواه قافيهٔ اصلي موافق قافيهٔ مطلع باشد يا نباشد و اين مصاريع چند را سمطي نهد بعده همبران شمار ابيات ديگر نويسد غير قافيهٔ مسمط اول مگر در مصراع اخير كه قافيهٔ مسمط اول آوردن دران شرط است و اين را نيز سمطي نهد و همبرين نمط شعر تمام كند و اين كم از چهار روا نيست و بيش از ده لطافت ندارد پس برين تقدير هفت قسم ميشود مربع و مخمس و مسدس و مسبع ومثمن و متسع و معشر ٭ مثال مربع سمط اول ٭ شعر ٭ اي لب لعل تو بطعم شكر ٭ وي رخ خوب تو بنور قمر ٭ وي قد رعناي تو سرو دگر ٭ خاطرم آشفته بهر سه نگر ٭ سمط ثاني ٭ شعر ٭ چون لب تو نيست شكر در جهان ٭ ماه نتابد چو تو در آسمان ٭ سرو نخيزد چو تو در بوستان ٭ اي بلطافت ز همه خوبتر ٭ درين مثال قافيهٔ اصلي موافق قافيهٔ مطلع است ٭ مثال ديگر كه در وي قافيهٔ اصلي مخالف قافيهٔ مطلع است ٭ شعر ٭ ز آمدن نو بهار باغ چو بتخانه شد ٭ گشت رخ گل چو شمع باد چو پروانه شد ٭ پيشهٔ بلبل كنون گفتن افسانه شد ٭ گل ز خوشي پاره كرد بر تن خود پيرهن ٭ ابر بوقت بهار چونكه كشود است كف ٭ ژاله نگر چون گهر لاله سراسر صدف ٭ نالهٔ مرغان شده بر فلك از هر طرف ٭ باغ شده چون صنم باد شده چون شمن ٭ و همبرين قياس مسمط مخمس كه درو پنج مصراع را سمطي نهند و مسدس كه درو شش مصراع را سمطي كنند و على هذا القياس ٭

المسمط المختصر نزد شعرا چنانست كه بيت را چهار قسم كند و سه قسم را مسجع آرد و در قسم چهارم كلمهٔ چند را رديف سازد و در هر بيت در قسم چهارم همان كلمات بيارد مثاله ٭ شعر ٭ هر چند گنه كارم بسيار گنه دارم ٭ اميد تو نگذارم بخشا زكرم يارب ٭ هر چند تبه كردم پيوسته گنه كردم ٭ جمله زسفه كردم بخشا زكرم يارب ٭ ماندم ز همه واپس گيرم كه نيرزم خس ٭ چون جز تو ندارم كس بخشا بكرم يارب ٭ كذا في جامع الصنائع [وقال السيد الشريف في الاصطلاحات التسميط هو تصيير كل بيت اربعة اقسام

ثلثها على سجع واحد مع مراعاة القافية في الرابع الى ان تنقضي القصيدة كقوله • شعر • وحرب وزدت و ثغر سددت • و علج شددت عليه العبلاء • و مال حويت وخيل حميت وضيف قريت بخاف الموكلا الى آخر القصيدة [• وبعضي كسان مسمط را مسجع گفته اند چنانچه صاحب مجمع الصنائع گفته که مسجع عبارت ازان است که شاعری بیتی را بچهار قسم متساوي کند و بعد رعایت سه سجع بر قافیهٔ واحد چهارم اصلي بیارد که بناي شعربران است چنانچه مولانا عبد الرحمٰن جامي ميفرمايد • غزل •

• ازخار خارعشق تو در سینه دارم خار ها • هردم شگفته بر تنم زان خارها گلزار ها •
• از بس فغان و شیونم چنگست خم گشته تنم • اشک آمده تا دامنم از هرمژه چون تارها •
• روجانب بستان فگن کز شوق تو گل درچمن • صد چاك کرده پيرهن شسته بخون رخسارها •
• گرسوي باغ آري گذر سرو و صنوبر را نگر • هر سو پي نظاره سر بر کرده ازديوار ها •
• تو دادي دل با هر کسي من مردم از غیرت بسي • یکبار میرد هرکسي بیچاره جامي بار ها •

پستر دانستني است که اقسام سجع سه معروف است و روا بود که زیاده برسه بود چنانچه عبد الواسع جبلي گفته و هفت قسم را بر یك قافیه نموده و هشتم بر قافیهٔ اصلي آورده که بناي شعربران نموده است • شعر • یا صاحبي أنْشِ الخبر زان سرو قد سیمبر • کز عشق او گشتم سمرتشنه لب و خسته جگر • بر کنده جان افگنده سربا کام خشک و چشم تر • کرده زغم زیرو زبر دنیا و دین و جان و تن • آمد بچشم هر نفس عالم زعشقش چون قفس • بی او مرا فریاد رس شبها خیال اوست بس • تا چند باشم چون جرس بی او خروشان از هوس • هرگز مبادا حال کس در عشق چون احوال من • تا من برین مفتون شدم آگه نهٔ تا چون شدم • با دیدهٔ پر خون شدم با قامت چون نون شدم • با محنت ذو النون شدم و ز دست خود بیرون شدم • سر گشته چون مجنون شدم گرد جهان بی خویشتن • دارم ز بس نیرنگ او دل چون دهان تنگ او • آواز دل چون سنگ او وز ناز و خشم و جنگ او • تا کي چو زیر چنگ او زاري کنم از خنگ او • وز عارض گلرنگ او چون گل دریده پیرهن • در وصل و هجر و عیش و غم در جان و چشمم تف و نم • در لعل و جزعش نوش و سم در روي و پشتم چین و خم • هرگز ندیدمي در عجم ني نیز خواهي دیدهم • چون او بچالاکي صنم چون من بغمناکي شمن • بي یاد او دم نشمرم جز راه مهرش نسپرم • بي او همه در ننگرم با عاشقي آن دلبرم • از بسکه رنج و غم خورم چاك است جامه دربرم • خاك است دائم برسرم پیش صفي الدين حسن • الى آخر القصيدة انتهى من مجمع الصنائع]

فصل العين * السبع المثاني هي سورة الفاتحة وقد مروجه تسميتها في لفظ السورة وقيل هي عبارة عن سبع سور وهي من الفاتحة الى الانفال وقيل هي اسم القرآن • وعند اهل السلوك يشار بسبع المثاني الى خد المحبوب كذا في كشف اللغات • و السبع الطوال قد عرفت معناه في لفظ السورة

في فصل الراء المهملة ،

السابعة عند المنجمين هي سدس عشر السادسة ،

المسبع صيغة اسم المفعول من باب التفعيل عند المهندسين سطح تحيط به سبعة اضلاع متساوية فان لم تكن متساوية فتسمى باسم العام وهو ذو سبعة اضلاع ، وعند اهل التكسير وفق مشتمل على تسعة و اربعين مربعا صغيرا و يسمى بمربع سبعة في سبعة ايضا و بالوفق السباعي ايضا ، وعند الشعراء يطلق على قسم من المسمط و قد سبق في فصل الطاء ،

السبعية فرقة من غلاة الشيعة لقبوا بذلك لانهم زعموا ان النطقاء بالشريعة اي الرسل سبع آدم و نوح و ابراهيم و موسى و عيسى و محمد و محمد المهدي سابع النطقاء و بين كل اثنين من النطقاء سبعة ائمة يتممون شريعة ولا بد في كل شريعة من سبعة بهم يقتدى امام يودي عن الله حجة يودي عن ذلك الامام و يحمل عليه و يحتج به له و ذو مصة يمص اي يأخذ العلم من الحجة و ابواب و هم الدعاة فداع اكبر هم وهو لرفع درجات المؤمنين و داع ما ذون يأخذ العهود على الطالبين من اهل الظاهر فيد خلهم في ذمة الامام و يفتح لهم باب العلم و المعرفة و مكلب قد ارتفعت درجته في الدين لكن لم يؤذن له في الدعوة بل في الاحتجاج على الناس فهو يحتج و يرغب الى الداعي و مؤمن يتبعه اي يتبع الداعي و هو الذي أخذ عليه العهد و آمن و ايقن بالعهد و دخل في ذمته و حزبه ، قالوا ذلك الذي ذكرنا كالسموات و الارضين و البحار و ايام الاسبوع و الكواكب السيارة و هي المدبرات امرا كل منها سبعة كما هو المشهور ، و اصل دعوتهم على ابطال الشرائع لان الغبارية و هم طائفة من المجوس راموا عند شوكة الاسلام تاويل الشرائع على وجه يعود الى قواعد اسلافهم ليوجب ذلك اختلافا في الاسلام ، و رئيسهم في ذلك حمدان قرمط و قيل عبد الله بن ميمون القداح و لهم في الدعوة و استدراج الضعفاء مراتب الزرق و هو تفرس حال المدعو هل هو قابل للدعوة ام لا ولذا منعوا دعوة من ليس قابلا لها و منعوا التكلم في بيت فيه سراج اي موضع فيه فقيه او متكلم ثم التأنيس باستمالة كل واحد من المدعوين بما يميل اليه هواه و طبعه من زهد و خلاعة فان كان يميل الى الزهد زينه في عينه و قبح نقيضه و ان كان يميل الى الخلاعة زينها و قبح نقيضها حتى يحصل له الانس ثم التشكيك في اركان الشريعة ثم التدليس و هو دعوى موافقة اكابر الدين و الدنيا لهم حتى يزداد ميله ثم التأسيس وهو تمهيد مقدمات يسلمها المدعو و تكون سائقة له الى ما يدعوه اليه من الباطل ثم الخلع و هو الطمأنينة الى اسقاط الاعمال البدنية ثم السلخ من الاعتقادات الدينية و حينئذ يأخذون في الاباحة و الحث على استعمال اللذات و تاويل الشرائع كقولهم الوضوء عبارة عن موالاة الامام و التيمم هو الاخذ من المأذون عند غيبة الامام الذي هو الحجة و الصلوٰة عبارة عن الناطق اي الرسول و الاحتلام عبارة عن افشاء شيئ من اسرارهم الى من ليس هو اهله بغير قصد

ثلثها على سجع واحد مع مراعاة القافية في الرابع الى ان تنقضي القصيدة كقوله شعر ٭ وحرب وزنت و ثغر سددت ٭ و علج شددت عليه الحبال ٭ و مال حويت وخيل حميت وضيف قريت يخاف الموكلا الى آخر القصيدة [٭ وبعضي كسان مسمط را مسجع گفته اند چنانچه صاحب مجمع الصنائع گفته که مسجع عبارت ازان است که شاعري بيتي را بچهار قسم متساوي کند و بعد رعايت سه سجع بر قافيهٔ واحد چهارم اصلي بيارد که بناي شعربران است چنانچه مولانا عبد الرحمن جامي ميفرمايد ٭ غزل ٭

٭ از خار خار عشق تو در سينه دارم خارها ٭ ٭ هردم شگفته بر تنم زان خارها گلزارها ٭

٭ از بس فغان وشيونم چنگست خم گشته تنم ٭ ٭ اشک آمده تا دامنم از هرمژه چون تارها ٭

٭ روجانب بستان فگن کز شوق تو گل درچمن ٭ ٭ صد چاک کرده پيرهن شسته بخون رخسارها ٭

٭ گرسوي باغ آري گذر سرو و صنوبر را نگر ٭ ٭ هر سو پی نظاره سر بر کرده ازديوارها ٭

٭ تو دادي دل با هرکسي من مردم از غيرت بسي ٭ ٭ يکبار ميرد هرکسي بيچاره جامي بارها ٭

پستر دانستني است که اقسام سجع سه معروف است و روا بود که زياده بر سه بود چنانچه عبد الواسع جبلي گفته وهفت قسم را بر يک قافيه نموده وهشتم بر قافيهٔ اصلي آورده که بناي شعربران نموده است ٭ شعر ٭ يا صاحبي أنْسِ الخبر زان سرو قد سيمبر ٭ کز عشق او گشتم سمر تشنه لب وخسته جگر ٭ بر کنده جان انگنده سربا کام خشک و چشم تر ٭ کرده زغم زيروزبر دنيا و دين وجان و تن ٭ آمد بچشم هر نفس عالم زعشقش چون قفس ٭ بی او مرا فرياد رس شبها خيال اوست بس ٭ تا چند باشم چون جرس بی او خروشان از هوس ٭ هرگز مبادا حال کس در عشق چون احوال من ٭ تا من برين مفتون شدم آگه نهٔ تا چون شدم ٭ با ديدهٔ پر خون شدم با قامت چون نون شدم ٭ با محنت ذو النون شدم و ز دست خود بيرون شدم ٭ سر گشته چون مجنون شدم گرد جهان بی خويشتن ٭ دارم زبس نيرنگ او دل چون دهان تنگ او ٭ آواز دل چون سنگ او و ز ناز و خشم وجنگ او ٭ تا کي چو زير چنگ او زاري کنم از خنگ او ٭ و ز عارض گلرنگ او چون گل دريده پيرهن ٭ در وصل و هجر و عيش وغم در جان وچشم تف و نم ٭ در لعل و جزعش نوش وسم در روي وپشتم چين و خم ٭ هرگز نديدي در عجم ني نيز خواهي ديدهم ٭ چون او بچالاکي صنم چون من بغمناکي شمن ٭ بي ياد او دم نشمرم جز راه مهرش نسپرم ٭ بي او همه در ننگرم با عاشقي آن دلبرم ٭ از بسکه رنج و غم خورم چاک است جامه دربرم ٭ خاک است دائم برسرم پيش صفي الدين حسن ٭ الى آخر القصيدة انتهى من مجمع الصنائع]

فصل العين ٭ السبع المثاني هي سورة الفاتحة وقد مروجه تسميتها في لفظ السورة وقيل هي عبارة عن سبع سور وهي من الفاتحة الى الانفال وقيل هي اسم القرآن ٭ وعند اهل السلوك يشار بسبع المثاني الى خد المحبوب كذا في كشف اللغات ٭ و السبع الطوال قد عرفت مفصلة في لفظ السورة

في فصل الراء المهملة *

السابعة عند المنجمين هي سدس عشر السادسة *

المسبع صيغة اسم المفعول من باب التفعيل عند المهندسين سطح تحيط به سبعة اضلاع متساوية فان لم تكن متساوية فتسمى باسم العام و هو ذو سبعة اضلاع * و عند اهل التكسير وفق مشتمل على تسعة و اربعين مربعا صغيرا و يسمى بمربع سبعة في سبعة ايضا و بالوفق السباعي ايضا * و عند الشعراء يطلق على قسم من المسمط و قد سبق في فصل الطاء *

السبعية فرقة من غلاة الشيعة لقبوا بذلك لانهم زعموا ان النطقاء بالشريعة اي الرسل سبع آدم و نوح و ابراهيم و موسى و عيسى و محمد و محمد المهدي سابع النطقاء و بين كل اثنين من النطقاء سبعة ائمة يتممون شريعة و لا بد في كل شريعة من سبعة بهم يقتدى امام يودي عن الله حجة يودي عن ذلك الامام و يحمل عليه و يحتج به له و ذو مصة يمص اي يأخذ العلم من الحجة و ابواب و هم الدعاة فداع اكبرهم و هو لرفع درجات المومنين و داع ما ذون يأخذ العهود على الطالبين من اهل الظاهر فيد خلهم في ذمة الامام و يفتح لهم باب العلم و المعرفة و مكلب قد ارتفعت درجته في الدين لكن لم يوذن له في الدعوة بل في الاحتجاج على الناس فهو يحتج و يرغب الى الداعي و مومن يتبعه اي يتبع الداعي و هو الذي أخذ عليه العهد و آمن و ايقن بالعهد و دخل في ذمته و حزبه * قالوا ذلك الذي ذكرنا كالسموات و الارضين و البحار و ايام الاسبوع و الكواكب السيارة و هي المدبرات امرا كل منها سبعة كما هو المشهور * و اصل دعوتهم على ابطال الشرائع لان الغبارية و هم طائفة من المجوس راموا عند شوكة الاسلام تاويل الشرائع على وجه يعود الى قواعد اسلا فهم ليوجب ذلك اختلافا في الاسلام * و رئيسهم في ذلك حمدان قرمط و قيل عبد الله بن ميمون القداح و لهم في الدعوة و استدراج الضعفاء مراتب الزرق و هو تفرس حال المدعو هل هو قابل للدعوة ام لا ولذا منعوا دعوة من ليس قابلا له و منعوا التكلم في بيت فيه سراج اي موضع فيه فقيه او متكلم ثم التأنيس باستمالة كل واحد من المدعوين بما يميل اليه هواه و طبعه من زهد و خلاعة فان كان يميل الى الزهد زينه في عينه و قبح نقيضه و ان كان يميل الى الخلاعة زينها و قبح نقيضها حتى يحصل له الانس ثم التشكيك في اركان الشريعة ثم التدليس و هو دعوى موافقة اكابر الدين و الدنيا لهم حتى يزداد ميله ثم التأسيس و هو تمهيد مقدمات يسلمها المدعو و تكون سائقة له الى ما يدعوه اليه من الباطل ثم الخلع و هو الطمأنينة الى اسقاط الاعمال البدنية ثم السلخ من الاعتقادات الدينية و حينئذ يأخذون في الاباحة و الحث على استعمال اللذات و تاويل الشرائع كقولهم الوضوء عبارة عن موالاة الامام و التيمم هو الاخذ من المأذون عند غيبة الامام الذي هو الحجة و الصلوة عبارة عن الناطق اي الرسول و الاحتلام عبارة عن افشاء شيء من اسرارهم الى من ليس هو اهله بغير قصد

منه و الغسل تجديد العهد و الزكوة تزكية النفس بمعرفة ماهم عليه من الدين و الكعبة النبي و الباب علي و الصفا هو النبي و المروة علي و الميقات الايناس و التلبية اجابة المدعو و الطواف بالبيت سبعا موالاة الائمة السبعة و الجنة راحة الابدان عن التكاليف و النار مشقتها بمزاولة التكاليف الى غير ذلك من خرافاتهم • اعلم انهم كما يلقبون بالسبعية كذلك بالاسماعيلية لانتسابهم الى محمد بن اسمعيل • و قيل لاثباتهم الامامة لاسمعيل بن جعفر الصادق و بالقرامطة لان اولهم رجل يقال له حمد ان قرمط و قرمط احدى قرى واسط و بالخرمية لاباحتهم المحرمات والمحارم و بالبابكية اذ اتبعت طائفة منهم بابك الخرمي في الخروج بآذربيجان وبالمحمرة للبسهم الحمرة في ايام بابك او لتسميتهم المخالفين من المسلمين حميرا و بالباطنية لقولهم بباطن القرآن دون ظاهره قالوا للقرآن ظاهر و باطن و المراد باطنه لا ظاهره المعلوم من اللغة و المتمسك بظاهره معذب بالمشقة في الاكتساب و باطنه مود الى ترك العمل بظاهره كذا في شرح المواقف •

السجع بالفتح و سكون الجيم عند اهل البديع من المحسنات اللفظية و هو قد يطلق على نفس الكلمة الاخيرة من الفقرة باعتبار كونها موافقة للكلمة الاخيرة من الفقرة الاخرى • و بهذا الاعتبار قال السكاكي السجع في النثر كالقافية في الشعر فعلى هذا السجع مختص بالنثر و قيل بل يجري في النظم ايضا • و من السجع على هذا القول اي القول بعدم الاختصاص بالنثر ما يسمى بالتصريع ويجيئ في فصل العين من باب الصاد المهملة و بالتشطير و يجيئ في فصل الراء من باب الشين المعجمة • وقد يطلق على التوافق المذكور الذي هو المعنى المصدري و بهذا الاعتبار قيل السجع تواطؤ الفاصلتين من النثر على حرف واحد في الآخر و التواطؤ التوافق كذا في المطول و قد يطلق على الكلام المسجع اى الكلام الذي فيه السجع قال في المطول في بيان التشطير ويجوز ان تسمى الفقرة بتمامها سجعة تسمية للكل باسم جزئه و ايضا يدل عليه تقسيمهم السجع الى قصير وطويل قال في المطول السجع اما قصير واما طويل و القصير احسن لقرب الفواصل المسجوعة من سمع السامع و لدلالته على قوة المنشئ • و احسن القصير ما كان من لفظين نحو يا ايها المدثر قم فانذر و ربك فكبر و ثيابك فطهر ومنه ما يكون من ثلثة الى عشرة و مازاد عليها فهو من الطويل ومنه ما يقرب من القصير بان يكون تأليفه من احدى عشرة الى اثنتي عشرة و اكثره خمس عشرة لفظة كقوله تعالى ولئن اذقنا الانسان منا رحمة الآية فالآية الاولى احدى عشرة الثانية ثلث عشرة • وفي الاتقان قالوا احسن السجع ما كان قصيرا و اقله كلمتان و الطويل مازاد على العشر و ما بينهما متوسط كآيات سورة القمر انتهى • اعلم ان السجع بالمعنى الاول ثلثة اقسام في المطول السجع ثلثة اضرب مطرف ان اختلفت الفاصلتان في الوزن نحو ما لكم لا ترجون لله وقارا وقد خلقكم اطوارا فالوقار و الاطوار مختلفان وزنا و الا فانكان جميع ما في احدى القرينتين من الالفاظ او اكثره مثل ما يقابله اي ما يقابل احدى القرينتين من الاخرى في الوزن و التقفية اي التوافق على الحرف الاخير

فترصيع نحو فهو يطبع الاسجاع بجواهر لفظه و يقرع السماع بزواجر وعظه فجميع ما في القرينة الثانية يوافق ما يقابله من الاولى في الوزن و التقفية و اما لفظة هو فلايقابلها شيء من القرينة و الا اي و ان لم يكن ما في احدى القرينتين او اكثرها مثل ما يقابله من الآخر فهو المتوازي و ذلك بان يكون ما في احدى القرينتين او اكثر و ما يقابله من الاخرى مختلفين في الوزن و التقفية جميعا نحو فيها سرر مرفوعة و اكواب موضوعة او في الوزن فقط نحو و المرسلات عرفا فالعاصفات عصفا او في التقفية فقط كقولنا حصل الناطق و الصامت و هلك الحاسد و الشامت او لايكون لكل كلمة من احدى القرينتين مقابل من الاخرى نحو انا اعطيناك الكوثر فصل لربك و انحر * و في الاتقان في نوع الفواصل قسم البديعيون السجع ومثله الفواصل الى اقسام الاول المطرف و هو ان تختلف الفاصلتان في الوزن و تتفقان في حرف السجع نحو مالكم لاترجون لله وقارا و قد خلقكم اطوارا و الثاني المتوازي و هو ان تتفقا وزنا و تقفية و لم يكن ما في الاولى مقابلا لما في الثانية في الوزن و التقفية نحو سرر مرفوعة واكواب موضوعة و الثالث المتوازن و هو ان تتفقا وزنا دون التقفية نحو نمارق مصفوفة و زرابي مبثوثة و الرابع المرصع و هو ان تتفقا وزنا و تقفية و يكون ما في الاولى مقابلا لما في الثانية كذلك نحو ان الينا ايابهم ثم ان علينا حسابهم و ان الابرار لفي نعيم و ان الفجار لفي جحيم * و الخامس المتماثل وهو ان تتساويا في الوزن دون التقفية و تكون افراد الاولى مقابلة لما في الثانية فهو بالنسبة الى المرصع كالمتوازن بالنسبة الى المتوازي نحو و آتيناهما الكتاب المستبين و هديناهما الصراط المستقيم فالكتاب و الصراط متوازنان وكذا المستبين والمستقيم و اختلفا في الحرف الاخير انتهى * فائدة * قالوا احسن السجع ما تساوت قرائنه نحو في سدر مخضود وطلح منضود ثم بعد ان لم تتساو قرائنه فالاحسن ما طالت القرينة الثانية نحو و النجم اذا هوى ما ضل صاحبكم و ما غوى او القرينة الثالثة نحو خذوه فغلوه ثم الجحيم صلوه * قال ابن الاثير الاحسن في الثانية المساواة و الافاطول قليلا و في الثالثة ان تكون اطول و يجوز ان تجيئ مساوية لهما و قال الخفاجي لا يجوز ان تكون الثانية اقصر من الاولى * فائدة * مبنى الاسجاع و الفواصل على الوقف و السكون و لهذا ساغ مقابلة المرفوع بالمجرور و بالعكس كقوله تعالى انا خلقناهم من طين لازب مع قوله عذاب واصب و قوله بماء منهمر مع قوله قد قدر [لان الغرض من السجع ان يزاوج بين القرائن ولايتم ذلك في كل صورة الا بالوقف و البناء على السكون كقولهم ما ابعد مافات و ما اقرب ما آت فانه لو اعتبرت الحركة لفات السجع لان التاء من فات مفتوح و من آت مكسور منون هكذا في المطول] * فائدة * قال ابن الاثير السجع يحتاج الى اربع شرائط اختيار المفردات الفصيحة و اختيار التأليف الفصيح وكون اللفظ تابعا للمعنى لا عكسه وكون كلواحدة من الفقرتين دالة على معنى آخر و الا لكان تطويلا * فائدة * حروف الفواصل اما متماثلة كما مر او متقاربة مثل الرحمن الرحيم مالك يوم الدين قال الامام

نحو الذين وغيره فواصل القرآن لاتخرج عن هذين القسمين بل تنحصر في المتماثلة و المتقاربة * فائدة *
هل يجوز استعمال السجع في القرآن فيه خلاف و الجمهور على المنع لان اصله من سجع الطير اي صات
و القرآن من صفاته تعالى و لا يجوز وصفه بصفتهم ما لم يرو الاذن بها ٭ قال الرماني في اعجاز القرآن ذهب
الاشعرية الى امتناع ان يقال في القرآن سجع بل فواصل و فرقوا بان السجع هو الذي يقصد في نفسه ثم يحال
المعنى عليه و الفواصل هي التي تتبع المعاني و لاتكون مقصودة في نفسها قال و لذلك كانت الفواصل بلاغة
و السجع عيبا و تبعه على ذلك القاضي ابوبكر الباقلاني و نقله عن نص اصحابنا كلهم و ابي الحسن الاشعري
قال ذهب كثير من غير الاشاعرة الى اثبات السجع في القرآن و زعموا ان ذلك مما يبين به فضل الكلام و انه
من الاجناس التي يقع بها التفاضل في البيان و الفصاحة كالجناس و الالتفات و نحو هما قال و اقوى ما
استدلوا به الاتفاق على ان موسى افضل من هارون و لمكان السجع قيل في موضع هارون* و موسى و لما كانت
الفواصل في موضع آخر بالواو و النون قيل موسى و هارون قالوا و هذا يفارق امر الشعر لانه لا يجوزان يقع
في الخطاب الا مقصودا اليه و اذا وقع غير مقصود اليه كان دون القدر الذي نسميه شعرا و ذلك القدر
مما يتفق و جوده من المفحم كما يتفق و جوده من الشاعر و ما جاء في القرآن من السجع فهو كثير لا يصح
ان يتفق كله غير مقصود اليه و بنوا الامر في ذلك على تجديد معنى السجع فقال اهل اللغة
هو موالاة الكلام على حد واحد و قال ابن ادريد سجعت الحمامة معناه رددت صوتها قال القاضي
و هذا غير صحيح و لوكان القرآن سجعا لكان داخلا في اساليب كلامهم و حيئنذ لم يقع بذلك الاعجاز و لو جاز
ان يقال هو سجع معجز لجازان يقولوا شعر معجز و كيف السجع مما كان يالفه الكهان من العرب و نفيه
من القرآن اجدر بان يكون حجة من نفي الشعر لان الكهانة تنافي النبوات بخلاف الشعر و قد قال
صلى الله عليه وسلم سجع كسجع الكهان فجعله مذموما [و قصته ان امرأة ضربت بطن صاحبتها بعمود فسطاط
فالقت جنينا ميتا فاختصم اولياؤها الى رسول الله صلى الله عليه و سلم فقال عليه السلام لاولياء الضاربة
دوه فقالوا اندي من لاصاح و لا استهل و لا شرب و لا اكل و مثل دمه بطل فقال عليه السلام سجع كسجع
الكهان قوموا فدوه هكذا في الكفاية شرح الهداية] قال و ما توهموا انه سجع باطل لان مجيئه على صورته
لا يقتضي كونه سجعا لان السجع يتبع المعنى فيه اللفظ الذي يودى السجع و ليس كذلك ما اتفق مما
هو في معنى السجع من القرآن لان اللفظ و قع فيه تابعا للمعنى ٭ قال و للسجع منهج محفوظ و طريق
مضبوط من اخل به وقع الخلل في كلامه و نسب الى الخروج عن الفصاحة كما ان الشاعر اذا خرج
عن الوزن المعهود كان مخطئا و انت ترى فواصل القرآن متفاوتة بعضها متداني المقاطع و بعضها يمتد
حتى يتضاعف طوله عليه و ترد الفاصلة في ذلك الوزن الاول بعد كلام كثير و هذا في السجع غير مرضي
و لا محمود ٭ و اما ما ذكروه من تقديم موسى على هارون في موضع و عكسه في موضع فلفائدة اخرى و هو

اعادة القصة الواحدة بالفاظ مختلفة تودي معنى واحدا و ذلك من التفنن فان ذلك امر صعب يظهر به الفصاحة و البلاغة و لهذا اعيدت كثيرة من القصص على ترتيبات متفاوتة تنبيها بذلك على عجزهم عن الاتيان مبتدأ و متكررا بمثله و لو امكنتهم المعارضة لقصدوا تلك القصة و عبروا عنها بالفاظ لهم تودي الى تلك المعاني • و نقل صاحب عروس الافراح عن القاضي انه ذهب في الانتصار الى جواز تسمية الفواصل سجعا • و قال الخفاجي في سر الفصاحة قول الرماني ان السجع عيب و الفواصل بلاغة غلط فانه ان اراد بالسجع ما يتبع المعنى و هو غير مقصود فذلك بلاغة و الفواصل مثله و ان اراد به ما تقع المعاني تابعة له و هو مقصود بتكلف فذلك عيب و الفواصل مثله • قال و اظن الذي دعا هم الى تسمية كل ما في القرآن فواصل و لم يسموا ما تماثلت حروفه سجعا رغبتهم في تنزيه القرآن عن الوصف اللائق بغيره من الكلام المروي عن الكهنة و غيرهم و هذا الغرض في التسمية قريب و الحقيقة ما قلناه • قال و التحرير ان الاسجاع حروف متماثلة في مقاطع الفواصل • قال فان قيل اذا كان عندكم ان السجع محمود فهلا و رد القرآن كله مسجوعا قلنا ان القرآن نزل بلغة العرب و على عرفهم و كان الفصيح منهم لا يكون كلامه كله مسجوعا لما فيه من امارات التكلف فلم يرد كله مسجوعا • و قال ابن النفيس يكفي في حسن السجع و رود القرآن به و لا يقدح فيه خلوه في بعض المواضع لان المقام قد يقتضي الانتقال الى احسن منه و كيف يعاب السجع على الاطلاق و انما نزل القرآن على اساليب الفصيح من كلام العرب فوردت الفواصل فيه بازاء ورود الاسجاع في كلامهم و انما لم يجئ على اسلوب واحد لانه لا يحسن في الكلام جميعا ان يكون مستمرا على نمط واحد لما فيه من التكلف و ملال الطبع و لان الافتنان في ضروب الفصاحة اعلى من الاستمرار على ضرب واحد و ان شئت الزيادة على هذا فارجع الى الاتقان •

المسجع هو الكلام الذي فيه التسجيع اي السجع و يجئ في لفظ الكلام في فصل الميم من باب الكاف • و نيز مسجع عبارت است ازآنكه شاعر بيتى را بچهار قسم متساوي كند و بعد رعايت سه سجع بر قافية واحد چهارم بر قافية آرد كه بناي شعر بران است كذا في مجمع الصنائع و تفصيل آن در لغت مسمط گذشت •

السريع در اصطلاح اهل عروض نام بحريست از بحور مشتركه درعرب و عجم و اصل اين بحر مستفعلن مستفعلن مفعولات است بضم تا دو بار و درين بحر اسباب بيشتر اند از اوتاد پس سريع تر گفته ميشود و لهذا مسمى بسريع شد و مطوي موقوف و مطوي مكسوف مستعمل ميشود كذا في عروض سيفي • و في بعض الرسائل العربية و لا يجوز استعماله تاما لتحرك آخره و يستعمل مسدسا و مشطورا • ودر مخزن الفوائد آورده كه زحاف بحر سريع شش اند طي خبن خبل وقف كسف صلم و اجزاي آن كه از مستفعلن مشتق اند مفتعلن مفاعلن فعلتن مفعولن است و آنچه از مفعولات برآورده اند فاعلات

السلعة بالكسر و سكون اللام هي المتاع كما في جامع الرموز في كتاب المضاربة و هكذا في الصراح و يرادفه العرض و يقال له العين ايضا و هو غير الدراهم و الدنانير و الفلوس الرائجة • و تطلق ايضا على مرض • و هي حينئذ بالكسر و الفتح كما في المنتخب و في الموجز البلغمي من الورم ان لم يكن مخالطا للعضو بل متميزا عنه فهو السلع الليفة و الورم السوداوي ان لم يكن مداخلا و يكون متشبثا بظاهر العضو فهو السلع و ان لم يكن متشبثا بظاهره فهو الورم الغدودي •

السمع بالفتح و سكون الميم في اللغة الاذن و حسّ الاذن و هو قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ الذي فيه هو محتقن كالطبل فاذا وصل الهواء الحامل للصوت الى ذلك العصب و قرعه ادركته القوة السامعة المودعة في ذلك العصب فاذا انخرق ذلك العصب او بطل حسها بطل السمع • اعلم ان المسلمين اتفقوا على انه تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا في معناه فقالت الفلاسفة و الكعبي و ابو الحسين البصري ذلك عبارة عن علمه تعالى بالمسموعات و المبصرات • و قال الجمهور منا اي من الاشاعرة و من المعتزلة و الكرامية انهما صفتان زائدتان على العلم • و قال ناقد المحصل اراد فلاسفة الاسلام فان وصفه تعالى بالسمع و البصر مستفاد من النقل و انما لم يوصف بالشم و الذوق و اللمس لعدم و رود النقل بها و اذا نظر في ذلك من حيث العقل لم يوجد لها وجه سوى ما ذكره هولاء فان اثبات صفتين شبيهتين بسمع الحيوانات و بصرها مما لا يمكن بالعقل و الاولى ان يقال لما ورد النقل بهما آمنّا بذلك و عرفنا انهما لا يكونان بالآلتين المعروفتين و اعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما كذا في شرح المواقف • قال الصوفية السمع عبارة عن تجلي علم الحق بطريق افادته من المعلوم لانه سبحانه يعلم كل ما يسمعه من قبل ان يسمعه و من بعد ذلك فما ثَمّ الا تجلي علمه بطريق حصوله من المعلوم سواء كان المعلوم نفسه او مخلوقه فافهم و هو لله وصف نفسي اقتضاه لكماله في نفسه فهو سبحانه يسمع كلام نفسه و شأنه كما يسمع مخلوقاته من حيث منطقها و من حيث احوالها فسماعه لنفسه من حيث كلامه مفهوم سماعه لنفسه من حيث شئونه و هو ما اقتضته اسماؤه و صفاته من اعتباراتها و طلبها لمؤثراتها فاجابته لنفسه و هو ابراز تلك المقتضيات فظهور تلك الآثار للاسماء و الصفات • و من هذا الاسماع الثاني تعليم الرحمن القرآن لعباده المخصوصين بذاته الذين نبه عليهم النبي صلى الله عليه و سلم بقوله اهل القرآن اهل الله و خاصته فيسمع العبد الذاتي مخاطبة الاوصاف و الاسماء للذات فيجيبها اجابة الموصوف للصفات و هذا السماع الثاني اعز من السماع الكلامي فان الحق اذا اعار عبده الصفة السمعية يسمع ذلك العبد كلام الله بسمع الله و لا يعلم ما هي عليه الاوصاف و الاسماء مع الذات في الذات و لا تعدد بخلاف السمع الثاني الذي يعلم الرحمن عباده القرآن فان الصفة السمعية تكون هنا للعبد حقيقة ذاتية غير مستعارة و لا مستفادة فاذا صح للعبد هذا التجلي السمعي نصب

له عرش الرحمانية فيتجلى ربه مستويا على عرشه و لولا سماعه اولا بالشأن لما اقتضته الاسماء و الاوصاف من ذات الديان لما امكنه ان يتأدب بآداب القرآن في حضرة الرحمن و لايعلم ذلك الا الادباء و هم الافراد المحققون فسماعهم هذا الشأن ليس له انتهاء لانه لانهاية لكلمات الله تعالى و ليست هذه الاسماء و الصفات مخصوصة بما نعرفه منها بل لله اسماء و اوصاف مستأثرات في علمه لمن هو عنده و هي الشئون التي يكون الحق بها مع عبده و هي الاحوال التي يكون بها العبد مع ربه فالاحوال بنسبتها الى العبد مخلوقة و الشئون بنسبتها الى الله تعالى قديمة و ما تعطيه تلك الشئون من الاسماء و الاوصاف هي المستأثرات في غيب الله تعالى و الى قراءة هذا الكلام الثاني الاشارة في قوله اقرأ باسم ربك الذي خلق خلق الانسان من علق اقرأ و ربك الاكرم الذي علم بالقلم علم الانسان مالم يعلم فان هذه القراءة قراءة اهل الخصوص و هم اهل القرآن اعني الذاتيين المحمديين اما قراءة الكلام الالهي و سماعه من ذات الله بسمع الله تعالى فانها قراءة الفرقان و هو قراءة اهل الاصطفاء وهم النفسيون الموسويون قال الله لموسى عليه السلام و اصطنعتك لنفسي فاهل القرآن ذاتيون و أهل الفرقان نفسيون و بينهما من الفرق ما بين مقام الحبيب و مقام الكليم كذا في الانسان الكامل •

السماع در لغت بمعني شنودن و در بعضي رسائل واقع شده كه سماع مجلس انس را گويند و بمعني ماجراي گذشتة را ياد دهانيدن نيز آمده • و در كشف اللغات ميگويد سماع در عرف رقص كردن را گويند •

السماعي في اللغة ما نسب الى السماع و في الاصطلاح ما لم تذكر فيه قاعدة كلية مشتملة على جزئياتها بل يتعلق بالسمع من اهل اللسان و يتوقف عليه و يقابله القياسي يقال هذا مونث سماعي و عامل سماعي و حذف سماعي و نحو ذلك •

[**السمعة** ما يذكر من القول الجميل و الوعظ و ما يقرء من القرآن و غيره لاراءة الناس و اسماعهم • و الفرق بين الرياء و السمعة ان الرياء يستعمل كثيرا في الاعمال و السمعة في الاقوال كما يقال الرياء عمل الخير لاراءة الغير وقد يستعمل الرياء في الاعمال و الاقوال ايضا كذا في حواشي الاشباه •]

التسامع على وزن التفاعل لغةً النقل عن الغير و شرعا الاشهاد و هو ما حصل من العلم بالتواتر او الشهرة او غيره كذا في جامع الرموز في كتاب الشهادة •

الساعة عند الفقهاء اسم لقطعة من الزمان كذا في البحر الرائق في باب الاعتكاف • و عند المنجمين و اهل الهيئة هي ثلث ثمن اليوم و الليلة يعني جزء من اربعة و عشرين جزء من مجموع اليوم و الليل • و فاضل علي برجندي در بعضي تصانيف خود ذكر نموده كه هريك از شبانروز وسطي و حقيقي را به بيست و چهار قسم متساوي قسمت كنند و اين اقسام را ساعات مستويه و معتدله و استوائيه و اعتدالية نامند و اقسام وسطي را ساعات وسطي و اقسام حقيقي را ساعات حقيقي نامند و هر ساعتي را

بشصت دقيقه و هر دقيقه را بشصت ثانيه و على هذا القياس و تسمية وسطي بمستوي ظاهر است اما تسمية حقيقي بمستوي بر سبيل تقريب است * و هريك از روز و شب را جدا جدا بر اصطلاح اهل فارس و روم و قتيكه از مقدار يكدورة معدل النهار كمتر باشد بدوازده قسم متساوي كنند و آن را ساعات معوجه و قياسيه و زمانيه گويند زيراكه بطول و قصر شب و روز مختلف شوند ليكن هميشه نصف سدس شب يا روز باشند * و وجه تسمية آنها بساعات قياسيه اين ست كه اينها را بر آلات قياسيه مثل اسطرلاب و رخامات و نحو ذلك مينويسند و ازآنچه از معدل النهار در زمان يك ساعت طلوع كند آنرا اجزاي آن ساعت گويند * و در سراج الاستخراج گويد كه منجمان هند شبانروز را بشصت قسم متساوي قسمت كنند و هريكى را گهري گويند و همچنان يک گهري را بشصت پل و هر پل را بشصت بپل و هر بپل را بشصت بپلانس پس حصة يكساعت دو نيم گهري شد و حصة دقيقه دو نيم پل و على هذا القياس * و در توضيح التقويم مي آرد كه منجمان ساعات زماني را دوري نهاده اند كه بر هفت مي گردد و ابتدا از اجتماع كرده دوازده ساعت زماني بآفتاب منسوب دارند بعد ازان دوازده ساعت زماني ديگر بزهرة و بعد ازان دوازدة ديگر بعطارد و بعد ازان دوازدة ديگر بزحل تا باز نوبت بشمس رسد بترتيب افلاك و همچنين ميگردد تا اجتماع ديگر و هر دوازده ساعت كه بآفتاب منسوب شود آن را ساعات بيست خوانند و آن در اختيارات امور مذموم است الا مثل اعمال عداوت و اين ساعات زماني باشد و گاه باشد كه بساعات مستوي هم بيارند * و ساعات فضل الدور يجيئ ذكرها في لفظ السنة في فصل الواو *

فصل الغين * **التسبيغ** بالباء الموحدة عند اهل العروض زيادة حرف ساكن في السبب الخفيف الذي في آخر الجزء كزيادة الالف في لن من مفاعيلن فيصير مفاعيلان و مثل فاعلاتن زيد في آخره نون آخر بعد ما ابدلت نونه الفا فصار فاعلاتان * و الجزء الذي فيه التسبيغ يسمى مسبغا بفتح الموحدة المشددة و تسبيغ در لغت تمام كردن است پس ازين زيادتي گويا كه آن جزء تمام و منقطع مي‌شود از زيادتي ديگر كذا في عروض سيفي و غيره و تسبيغ را اسباغ نيز نامند كما في جامع الصنائع *

فصل الفاء * [**الاسراف** هو انفاق المال الكثير في الغرض الخسيس و قيل الاسراف صرف شيئ فيما ينبغي زيادة على ما ينبغي بخلاف التبذير فانه صرف الشيئ فيما لا ينبغي كذا في الجرجاني *]

الاسكافية فرقة من المعتزلة اصحاب ابي جعفر اسكاف قالوا الله تعالى لا يقدر على ظلم العقلاء بخلاف ظلم الصبيان و المجانين فانه يقدر عليه كذا في شرح المواقف *

السلف بالفتح في اللغة بمعني در گذشتن و پدران در گذشته و پيش شدن و پيشينگي و بيع سلم كما في المنتخب * و في شرح المنهاج السلف و السلم بمعنى و السلم لغة اهل الحجاز و السلف لغة اهل العراق * و في جامع الرموز في كتاب الشهادة السلف في الشرع اسم لكل من يقلد مذهبه في

الدين و يتبع اثره كابي حنيفة و اصحابه فانهم سلف لنا و الصحابة و التابعين فانهم سلفهم و قد يطلق السلف شاملا للمجتهدين كلهم انتهى • [و في كليات ابى البقاء السلف محركةً السلم اسم من الاسلاف و القرض الذي لا منفعة فيه للمقرض و على المقترض رده كما اخذ و كل عمل صالح قدمتَه و كل من تقدمك من آبائك و قرابتك فهو سلف و فرط لك • و السلف من ابي حنيفة الى محمد بن الحسن و الخلف من محمد بن الحسن الى شمس الائمة الحلواني و المتأخرون من شمس الائمة الحلواني الى حافظ الدين البخاري المتقدمون في لساننا ابو حنيفة و تلامذه بلا واسطة و المتأخرون هم الذين بعدهم من المجتهدين فى المذهب • و قال بعضهم السلف شرعا كل من يقلد و يقتفى اثره فى الدين كابي حنيفة و اصحابه فانهم سلفنا و اما الصحابة فانهم سلفهم و ابوحنيفة من اجلاء التابعين •]

السلفية فرقة من الامامية و قد سبق في فصل الميم من باب الالف •

فصل القاف * السبق بالفتح و سكون الموحدة هو التقدم كما يجيئ في فصل الميم من باب القاف و عند الرياضيين عبارة عن فضل وسط القمر على وسط الشمس كذا في شرح التذكرة و شرح الچغميني •

السابق عند المحدثين هو احد الراويين المشتركين فى الرواية عن شيخ الذي تقدم موته على الراوي الآخر الى ان يكون بين و فاتيهما تباعد شديد فحصل بينهما امر بعيد و ذلك الراوى الآخر الذي تأخر موته يسمى لاحقا و فائدة ذلك الاعتبار الامنُ من ظن سقوط شيئ في اسناد المتأخر و تفقه الطالب في معرفة العالي و النازل كذا في شرح النخبة و شرحه •

[**السابقة** هي العناية الازلية المشار اليها فى التنزيل بقوله و بشر الذين آمنوا ان لهم قدم صدق عند ربهم كذا فى الاصطلاحات الصوفية •]

المسبوق هو عند الفقهاء من لم يدرك الركعة الاولى او اكثر مع الامام كذا فى البحر الرائق و غيره •

[**الستوقة** ماغلب عليه غشه من الدراهم و الزيف ما يرده بيت المال و النبهرجة ما يرده التجار كذا فى الهداية •]

الاسحاقية هو النصرية فرقة من غلاة الشيعة قالوا حل الله في علي رضي الله عنه و يجيئ في فصل الراء من باب النون •

السرقة كالسرق محركتين بكسر الراء مصدر سرق منه شيئا اي جاء مستترا الى حرز فاخذ مال غيره و عند الفقهاء هو نوعان لانه اما ان يكون ضررها بذى المال او به و بعامة المسلمين فالاول يسمى السرقة الصغرى و الثاني السرقة الكبرى وهما مشتركان فى التعريف و اكثر الشروط فعرّفهما صاحب

مختصر الوقاية باخذ مكلف خفية قدر عشرة دراهم مضروبة مملوكا محرزا بلا شبهة بمكان او حافظ اي اخذ مكلف بطريق الظلم كما هو المتبادر من الاضافة فاحترز بالمكلف عن غيره فلا يقطع الصبي و المجنون و لا غيرهما اذا كان معه احدهما و ان كان الآخذ الغير و عند ابي يوسف رح يقطع الغيره ولا يقطع باخذ المصحف و الكتب و آلات اللهو لاحتمال ان يأخذه للقراءة و النهي عن المنكر فمن الظن بطلان التعريف منعا و قوله خفية احترازعن الاخذ مكابرة فانه غصب كما اذا دخل نهارا او بين العشائين. في دار بابها مفتوح اوليلا و كل من الصاحب و السارق عالم بالآخرفلو علم احدهما لا الآخرقطع كما لودخل بعد العتمة و اخذ خفية او مكابرة معه سلاح اولا و الصاحب عالم به اولا و لو كابره نهارا فنقب البيت سرا واخذ مغالبة لم يقطع وقوله قدر عشرة دراهم اي بوزن سبعة يوم السرقة و القطع فلو انتقص عن ذلك يوم القطع لنقصان العين قطع لانه مضمون على السارق فكانه قائم بخلاف ما انتقص للسعر فانه لا يقطع لانه غير مضمون عليه • و عن محمد انه يقطع و ذكر الطحاوي ان المعتبر يوم الاخذ و المتبادر ان يكون الاخذ بمرة فلو اخرج من الحرز اقل من العشرة ثم دخل فيه و كمله لم يقطع و قوله مضروبة احتراز عن اخذ تبر وزنه عشرة و قيمته اقل فانه حينئذ لا يقطع فيقوم باعز نقد رائج بينهم ولا يقطع بالشك ولا بتقويم بعض المقومين و قوله مملوكا احتراز عن اخذ غير المملوك و قوله محرزا اي ممنوعا من وصول يد الغير اليه و قوله بلاشبهة تنازع فيه مملوكا و محرزا فلا قطع باخذ الاعمى لجهله بمال غيره و لا بالاخذ من السيد و الغنيمة وبيت المال و قوله بمكان اي بسبب موضع معدّ لحفظ الاموال كالدور و الدكاكين و الحانات و الخيام والصناديق • والمذهب ان حرز كل شيئ معتبر بحرز مثله حتى لايقطع باخذ لؤلؤ من اصطبل بخلاف اخذ الدابة وقوله حافظ اي بسبب شخص يحفظ فلاقطع بالاخذ عن الصبي و المجنون ولا بأخذ شاة اوبقرة اوغيرها من مرعى معها راع ولا باخذ المال من نائم اذا جعله تحت رأسه او جنبه اما اذا وضع بين يديه ثم نام ففيه خلاف كذا في جامع الرموز • وفي الدرر السرقة لغة اخذ الشيئ من الغير خفية ايّ شيئ كان و شرعا اخذ مكلف اي عاقل بالغ خفية قدرعشرة دراهم مضروبة جيدة محرزا بمكان او حافظ فقد زيدت على المعنى اللغوي اوصاف شرعا منها في السارق و هو كونه مكلفا ومنها في المسروق و هو كونه ما لامتقوما مقدرا و منها في المسروق منه و هو كونه حرزا • ثم انها اما صغرى و هي السرقة المشهورة وفيها مسارقة عين المالك او من يقوم مقامه و اما كبرى و هي قطع الطريق وفيها مسارقة عين الامام لانه المتصدي لحفظ الطريق باعوانه انتهى [وفي كليات ابي البقاء السرقة اخذ مال معتبر من حرز اجنبي لا شبهة فيه خفية و هو قاصد للحفظ في نومه او غيبته و الطرّ اخذ مال الغير و هو حاضر يقظان قاصد حفظه و هو يأخذه منه بنوع غفلة وخدع و فعل كل واحد منهما و ان كان شبيها بفعل الآخر لكن اختلاف الاسم يدل على اختلاف المسمى ظاهرا فاشتبه الامرانه دخل تحت لفظ السارق حتى يقطع كالسارق

ام لا فنظرنا في السرقة فوجدناه جناية لكن جناية الطرار اقوى لزيادة فعله على فعل السارق حيث يأخذ من اليقظان فيثبت القطع بالطريق الاولى كثبوت حرمة الضرب بحرمة التافيف و هذا يسمى بالدلالة عند الاصوليين • بخلاف النباش فانه يأخذ مالا لا حافظ له من حرز ناقص خفية فيكون فعله ادنى من فعل السارق فلا يلحق به و لا يقطع عند ابي حنيفة و محمد خلافا لابي يوسف رحمهم الله] [وعند الشافعي يقطع يمين السارق بربع دينار حتى سأل الشاعر المعزي للامام محمد رحمه الله • شعر • يد بخمس مئين عسجد فديت • ما بالها قطعت بربع دينار • فقال محمد في الجواب كانت امينة ثمينة فلما خانت هانت كذا في الجرجاني •] وعند الشعراء و يسمى الاخذ ايضا هو ان ينسب الشاعر شعر الغير او مضمونه الى نفسه • قالوا اتفاق القائلين ان كان في الغرض على العموم كالوصف بالشجاعة او السخاء او نحو ذلك فلا يعد سرقة و لا استعانة و لا اخذا و نحو ذلك لتقرره في العقول و العادات و ان كان اتفاقهم في وجه الدلالة على الغرض كالتشبيه و المجاز و الكناية و كذكر هيئات تدل على الصفة لاختصاص تلك الهيئات بمن تثبت تلك الصفة له كوصف الجواد بالتهلل عند ورود السائلين فان اشترك الناس في معرفته اي معرفة وجه الدلالة على الغرض لاستقراره فيهما اي في العقول و العادة كتشبيه الشجاع بالاسد و الجود بالبحر فهو كالاول اي فالاتفاق في هذا النوع من وجه الدلالة على الغرض كالاتفاق في الغرض العام في انه لايعد سرقة ولا اخذا و الا اي و ان لم يشترك الناس في معرفته و لم يصل اليه كل احد لكونه مما لاينال الا بفكر صائب صادق جاز ان يدعى فيه السبق و الزيادة بان يحكم بين القائلين فيه بالتفاضل و ان احدهما فيه اكمل من الآخر و ان الثاني زاد على الاول او نقص عنه • وهذا ضربان خاصي في نفسه غريب لاينال الا بفكر و عامي تصرف فيه بما اخرجه من الابتذال الى الغرابة كما في التشبيه الغريب الخاصي و المبتذل العامي • و اذا تقرر هذا فالسرقة و الاخذ نوعان ظاهر و غير ظاهر اما الظاهر فهو ان يؤخذ المعنى كله اما مع اللفظ كله او بعضه و اما وحده فان اخذ اللفظ كله من غير تغيير لنظمه فهو مذموم لانه سرقة محضة و يسمى نسخا و انتحالا [كما حكي ان عبد الله بن الزبير رض دخل على معاوية رض فانشد بيتين • شعر • اذا انت لم تنصف اخاك وجدته • على طرف الهجران ان كان يعقل • و يركب حد السيف من ان تضيمه • اذا لم يكن عن شفرة السيف مزحل • اي اذا لم تعط اخاك النصفة و لم توفه حقوقه تجده هاجرا لك و متبدلا بك ان كان به عقل و له معرفة و ايضا تجده راكبا حد السيوف اي و يتحمل شدائد تؤثر فيه تأثير السيف مخافة ان يدخل عليه ظلمك او بدلا من ان تظلمه متى لم يجد عن ركوب حد السيف مَبْعدا و مَعْدلا فقال له معاوية لقد شعرت بعدي يا ابابكر اي صرت شاعرا و لم يفارق عبد الله المجلس حتى دخل معن بن اوس المزني الشاعر فانشد قصيدته التي اولها • شعر • لعمرك ما ادري

و اني لا وجل • على اينّا تغدو المنيةُ اول • حتى اتمها و فيها هذان البيتان فاقبل معاوية على عبد الله بن الزبير و قال له الم تخبرني انهما لك فقال اللفظ له و المعنى له وبعد فهو اخي من الرضاعة و انا احق بشعره فقلته مخبرا عن حاله و حاكيا عن حالي هكذا في المطول] و في معناه ان يبدل بالكلمات كلها او بعضها ما يرادفها [يعني انه مذموم وسرقة محضة كما يقال في قول الحطية • شعر • دع المكارم لا ترحل لبغيتها • واقعد فانك انت الطاعم الكاسي • انه بدل الكلمات و ابقى المعاني فقيل • شعر • ذر المآثر لا تذهب لمطلبها • و اجلس فانك انت الاكل اللابس • انتهى من المطول •] و ان اخذ اللفظ كله مع تغيير نظمه او اخذ بعض اللفظ لا كله سمي هذا الاخذ اغارة و مسخا و هو ثلثة اقسام لان الثاني اما ان يكون ابلغ من الاول او دونه او مثله فان كان الثاني ابلغ لاختصاصه بفضيلة فممدوح و مقبول و ان كان الثاني دونه فمذموم و ان كان مثله فابعد من الذم و الفضل للاول و انما يكون ابعد من الذم ان لم يكن في الثاني دلالة على السرقة كاتفاق الوزن و القافية و الا فهو مذموم جدا مثال الاول قول بشار • شعر • من راقب الناس لم يظفر بحاجته • و فاز بالطيبات الفاتك اللهج اي الشجاع القتال و راقب بمعنى خاف • و قول سلم • شعر • من راقب الناس مات همّا • و فاز باللذة الجسور • اي شديد الجرأة فبيت سلم ماخوذ من بيت بشار الا انه اجود سبكا و اخصر لفظا و مثال الثاني قول ابي تمام • شعر • هيهات لا يأتي الزمان بمثله • ان الزمان بمثله لبخيل • فاخذ منه ابوالطيب المصراع الثاني فقال • شعر • اعدى الزمانَ سخاوُه فسخابه • و لقد يكون به الزمان بخيلا • [يعني تعلم الزمان منه السخاء و سرت سخاوته الى الزمان فاخرجه من العدم الى الوجود و لولا سخاوهُ الذي استفاد منه لبخل به على الدنيا و استبقاه لنفسه كذا ذكره ابن جني • و قال ابن فورة هذا تاويل فاسد لان سخاءه غير موجود قبل وجوده فلا يوصف بالعدوى الى الزمان و انما المراد سخا الزمان بالممدوح عليّ و كان بخيلا به لا يجود به على احد و مستبقيا لنفسه فلما اعداه سخاءه اسعدني بضمي اليه وهدايتي له فالمصراع الثاني مأخوذ من المصراع الثاني لابي تمام كذا في المطول والمختصر] لكن مصراع ابى تمام اجود سبكا من مصراع ابى الطيب لان قوله و لقد يكون لم يصب محله اذ المعنى به ههنا لقد كان اي على المضي و مثال الثالث قول ابى تمام • شعر • لوحار مرتاد المنية لم تجد • الا الفراق على النفوس دليلا • الارتياد الطلب اي المنية الطالبة للنفوس لو تحيرت في الطريق الى اهلاكها و لم يمكنها التوصل اليها لم يكن لها دليل عليها الا الفراق فاخذ منه ابوالطيب فقال • شعر • لولا مفارقة الاحباب ما وجدت • لها المنايا الى ارواحنا سبلا • و ان اخذ المعنى وحده سمي ذلك الاخذ سلخا و الماما من الم بالمنزل اذا نزل به فكانه نزل من اللفظ الى المعنى و هو ايضا ثلثة اقسام كذلك اي مثل اقسام الاغارة و المسخ [لان الثاني اما ابلغ من الاول او دونه او مثله مثال الاول قول ابي تمام • شعر • هو الصنع ان يعجل فخير و ان يرث • فللريث في بعض المواضع انفع • ضمير هو عائد الى حاضر

في الذهن و هو مبتدء و خبره الصنع و الشرطية ابتداء الكلام يعني ان الشيئ المعهود هو الاحسان فان يُعجل فهو خير و ان يبطأ فالبطوء في بعض الاوقات و بعض الحال يكون انفع من العجلة و قول ابى الطيب ، شعر ، و من الخير بُطوُ سيبك عني ، اسرع السُّحب فى المسير الجهام ، السيب العطاء و السحب جمع سحاب و الجهام هو السحاب الذي لاماء فيه يقول و تاخير عطائك عني خير في حقي لانه يدل على كثرته كالسحب انما يسرع منها ما كان جهاما لاماء فيه و ما كان فيه الماء يكون بطيئا ففي بيت ابي الطيب زيادة بيان لاشتماله على ضرب المثل فكان ابلغ ، و مثال الثاني قول البحتري ، شعر ، و اذا تألق فى الندىّ كلامه ، المصقول خلتَ لسانه من عضبه ، يعني اذا لمع فى المجلس كلامه المنقح حسبت لسانه سيفه القاطع و قول ابى الطيب ، شعر ، كانّ السنهم فى النطق قد جعلت ، على رماحهم فى الطعن خرصانا ، جمع خرص بمعنى سنان الرماح يعني ان السنتهم عند النطق فى المضاء و النفاذ تُشابه اسنّتهم عند الطعن فكان السنتهم جعلت اسنة رماحهم فبيت البحتري ابلغ لما في لفظي تألق و المصقول من الاستعارة التخييلية فان التألق و الصقال من لوازم السيف و تشبيه كلامه بالسيف استعارة بالكناية و بيت ابى الطيب خال عنهما ، و مثال الثالث قول ابي زياد ، شعر ، و لم يك اكثر الفتيان مالا ، و لكن كان ارحبهم ذراعا ، يعني ان الممدوح ليس اكثر الناس مالا و لكن او سعهم باعا اي سخي وقول اشجع ، شعر ، وليس باوسعهم فى الغنى ، و لكنّ معروفه اوسع ، فالبيتان متماثلان هكذا فى المطول و المختصر ،] و اما غير الظاهر فمنه ان يتشابه المعنيان اي معنى البيت الاول و الثاني كقول جرير ، شعر ، فلايمنعك من ارب لحاهم ، سواء ذو العمامة و الخمار ، اي لايمنعك من الحاجة كون هولاء على صورة الرجال لان الرجال منهم و النساء فى الضعف سواء و قول ابى الطيب ، شعر ، و من في كفه منهم قناة ، كمن في كفه منهم خضاب ، و يجوز في تشابه المعنيين ان يكون احد البيتين نسيبا و الآخر مديحا او هجاء او افتخارا او غير ذلك فان الشاعر الحاذق اذا قصد الى المعنى المختلس لينظمه احتال في اخفائه فيغير لفظه و يصرفه عن نوعه من النسيب او المديح او غير ذلك و عن وزنه و عن قافيته [كقول البحتري ، شعر ، سلبوا و اشرقت الدماء عليهم ، محمرة فكانهم لم يسلبوا ، يعني انهم سلبوا عن ثيابهم ثم كانت الدماء المشرقة عليهم بمنزلة الثياب لهم و قول ابى الطيب ، شعر ، يبس النجيع عليه و هو مجرد ، عن غمده فكانما هو مغمد ، يعني ان السيف جرد عن غمده فكان الدم اليابس عليه بمنزلة الغمد له فنقل ابو الطيب المعنى من القتلى الى السيف كذا فى المطول و المختصر] و منه ان يكون معنى الثاني اشمل من معنى الاول كقول جرير ، شعر ، اذا غضبت عليك بنو تميم ، وجدت الناس كلهم غضابا ، و قول ابي نواس ، شعر ، ليس من الله بمستنكر ، ان يجمع العالم في واحد ، فالاول يختص ببعض العالم و هم الناس و هذا يشملهم و غيرهم لان العالم ما سوى الله تعالى مشتق من

العلم بمعنى العلامة لان كل ما سواه دليل و علامة على وجوده تعالى • و منه القلب و هو ان يكون معنى الثاني نقيضا لمعنى الاول كقول ابى الشيص • شعر • اجد الملامة في هواك لذيذة • حبا لذكرك فليلمني اللوم • وقول ابى الطيب • شعر • أأحبه و احب فيه ملامة • ان الملامة فيه من اعدائه • الاستفهام للانكار الراجع الى القيد الذي هو الحال و هو قوله واحب فيه ملامة و ما يكون من عد و الحبيب يكون ملعونا مبغوضا لا محبوبا و هو المراد من قوله ان الملامة الخ فهذا المعنى نقيض لمعنى بيت ابى الشيص و الاحسن في هذا النوع ان يبين السبب كما في هذين البيتين الا ان يكون ظاهرا و منه ان يوخذ بعض المعنى و يضاف اليه ما يحسنه [كقول الافوه • شعر • و ترى الطير على آثارنا • رأي عين ثقة ان تمار • اي ترى ايها المخاطب الطيور تسير كائنة على آثارنا رؤيةَ مشاهدة لا تخيل لوثوقها على ان ستطعم من لحوم قتلانا و قول ابي تمام • شعر • قد ظللتْ عقبان اعلامه ضحًى • بعقبان طير في الدماء نواهل • اقامت مع الرايات حتى كانها • من الجيش الا انها لم تقاتل • اي ان تماثيل الطيور المعمولة على رؤس الاعلام قد صارت مظللة وقت الضحى بالطيور العقبان الشوارب في دماء القتلى لانه اذا خرج للغزو و تساير العقبان فوق راياته لرجاء ان تأكل لحوم القتلى و تشرب دمائهم فتلقي ظلالها عليها ثم اذا اقام اقامت الطيور مع راياته وثوقا بانها تطعم و تشرب حتى يظن انها من الجيوش لكنها لم تقاتل فاخذ ابو تمام بعض معنى قول الافوه من المصراع الاول لكن زاد عليه زيادات محسنة بقوله ظللت و بقوله في الدماء نو اهل و بقوله اقامت مع الرايات الى آخر البيت و بايراد التجنيس بقوله عقبان اعلامه و عقبان طير هكذا في المطول و حواشيه] و اكثر هذه الانواع المذكورة لغير الظاهر و نحوها مقبولة بل منها ما يخرجه حسن التصرف من قبيل الاتباع الى حيز الابداع وكلما كان اشد خفاء بحيث لا يعرف ان الثاني مأخوذ من الاول الا بعد اعمال روية و مزيد تامل كان اقرب الى القبول • هذا الذي ذكر كله في الظاهر و غيره من ادعاء سبق احدهما و اتباع الثاني و كونه مقبولا او مردودا و تسمية كل بالاسامي المذكورة انما يكون اذا علم ان الثاني اخذ من الاول بان يعلم انه كان يحفظ قول الاول حين نظم او بان يخبر هو عن نفسه انه اخذه منه و الا فلا يحكم بذلك لجواز ان يكون الاتفاق من توارد الخواطر اي مجئيه على سبيل الاتفاق من غير قصد الى الاخذ فاذا لم يعلم الاخذ قيل قال فلان كذا و قد سبقه اليه فلان بكذا هذا كله خلاصة ما في المطول •

[اما درينجا فرق ميان سرقه و توارد دانستن ضرور است تا يكى بديگرى خلط نشود پس بدانكه توارد آن است كه شعرى يا مصراعى يا مضمون شاعرى در كلام شاعري ديگر وارد گردد و اورا بران وقوف نباشد كه اين از غير است چنانچه درين شعر اميرخسرو توارد مصراع نظامي گنجوي شده اميرخسرو فرمود • شعر • اي صفتت بنده نوازندگي • از تو خدائي و ز ما بندگي • و نظامي فرموده • شعر • دو كار است با فرّ و فرخندگي • خداوندي از تو ز ما بندگي • و عبد الرحمٰن جامي را

در نسخهٔ یوسف و زلیخا اکثر توارد ابیات و مضامین کتاب شیرین و خسرو نظامی واقع شده چنانچه مولوی جامی راست * شعر * مرا ای کاشکی مادر نمیزاد * اگر میزاد کس شیرم نمیداد * و نظامی فرموده * شعر * مرا ای کاشکی مادر نزادی * و گر زادی بخوردن سگ بدادی * ایضا مولوی جامی گوید * شعر * زن از پهلوی چپ شد آفریده * کس از چپ راستی هرگز ندیده * نظامی فرماید * شعر * زن از پهلوی چپ گویند برخاست * نیاید هرگز از چپ راستی راست * و ازینجاست که بعضی نوشته اند که خانهٔ شعر و شاعری نظامی گنجوی را مولوی جامی و امیر خسرو دهلوی تاراج کرده و الحق که در تصانیف کتب ایشان داستانی نیست که درویکد و مصرعه یا شعری باندك تغیری نیست ظاهرا معلوم میشود که کلام خواجه نظامی در مزاولت این هردو بزرگان بوده باشد پس عجب نیست که مضامین آن کتابها که در خزانهٔ خیال ایشان مخزون بوده باشد در وقت تالیف اشعار خودها بلاخواسته و بغیر دانسته فائض شده باشد پس این توارد مذموم نیست * و نیز می تواند شد که فکر هردو استادان باهم توامیت داشته باشد و درمیان هر دو مناسبت روحانی بوده باشد و نیز عجب نیست که هردو بزرگ یعنی مقدم و موخر را با مبدء فیاض علام تعالی نسبتی کامل بوده باشد پس علوم قدیمه خواه صرف مضمون خواه با الفاظ بطریق فیضان بر قلوب ایشان القا شده باشد چنانچه اکثر اولیا را در عالم رویا مضمون واحد القا شده است پس چه عجب که در حالت بیداری نیز امثال آنها فائض شده باشد پس امثال این بزرگان عالی همت را نسبت بسرقه کردن محض غلط است و نهایت سوءادبی زیراچه سرقه آنست که شاعری مضمون شعر دیگر را دیده و دانسته در شعر خود درآرد خواه بزیادت و نقصان خواه به تبدیل وزن خواه بتغییر الفاظ هکذا فی مخزن الفوائد و ازین قسم است که از بعضی صحابه خصوصا از حضرت عمر رضی الله عنه مرویست که پیش از تنزیل قرآن از سمای دنیا بران حضرت صلی الله علیه وسلم چند کلمات از ایشان صادر شد که موافق قرآن بود و سببش و الله اعلم تواند بود که بجهت صفای عقیده و تقدس قلب و تنور روح بعضی از قرآن برروع و بال ایشان از حضرت علام الغیوب فیضان یافت زیراچه قرآن اولا از لوح محفوظ بسمای دنیا دفعةً انزال یافت پستر بر حسب حوائج و مصالح پاره پاره بران حضرت تنزیل شد چنانچه در اتقان فی علوم القرآن مرقوم است عن ابن عمر ان رسول الله صلی الله علیه و سلم قال ان الله جعل الحق علی لسان عمر و قلبه * و عن انس قال عمر وافقت ربی فی ثلث قلت یا رسول الله لو اتخذنا من مقام ابراهیم مصلی فنزلت و اتخذوا من مقام ابراهیم مصلی و قلت یا رسول الله ان نساءك یدخل علیهن البر و الفاجر فلو امرتهن ان یحتجبن فنزلت آیة الحجاب و اجتمع علی رسول الله صلی الله علیه و سلم نساءه فی الغیرة فقلت لهن عسی ربه ان طلقکن ان یبدله ازواجا خیرا منکن فنزلت کذلک * وعن عبد الرحمن بن ابی لیلی

ان يهوديا لقي عمر بن الخطاب فقال ان جبرئيل الذي يذكر صاحبكم عدو لنا فقال عمر من كان عدوا لله و ملائكته و رسله و جبريل و ميكال فان الله عدو للكافرين فنزلت كذلك • و عن سعيد بن جبير ان سعد بن معاذ لما سمع ما قيل في عايشة رضي الله عنها قال سبحانك هذا بهتان عظيم فنزلت كذلك انتهى من الاتقان •]

المسروقة نزد بلغاي پارسي آنست كه درحشو كلماتي افتد كه دو حرف يابيشتر متوالي ازان ساكن افتد و هردو حرف از شبه كلمه باشد چنانكه اگر يكي را حذف كنند حروف باقي مفيد معني مراد نبود چراكه در استعمال حذف آن نيامده باشد پس بضرورت وزن را برطريق اشمام خوانده شود و در وزن نيايد چنانكه تاي آراست و ساخت و باخت و چون درحشو بيت افتد اظهار آن تا برنمطي كنند كه حركت پذيرد و موجب خلل نگردد • و چون درحشو افتد بهتر آنست كه بعد آن لفظي آرند كه اول آن الف باشد و حركت بدو دهند تا در تكلم آيد مثاله • ع • راست است اين قامتت را ساخت ايزد همچو سرو • بعد از تاي راست و ساخت الف است كذا في جامع الصنائع •

السلق بالفتح و سكون اللام بمعني جوشانيدن و نيم پخته كردن است كما في المنتخب و قال في الاقسرائي السلق ان تغلى الادوية اغلاء خفيفا و تلك الادوية المغلاة تسمى مسلوقة • و في بحر الجواهر السلاقة بالضم هي الماء المتخذ من الادوية بعد غليها و تطلق ايضا على غلظ الاجفان من مادة غليظة ردية اكالة بورقية تحمر بها الاجفان و تنتشر الهدب و تؤدي الى تقرح اشفار الجفن ويتبعه فساد العين و تطلق ايضا على بثر يخرج على اصل اللسان • و قيل هو تقشر في اصول الاسنان او في جلد الانسان •

الساق عند المهندسين يطلق على ضلع من اضلاع المثلث وقد سبق •

المساوقة هي تستعمل فيما يعم الاتحاد في المفهوم و المساواة في الصدق فتشتمل الالفاظ المرادفة و المساوية كذا ذكر العلمي في حاشية الميبذي في الخطبة [وهو عبارة عن التلازم بين الشيئين بحيث لايتخلف احدهما عن الآخر في مرتبة هكذا في شرح السلم لمولوي حسن •]

[**سوق المعلوم** مساق غيره هو عبارة عن سوال المتكلم عما يعلمه سوال من لايعلمه ليوهم ان شدة الشبه الواقع بين المتناسبين احدثت عنده التباس المشبه بالمشبه به • و فائدته المبالغة في المعنى نحو قولك اوجهك هذا ام بدر فان كان السوأل عن الشيء الذي يعرفه المتكلم خاليا من التشبيه لم يكن من هذا الباب كقوله تعالى و ما تلك بيمينك يا موسى فان القصد الايناس لموسى عليه السلام او اظهار المعجزة التي لم يكن موسى يعلمها • و ابن المعتز سمى هذا الباب تجاهل العارف و قد مر في فصل الفاء من باب الجيم • ومن الناس من يجعله تجاهل العارف مطلقا سواء كان على طريق التشبيه او على غيره و من نكتة التجاهل المبالغة في المدح او الذم او التعظيم او التحقير او التوبيخ او التقرير او التوله في الحب مثل • شعر •

بالله ياظبيات القاع قلن لنا • ليلاي منكن ام ليلى من البشر • انتهى من كليات ابى البقاء •]

السياق البعيد بكسرالسين عند المنطقيين هو الشكل الرابع كما يجيئ في فصل اللام من باب الشين المعجمة و وجه التسمية ظاهر و السياق في اللغة بمعني راندن •

سياقة الاعداد و يسمى بالتعديد ايضا و هو ايقاع اسماء مفردة على سياق واحد و اكثره يوجد في الصفات كقوله تعالى هو الله الذي لا اله الا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر كذا في الاتقان • و درجامع الصنائع گويد بهتر آنست كه ترتيب را نگاهدارد و محكم ترآنست كه برعكس آرد مثال اول • بيت • يك روز دو بار با سه كس چارسخن • يا پنج وشش است و هفت گربكنم • مثال دوم • قطعه • تا بود هشت برسرهفتم • باشش و پنج شد ز چارسه تاه هردو فرقه ولي بيكبارة • باد مامور تو بحكم قضا • [مثال ديگردرتعداد مرتب • قطعه • يگانة كه دوكون وسه روح و چارطباع • چو پنج حس و شش اركان متابع اند اورا • زهفت كشور اگر سوي هشت خلد آيد • زنه سپهر بده نوع ميرسند اورا • مثال ديگر در تعداد معكوس • رباعي • ده يار زنه سپهر و ازهشت بهشت • هفت اخترم ازشش جهت اين نامه نوشت • كزپنج حواس و چار اركان وسه روح • ايزد بدو عالم چو تويك بت نسرشت • و در مجمع الصنائع آورده سياق العداد اين صنعت چنان است كه شاعر ويا منشي چند چيز را كه هريك ازآنها معني خوش داشته باشد بريك نسق و نظم بيارد چنانچه بيت رندي • بيت • جايي زند اوخيمه كانجا نرسد ديو • جايي برد او لشكر كانجا نچرد مار • و هر مصراع آخر اين غزل اميرخسرو شامل اين حال است و بس نادر و لا جواب افتاده • غزل •

• مطربا سوي چمن وقت گل آهنگ توكو • • صوت تو بربط تو نغمة تو چنگ تو كو •
• پيش آن لعل چه لافي بصفا اي ياقوت • • آب تو تاب تو رخشاني تو رنگ توكو •
• اي فلك گر بهري چهرة من داري بحث • • مكر تو سحر تو افسون تو نيرنگ تو كو •
• چند گوئي كه منم خسرو اقليم سخن • • ملك تو كشور تو تاج تو اورنگ تو كو •

و اگر با اين صنعت صنعتي ديگر از قسم سجع و لف و نشر و غيره همراه گردد برترين پايه و بلند پايگاه گردد مانند اين • قطعه • حال و مال و سال و فال و اصل ونسل و بخت و تخت • بر مرادت باد هرهشت آن حديقه كامكاره حال نيكو مال وافر سال فرخ فال سعد • اصل ثابت نسل باقي تخت عالي بخت يار • انتهى از مجمع الصنائع]

فصل الكاف * السكة بالكسر و تشديد الكاف في الاصل طريق مستو فهي عند الفقهاء نوعان عامة و تسمى بطريق العامة ايضا و خاصة و تسمى بطريق الخاصة و الطريق الخاص و الطريق الغير النافذ ايضا • فقال الامام الحلوائي حد السكة الخاصة ان يكون فيها قوم يحصون و اما اذا كان فيها قوم لا يحصون

فهي سكة عامة • و قال شيخ الاسلام المراد بالسكة الغير النافذة هي ان تكون ارضا مشتركة بين قوم بنوا فيها مساكن و حجرات و تركوا للمرور بينهم طريقا حتى يكون الطريق مملوكا لهم و بالنافذة هي ما تركه للمرور قوم بنوا دورا في ارض غير مملوكة فهي باقية على ملك العامة هكذا في جامع الرموز و البرجندي في كتاب الدية في فصل ما يحدث في الطريق • وفي بحر الدرر النافذة هي الطريق الذي تمر فيه العامة ولا يختص بقوم دون قوم كالسكك الواقعة في القرى و الامصار يمر الناس غير واحد في حوائجهم وغير النافذة بخلافها • واختلف في تفسيرها فقيل هي بان تكون دارا مشتركة اوارضا مشتركة بين قوم بنوا فيها دورا و منازل و حُجرا و رفعوا بينهم طريقا الى الشارع يخرجون منه اليه في حاجاتهم و اليه ذهب شيخ الاسلام • و قيل هي بان تكون موضعا فيه دور شتى وطريق و يمر فيها اصحاب تلك الدور من غير ان يكون ذلك ملكا لهم • و قيل بانها سكة سُدّ جانب منها فيها دور لقوم يقال لها بالفارسية كوچهٔ سربسته سواء كانت الارض مملوكة لهم اولا و مبنى هذا القول على ان يكون ذلك الموضع مما يطلق عليه اسم السكة في العرف و الحق ان السكة هي الموضع الذي فيه دور مختلفة ومنازل متعددة لقوم يسكنون فيه و في خلالها طريق وسبيل لهم و هي على رأس الطريق الاعظم سواء كان ذلك مملوكا لهم اولا و سواء كان يطلق عليه اسم السكة في العرف العام اولا هذا هو الحد الصحيح و هو المراد بالسكة الواقعة في كتب اصحابنا و يؤيده ما قال الشيخ الامام شمس الائمة الحلوائي في حد السكة الخاصة ان يكون فيها قوم يحصون اما اذا كان فيها قوم لا يحصون فهي سكة عامة و هٰكذا فسرها الفقيه ابوالقاسم وغيره و هو مختار عامة المحققين وهذا ينفعك في اكثر المطالب انتهى كلام بحر الدرر •

السلوك بضم السين عند السالكين عبارة عن تهذيب الاخلاق ليستعد للوصول اي السلوك ان يطهر العبد نفسه عن الاخلاق الذميمة مثل حب الدنيا و الجاه و مثل الحقد و الحسد و الكبر و البخل و العجب و الكذب و الغيبة و الحرص و الظلم و نحوها من المعاصي و يتصف بالاخلاق الحميدة مثل العلم و الحلم و الحياء و الرضاء و العدالة و نحوها • بدانكه اهل تصوف سه چيز را ميخواهند جذبه و سلوك و عروج • جذبه كشش راگويند كه جذبة من جذبات الله توازي عمل الثقلين و سلوك كوشش را گويند كه سالك در راه خداي سير كند تا بمقصود رسد و عروج بخشش را گويند پس اگر كسي را حق سبحانه جذبهٔ خويش روزي كند او دل بحضرت خداي آرد و همه را بيكبارگي گذارد و بمرتبهٔ عشق رسد پس اگر در همين مرتبه ماند او را مجذوب گويند و اگر باز آيد و از خود با خبر شود و سلوك كند در راه خداي گيرد آن را مجذوب سالك گويند و اگر اول سلوك كند و آنرا تمام كند و انگاه ويرا جذبهٔ حق رسد ويرا سالك مجذوب گويند و اگر سلوك تمام كند و جذبهٔ حق بوي نرسد ويرا سالك گويند .جمله چهار قسم مي شوند مجذوب و مجذوب سالك و سالك مجذوب و سالك پس سالك مجرد و مجذوب مجرد

شيخي و پيشوائي را نشايد و مجذوب سالك و سالك مجذوب شيخي را لائق اند اما مجذوب سالك بهتر است ۰ و شيخ نظام الدين فرموده كه سالك روي بكمال دارد يعني آنكه در سلوك است روي اميد بكمال دارد و بعد ازان فرموده كه سالك است و واقف و راجع سالك آنست كه راه رود و واقف آنكه او را وقفه افتد چنانكه از ذوق طاعت بماند و اگر زود در توبه وانابت در آيد باز سالك توان شد و اگر عياذا بالله بدان بماند راجع شود ۰ ولغزش اين راه هفت قسم است اعراض و حجاب و تفاصل و سلب مزيد و سلب قديم و تسلي و عداوت مثلا اگر عاشقي حركتي نا پسنديده كند معشوق ازو اعراض كند پس اگر توبه نكند و اصرار نمايد آن حجاب شود و اگر دران هم آهستگي كند آن حجاب تفاصل شود يعني دوست از وي جدا شود پس اگر درين مرتبه توبه نكند سلب مزيد شود يعني مزيديكه او را بود در طاعت و ذوق آن ازو بستانند پس اگر ازان هم عذر نخواهد و بران بطالت بماند سلب قديم شود يعني طاعتي كه پيش از مزيد داشته بود آن را هم بستانند پس اگر ازين هم عذر نخواهد و بران بطالت بماند تسلي شود يعني دل بر فرقت دوست بيارامد پس اگردرين هم عذر نخواهد عداوت شود نعوذ بالله منها كذا في مجمع السلوك ۰ و در لطائف اللغات ميگويد سالك در لغت راه رو و در اصطلاح صوفيه عبارت است از سائر الى الله متوسط ما بين مريد و منتهي ۰ و در كشف اللغات ميگويد سالك بردو طريق اند سالك هالك كه در ابتداي حال مقيد بمجاز شود و از حقيقت باز ماند و سالك واصل كه در آغاز سلوك محكوم بحقيقي شده باشد چنانچه بروى اثر غيرى نماند و از قيد باطلاق رود و فاني در توحيد مطلق شود وبى نام و نشان گردد ۰

علم السلوك هو معرفة النفس مالها و ما عليها من الوجدانيات و قد سبق فى المقدمة ۰

السمك بفتح السين و سكون الميم هو الدخن الصاعد اي المقيد باعتبار صعوده و بهذا الاعتبار يقال سمك المنارة و قد سبق في لفظ الدخن في فصل النون من باب الثاء المثلثة ۰

فصل اللام * السؤال بالضم و فتح الهمزة بمعني خواستن و مسئلة كذلك كما فى الصراح و في كنز اللغات سؤال درخواستن و پرسيدن و مسئلة در خواستن ۰ و في مجموعة اللغات مسئلة پرسيدن ۰ و في شرح الطوالع السؤال الدعاء و هو الطلب مع الخضوع و قد سبق في فصل الواو من باب الدال المهملة ۰ و السؤال عند اهل النظر هو الاعتراض والسائل هو المعترض كما يفهم من العضدي وغيره ۰ وفى الرشيدية السائل من نصب نفسه لنفي الحكم الذى ادعاه المدعي بلانصب دليل عليه فعلى هذا يصدق على المناقض فقط وقد يطلق على ما هو اعم و هو كل من تكلم على ما تكلم به المدعي اعم من ان يكون مانعا او مناقضا او معارضا ۰

سؤال التركيب عند الاصوليين هو بيان ان في حكم الاصل قياسا مركبا وقد تقرر ان من شرط حكم

الاصل ان لا يكون ذا قياس مركب •

[سوال الحضرتين هو السوال الصادر عن حضرة الوجوب بلسان الاسماء الالهية الطالبة فهي نفس الرحمن ظهورها بصور الاعيان و عن حضور الامكان بلسان الاعيان ظهورها بالاسماء و امداد النفس على الاتصال اجابة سوالهما ابدا كذا في الجرجاني •]

سوال التعدية عندهم هو بيان وصف في الاصل عُدّي الى فرع مختلف فيه و قال الآمدي هو ان يعيّن المعترض في الاصل معنى و يعارض به ثم يقول للمستدل ما عللتَ به و ان تعدى الى فرع مختلف فيه فكذا ما عللتَ به تعدى الى فرع مختلف فيه و ليس احدهما اولى من الآخر و ذكروا في مثاله ان يقول المستدل في البكر البالغة بكر فتجبر كالصغيرة فيقول المعترض هذا معارض بالصغير العاقل وما ذكرته و ان تعدى به الحكم الى البكر البالغة فما ذكرته قد تعدى به الحكم الى الثيب الصغيرة هكذا في العضدي و حاشيته للتفتازاني •

سوال وجواب اسم مراجعت است چنانكه در فصل عين از باب راي مهمله كذشت •

المسئلة عند اهل اللغة بمعنى السوال و الجمع المسائل • و عند اهل النظر هي الدعوى من حيث انه يرد عليه او على دليله السوال كذا في الرشيدية • و تطلق ايضا على القضية المطلوب بيانها في العلم و قد سبق في المقدمة مع بيان مسائل شتى • و قد تطلق على المحمول على ما وقع في بعض حواشي شرح المطالع •

[المسئلة الغامضة هي بقاء الاعيان الثابتة على عدمها مع تجلي الحق باسم النوراني الوجود الظاهر في صورها و ظهوره باحكامها و بروزه في صور الخلق الجديد على الآنات باضافة و جوده اليها و تعينه بها مع بقائها على العدم الاصلي اذ لولا يدوم ترجم وجودها بالاضافة و التعين بها لما ظهرت قط و هذا امر كشفي ذوقي ينبو عنه الفهم و ياباه العقل كذا في الاصطلاحات الصوفية •]

المسائل هي القضايا التي يبرهن عليها في العلم و يكون الغرض من ذلك العلم معرفتها و هي احد اجزاء العلوم لان اجزاء كل علم ثلثة الاول الموضوعات و هي التي يبحث في العلم عن عوارضها الذاتية و الثاني المبادي و هي حدود الموضوعات و اجزاءها و اعراضها و مقدمات بديهية او نظرية و الثالث المسائل هكذا في التهذيب و القطبي و غيرهما •]

السبل بفتح السين و الباء الموحدة رك سرخ كه در چشم پديد آيد كما في الصراح و قال الشيخ هو غشارة تعرض للعين من انتفاخ عروقها الظاهرة في سطح الملتحمة و القرنية من انتساج شيء فيما بينهما كالدخان • قال العلامة الاطباء لم يحققوا الكلام في السبل حتى الشيخ مع جلالة قدره و الحق انه عبارة عن اجسام غريبة شبيهة بالعروق في غشاء رقيق متولد على العين • و فيه نظر و الحق ما قاله

الشيخ كما حققه نفيس الملة و الدين في شرح الاسباب و العلامات كذا في بحر الجواهر •

السبيل هو الطريق والسبل بضمتين الجمع • وسبيل الله الجهاد و الحج وطلب العلم • و ابن السبيل پسر راه يعني راه رونده وآينده و هذه اضافة لازمة كابن الماء كذا في بعض كتب اللغة • وفي جامع الرموز في مصرف الزكوة سبيل الله و ان عم كل طاعة الا انه خُصّ بالغزو اذا اطلق كما في المضمرات و لذا قال ابو يوسف رح المراد بالذين في سبيل الله في مصرف الزكوة منقطع الغزاة • و عن محمد رح ان المراد منقطع الحاج • و قيل حَمَلة القرآن • و قيل طَلَبة العلم •

الاسجال بالجيم في علم الجدل هو الاتيان بالفاظ يسجل على المخاطب وقوع ما خوطب به نحو ربنا و آتنا ما وعدتنا على رسلك ربنا و ادخلهم جنات عدن التي وعدتهم فان في ذلك اسجالا بالاتيان و الادخال حيث وصفا بالوعد من الله الذي لا يخلف وعده كذا في الاتقان في نوع جدل القرآن •

السجل بكسرتين و تشديد اللام و الضمتان مع التشديد و الفتح مع السكون و الكسر معه لغات فيه كما في الكشاف و هذا لغة اصلية و قيل معرب في الاصل الصك وهو اي الصك كتاب الاقرار و نحوه ثم سمي به كتاب الحكم للتشبيه • و ذكر في كفاية الشروط ان احدا اذا ادعى على آخر فالمكتوب المحضر و اذا اجاب الآخر و اقام البينة فالتوقيع و اذا حكم فالسجل كذا في جامع الرموز و البرجندي في كتاب القضاء •

السفلية بالكسر و هي الزهرة و عطارد و قد يسمى الزهرة و عطارد و القمر بالسفلية و تجيئ في لفظ الكوكب •

العلم الاسفل هو الحكمة الطبيعية و قد سبق في المقدمة •

السل بالكسر و تشديد اللام في اللغة الهزال • وفي الطب قرحة في الرئة و انما سمي هذا المرض به لان من لوازمه هزال البدن و لما كان حمى الدق لازمة لهذه القرحة ذكر القرشي ان السل هو قرحة الرئة مع الدق و عدّه من الامراض المركبة كذا قال النفيس • و قال القرشي في شرح الفصول يقال السل لحمى الدق الشيخوخية و لقرحة الرئة • وسل العين هو ضمور الحدقة كذا في بحر الجواهر • و في الاقسرائي و ما ذكره صاحب الكامل من ان السل هو قرحة الصدر او الرئة غير ما عليه اكثر الاطباء •

التسلسل في اللغة بمعني پيوسته شدن و روان شدن آب در گلو است كما في المنتخب • و عند المحدثين عبارة عن توارد رجال اسناد الحديث واحدا فواحدا على حالة و صفة واحدة عند رواية ذلك الحديث سواء كانت تلك الصفة للرواة قولا او فعلا او قولا و فعلا معا او كانت للاسناد في صيغ الاداء او متعلقة بزمن الرواية او مكانها • و صيغ الاداء سمعت و حدثني و اخبرني و قرأت عليه و قرئ عليه و انا اسمع و نحوها و هذا ما عليه الاكثرون • و قال الحاكم و من

انواعه ان الفاظ الاداء من جميع الرواة دالة على الاتصال و ان اختلفت فقال بعضهم سمعت و بعضهم اخبرنا و بعضهم انبأنا ٭ و انواع التسلسل كثيرة خيرها ما فيه دلالة على الاتصال و عدم التدليس ٭ و الحديث الذي توارد رجال اسناده واحدا فواحدا على حالة واحدة الخ يسمى مسلسلا فالتسلسل بالحقيقة صفة الاسناد ٭ و قد يقع التسلسل في معظم الاسناد اي اكثره فمثال التسلسل القولي قول الراوي سمعت فلانا قال سمعت فلانا الخ او حدثنا فلان قال حدثنا فلان الخ و مثال الفعلي قوله دخلنا على فلان فاطعمنا تمرا قال دخلنا على فلان فاطعمنا تمرا الخ و مثال القولي و الفعلي معا قوله حدثني فلان و هو آخذ بلحيته قال آمنت بالقدر خيره و شره و حلوه و مره قال حدثني فلان و هو آخذ بلحيته قال آمنت بالقدر خيره و شره و حلوه و مره الخ هكذا في شرح النخبة و شرحه ٭ و في خلاصة الخلاصة المسلسل هو ما تتابع فيه رجال الاسناد عند رواية على صفة واحدة ٭ و تلك الصفة اما في الرواة و هو على ضربين قولي كقولهم سمعت فلانا او اخبرنا فلان الخ و هو قسمان الاول ما اتصل بالرسول صلى الله عليه و سلم و منه مسلسل اني احبك في حديث اللهم اعني على ذكرك و شكرك و حسن عبادتك ٭ و الثاني ما انقطع في آخره و فعلي كحديث التشبيك باليد و العدّ بها و المصافحة و اشباهها و اما في الرواية كالمسلسل باتفاق اسماء الرواة و اسماء آبائهم او كُناهم او انسابهم كسلسلة الاحمديين او بلدانهم كسلسلة الدمشقيين المروية عن النووي او صفاتهم كالفقهاء في المتبائعان بالخيار و افضله ما دل على اتصال السماع و من فضله زيادة الضبط انتهى ٭ و عند الحكماء عبارة عن ترتب امور غير متناهية مجتمعة في الوجود و الترتيب سواء كان الترتب وضعيا او عقليا صرح بذلك المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح الشمسية في برهان امتناع كون كل من التصور و التصديق بجميع افراده نظريا و هذا تعريف للتسلسل المستحيل عند الحكماء ٭ و اما التسلسل مطلقا فهو ترتب امور غير متناهية عند الحكماء و كذا عند المتكلمين و اما التسلسل المستحيل عندهم فترتب امور غير متناهية مجتمعة في الوجود و بالجملة فاستحالة التسلسل عند الحكماء مشروطة بشرطين اجتماع الامور الغير المتناهية في الوجود و الترتيب بينها اما وضعا او طبعا و عند المتكلمين ليست مشروطة بشرطين مذكورين بل كل ما ضبطه الوجود يستحيل فيه التسلسل و يؤيده ما وقع في شرح حكمة العين اقسام التسلسل اربعة لانه اما ان لا تكون اجزاء السلسلة مجتمعة في الوجود او تكون و الاول هو التسلسل في الحوادث و الثاني اما ان يكون بين تلك الاجزاء ترتب طبيعي و هو كالتسلسل في العلل و المعلولات و نحوها من الصفات و الموصوفات المترتبة الموجودة معا او وضعي و هو التسلسل في الاجسام او لم يكن بينها ترتب و هو التسلسل في النفوس البشرية و الاقسام باسرها باطلة عند المتكلمين دون الاول و الرابع عند الحكماء انتهى ٭ و تلخيص ما قال الحكماء هو انه اذا كانت الآحاد موجودة معا بالفعل و كان بينها ترتب ايضا فاذا جعل الاول من احدى الجملتين بازاء

الاول من الجملة الاخرى كان الثاني بازاء الثاني قطعا و هكذا فيتم التطبيق المستلزم للمحال بلا شبهة و تقريره ان يقال لو تسلسلت الامور المترتبة الموجودة معا لامكن ان تفرض هناك جملتان مبدء احدٰيهما الواحد و مبدء الاخرى ما فوق الواحد بمتناه ثم يطبق مبدأ احدٰيهما على مبدء الاخرى فالاول من احدٰيهما بازاء الاول من الاخرى و الثاني بالثاني وهلم جرا فالناقصة اما مثل الزائدة و استحالتها ظاهرة و ان لم تكن مثلها و ذلك لايتصور الا بان يوجد جزء من التامة لايكون بازائه جزء من الناقصة و عند هذا الجزء تنقطع الناقصة فتكون متناهية و الزائدة لا تزيد عليه الا بمتناه و الزائد على المتناهي بمتناه متناه فيلزم تناهي الزائدة ايضا هذا خلف وهذا الدليل هو المسمى ببرهان التطبيق * و اما اذا لم تكن الآحاد موجودة فلايتم التطبيق لان و قوع آحاد احدٰيهما بازاء آحاد الاخرى ليس في الوجود الخارجي اذ ليست مجتمعة في الخارج في زمان اصلا و ليس في الوجود الذهني لاستحالة وجودها مفصلة في الذهن دفعة و من المعلوم انه لا يتصور وقوع بعضها بازاء بعض الا اذا كانت موجودة معا تفصيلا اما في الخارج او في الذهن * وكذا لايتم التطبيق اذا كانت الآحاد موجودة معا اذ لا يلزم من كون الاول بازاء الاول كون الثاني بازاء الثاني و الثالث بازاء الثالث و هكذا لجواز ان تقع آحاد كثيرة من احدٰيهما بازاء واحد من الاخرى اللّهم الا اذا لا حظ العقل كلواحد من الاولى و اعتبره بازاء واحد واحد من الاخرى لكن العقل لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلة لا دفعة و لا في زمان متناه حتى يتصور التطبيق و يظهر الخلف بل ينقطع التطبيق بانقطاع الوهم و العقل و استوضح ذلك بتوهم التطبيق بين جبلين ممتدين على الاستواء و بين اعداد الحصى فانك في الاول اذا طبّقت طرف احد الجبلين على طرف الآخر كان ذلك كافيا في وقوع كل جزء من احدٰيهما بازاء جزء من الثاني و ليس الحال في اعداد الحصى كذلك. بل لابد في التطبيق من اعتبار تفاصيلها * وحاصل التلخيص ان التطبيق التفصيلي ممتنع في الامور الغير المتناهية مطلقا فلا يجرى البرهان في شيء من الصور فالمراد التطبيق الاجمالي و هو انما يجري في الامور المجتمعة المترتبة دون غيرها * و اما المتكلمون فيقولون بجريان التطبيق في الامور المتعاقبة اى الغير المجتمعة في الوجود كالحركات الفلكية و في الامور المجتمعة سواء كان بينها ترتب طبعي كالعلل والمعلولات او وضعي كالابعاد او لايكون هناك ترتب اصلا كالنفوس الناطقة المفارقة و هذا هو الحق وقول الحكماء اذ ليست مجتمعة في الخارج في زمان اصلا الخ قلنا لا يخفى انه لايلزم من عدم اجتماع الآحاد في زمان عدمها مطلقا فان كلواحد منها موجود في زمانه وذلك لان العدم اللاحق ليس سلب الوجود مطلقا بل سلبه الموجود في الزمان الثاني وكذا العدم السابق ليس سلبه للوجود في الزمان الاول فالتطبيق يجري بين الآحاد المترتبة الغير المتناهية سواء كانت مجتمعة او متعاقبة و ايضا فالعدم السابق عدم مطلقا لحدوث العالم و العدم اللاحق غيبوبة زمانية و ليس عدما حقيقيا لان رفع الشيء بعد ثبوته عن نفس الواقع

محال يحكم به النظر الصحيح فاللازم ههنا هو الاجتماع بحسب الواقع لا بحسب الزمان ٭ و ما ظنوا انه لابد ههنا من تقدم او تاخرا ما وضعا او طبعا و هما من الاضافات المتكررة فيجب اجتماعهما و اجتماع موصوفيهما في وجود وذلك الوجود ليس الا الوجود الخارجي لعدم اكتفاء الوجود الذهني الاجمالي في التطبيق و انتفاء الوجود الذهني التفصيلي مطلقا كلامٌ خالٍ عن التحصيل لان ذلك الوجود هو الوجود الخارجي في نفس الواقع و المتقدم و المتأخر مجتمعان في هذا الوجود فان كلا منهما موجود بهذا الوجود في زمانه و كونهما من الاضافات المتكررة لايستدعي ان يكونا في زمان واحد بل ان يكونا في الواقع معا الاترى ان المعدات غير متناهية و المعد متقدم على معلوله بحسب الوجود الخارجي و هما لايجتمعان في زمان واحد ٭ و تحقيقه ان ما لابد في التطبيق هو التقدم و التأخر بمعنى منشأ الانتزاع و هما لا يلزم ان يكونا مجتمعين في الزمان بل في الواقع ٭ و كذا ما ظنوا من ان في ربط الحادث بالقديم لابد من التسلسل على سبيل التعاقب لان القديم ليس علة تامة للحادث والا يلزم التخلف فيكون مع شرط حادث و ينتقل الكلام اليه وهٰكذا الى غير النهاية ساقطٌ عن درجة التحقيق لان ازلية الامكان لاتستلزم امكان الازلية فالقديم علة للحادث و لايلزم التخلف لا متناع وجوده في الازل ٭ لا يقال على تقدير التعاقب لا يحتاج الى الترتب و انما يحتاج اليه على تقدير الاجتماع لتحقق التقدم و التأخر الزمانيين بين آلآحاد المتعاقبة و لو بالفرض لانا نقول التطبيق يجري فيها من حيث انها مجتمعة بحسب الوجود في نفس الواقع و لا شك انها بهذه الحيثية لا يلحقها التقدم و التأخر الزمانيان ٭ فان قلت هذا حكم التطبيق في الزمانيات فما حكمه في الزمان على تقدير ان يكون بنفسه موجودا في الخارج اي لا برسمه الذي هو الآن السيال فقط فانه لتغيره الذاتي يلحقه التقدم و التأخر ٭ قلت حكم التطبيق انه على ذلك التقدير يجب ان يكون من حيث التغير متناهيا محدودا بحدود لجريان التطبيق فيه فاما ان يمتنع التجاوز عن ذلك الحد منقطعا عنده كما في الجانب الماضي فيكون من حيث الثبات ايضا متناهيا في هذا او يمكن التجاوز عنه غير منقطع عنده كما في الجانب المستقبل فيكون من حيث الثبات غير متناه في ذلك الجانب و لا يجرى التطبيق فيه فتدبر جدا ٭ فثبت ان كل ما ضبطه الوجود يجري فيه التطبيق و ما ليس ضبطه الوجود فلا كمراتب الاعداد فانها وهمية محضة فلايكون ذها بها في التطبيق الا باعتبار الوهم لكنه عاجز عن ملاحظة تلك الامور الوهمية التي لا تتناهى فتنقطع تلك الامور بانقطاع الوهم عن تطبيقها هكذا يستفاد من شرح المواقف وحاشيته للمولوي ميرزا زاهد في مرصد العلة و المعلول في الموقف الثاني ٭ و قد يراد بالتسلسل ما يعم الدور كما في حاشية جدي على البيضاوي في تفسير قوله تعالى و علم آدم الاسماء كلها ٭ تنبيه ٭ الحكم بجواز التسلسل في الامور الاعتبارية ليس بصحيح على الاطلاق وانما ذلك فيما اذا كان منشأ وجود آحاد السلسلة مجرد اعتبار العقل و انكان الاعتبار مطابقا لنفس الامر كما

في مراتب الاعداد فان منشأها الوحدة و تكررها و كذا كل ما تكرر نوعه بمجرد اعتبار العقل فانه من الامور الاعتبارية التي يجوز فيها التسلسل و اما اذا كان منشأ وجود تلك السلسلة امرا غير اعتبار العقل فالتسلسل فيها باطل و الا لزم وجود الامور الغير المتناهية في نفس الامر و يجري فيها التطبيق عند المتكلمين • و عند الحكماء اذا كان ترتب و اجتماع في ذلك الوجود و لاينقطع حينئذ بانقطاع الاعتبار اذ لا مدخل لاعتبار العقل في وجودها و لذا حكموا ببطلان التسلسل على تقدير نظرية كل من التصور و التصديق لاستلزامه وجود امور غير متناهية في الذهن لعدم انقطاعه بانقطاع الاعتبار هكذا حقق المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف في مرصد اثبات العلوم الضرورية • اعلم ان لابطال التسلسل طرقا أخر منها مامر في لفظ البرهان و منها ما يسمى ببرهان التضايف و تقريره لو تسلسلت العلل الى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلولية على عدد العلية و التالي باطل فكذا المقدم اما بيان الملازمة فهو ان آحاد السلسلة ما خلا المعلول الاخير لكلواحد منها علية بالنسبة الى ما تحته و معلولية بالنسبة الى ما فوقه فيتكافى عدد هما فيما سواه وبقيت معلولية المعلول الاخير زائدة فيزيد عدد المعلوليات الحاصلة في السلسلة الاولى على عدد العليات الواقعة منها بواحد و منها ما يسمى البرهان العرشي و تقريره ان يقال لو ترتبت امور غير متناهية كان ما بين مبدئها و كلواحد من الذي بعده متناهيا لانه محصور بين حاصرين فيكون الكل متناهيا لان الكل لا يزيد على ما بين المبدء و كلواحد الا بالطرفين كذا في رسالة اثبات الواجب [الاسماعيلية و هم الذين اثبتوا الامامة لاسماعيل بن جعفر الصادق و من مذهبهم ان الله تعالى لا موجود ولا معدوم ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز و كذلك في جميع الصفات كذا في الجرجاني •]

السهل بالفتح و سكون الهاء در لغت بمعني نرم و آسان است • و در اصطلاح بلغاء سهل مشكل آنست كه شاعر در نظم ربط الفاظ متداوله آورد و آن ربط دشوار بود سامع را و چون نظر در الفاظ كند سهل پندارد و داند كه مثل اين دريكدم دو بيت خواهم نوشت و چون بنظر غامض بيند پنداردكه الفاظ مستفاد بغير واسطه راجع كرده است آنگاه داند آنكه سهل مينمود مشكل بود مثاله • بيت • هشيار درون رفت برون آمد مست • برخاست ستد شادي غم داد نشست • و سهل ممتنع نزد شان آنست كه ربط كلام و سياق آسان نمايد و مثل آن هركس نتواند گفت بسبب سلاست و جزالت و كنجانيدن معاني بسيار در اندك الفاظ وصرف الفاظ سخنان مصطلح و لطائف و امثال نه رعايت لفظ بتكلف و نه رعايت معني بتكلف كذا في جامع الصنائع •

التسهيل كالتصريف عند الصرفيين و القراء و هو ان تقرء الهمزة بين نفسها و بين حرف حركتها اي تقرء الهمزة بين الهمزة و الواو ان كانت الهمزة مضمومة و بينها و بين الالف ان كانت مفتوحة و بينها و بين الياء ان كانت مكسورة و يقال له ايضا بين بين • و قيل بين بين على ضربين احدهما مامر و الثاني

ان تقرء الهمزة بينها و بين حرف حركة ما قبلها كذا في الاتقان في نوع تخفيف الهمزة و في الرضي شرح الشافية ● و في جار بردي همزة بين بين عند الكوفيين ساكنة و عندنا متحركة ضعيفة يُنحى بها نحو الساكن و لذلک لا تقع الا حيث يجوز وقوع الساكن غالبا و لا تقع في اول الكلام ●

[**السهولة** هي في البديع خلو اللفظ من التكايف و التعقيد و التعسف في السبک و من احسن امثلته قول قيس المجنون ● شعر ● اليس و عدتني يا قلب اني ● اذا ماتبتُ من ليلى تتوب ● فها انا تائب من حب ليلى ● فمالک كلما ذُكرتْ تذوب ● كذا في كليات ابى البقاء و ايضا قوله ● شعر ● اليک اتوب يا رحمٰن مما ● جنوت و ان تكاثرت الذنوب ● و أمّا عن هوى ليلى و شوقي ● زيارتها فاني لا اتوب ●]

الاسهال كالاكرام عند الاطباء هو خروج مواد البدن بطريق المعى المستقيم ازيد من المقدار الطبيعي و سببه الواصل في اي عضو كان ينسب الاسهال الى ذلک العضو كالاسهال المعوي و المعدي والكبدي و المراري و الطحالي و الدماغي و البدني و الماساريقي و كذلک ينسب بحسب الاخلاط الى الاخلاط كالدموي و الصفراوي و نحوهما و اذا كان مجيئه موقتا يسمى بالدوري و الفرق بينها مكتوب في المطولات كذا في حدود الامراض فهو من اقسام الاستفراغ ● و في بحر الجواهر الاسهال المعوي قد يكون معه سحج و قد لايكون و ما كان منه بغير سحج يخص باسم الزلقي فكذلک اذا اطلق لفظ الاسهال المعوي انما يتبادر منه الى فهم الاطباء ما يكون مع سحج انتهى ●

السيلان عبارة عن تدافع الاجزاء سوء كانت متفاصلة في الحقيقة و متواصلة في الحس او كانت متواصلة في الحقيقة ايضا ● و قد يوجد السيلان بهذا التفسير فيما ليس برطب كالرمل السيّال مع كونه يابسا بالطبع و يوجد ايضا فيما هو رطب كالماء السائل و توجد الرطوبة بدون السيلان في الماء الراكد في لناء او بركة فبينهما عموم من وجه ● و في الملخص السيلان عبارة عن حركات توجد في اجسام متفاصلة في الحقيقة متواصلة في الحس لدفع بعضها بعضا حتى لووجد ذلک في التراب و الرمل كان سيّالا وفيه انه على هذا يلزم ان لا يكون الماء سيّالا لكونه متصلا في الحقيقة كما هو عند الحس لكنه سيّال على ما اشتهر في لسان القوم الا ان سيلانه قسري على مانص عليه الشيخ ● ثم السيلان من انواع الكيفيات الملموسة فماهيته بديهية و ماذكر فهو رسم له هكذا يستفاد من شرح المواقف و شرح حكمة العين ●

السائل اسم فاعل اما من السؤال و حينئذ هو مهموز العين و قد عرفت معناه في اول الفصل و اما من السيلان و حينئذ هو اجوف يائي و قد عرفت ايضا قبيل هذا ● ويطلق ايضا عند الاطباء على دواء من شانه ان تنبسط اجزاؤه الى اسفل عند فعل الحرارة الغريزية فيه كالمائعات كلها كذا في الاقسرائي

فصل الميم

* **الانسجام** بالجيم لغةً جريان الماء ● و عند البلغاء هو ان يكون الكلام لخلوه من

العقادة منحدرا كتحدر الماء المنسجم و يكاد بسهولة تركيبه و عذوبة الفاظه ان يسيل رقة و القرآن كله كذلك قال اهل البديع و اذا قوي الانسجام في النثر جاءت فقراته موزونة بلاقصد لقوة انسجامه و من ذلك ما وقع في القرآن موزونا فمنه من البحر الطويل فمن شاء فليؤمن و من شاء فليكفر و من المديد و اصنع الفلك باعيننا و من البسيط فاصبحوا لا يرى الا مساكنهم و من الوافر و يخزهم و ينصركم عليهم و يشف صدور قوم مؤمنين و من الكامل و الله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم و من الهزج فالقوه على وجه ابي يأت بصيرا و من الرجز دانية عليهم ظلالها و ذللت قطوفها تذليلا و من الرمل و جفان كالجواب و قدور راسيات و من السريع او كالذي مرّ على قرية و من المنسرح انا خلقنا الانسان من نطفة و من الخفيف لا يكادون يفقهون حديثا و من المضارع يوم التناد يوم تولون مدبرين و من المقتضب في قلوبهم مرض و من المجتث نبّئ عبادي اني انا الغفور الرحيم و من المتقارب و املي لهم ان كيدي متين كذا في الاتقان في نوع بدائع القرآن •

[السقيم في الحديث خلاف الصحيح منه • و عمل الراوي بخلاف ماروا‌ه يدل على سقمه كذا في الجرجاني •]

السلم بفتح السين و اللام في اللغة التقدم و يسمى بالسلف ايضا • و في شرح المنهاج السلم و السلف بمعنى واحد و السلم لغة اهل الحجاز و السلف لغة اهل العراق • و في الشريعة بيع الشيء على وجه يوجب الملك للبائع في الثمن عاجلا و للمشتري في المثمن آجلا سمي به لما فيه من وجوب تقدم الثمن • و ركنه الايجاب و القبول بان يقول المشتري اسلمت اليك عشرة دراهم في كرحنطة فقال البائع قبلت فالمشتري يسمى رب السلم و مسلما ايضا و البائع يسمى المسلم اليه و المبيع يسمى المسلم فيه و الثمن يسمى رأس المال هكذا في البرجندي و جامع الرموز • اقول و لايخفى ان هذا التعريف انما ينطبق على مذهب ابي حنيفة و مالك و احمد حيث يشترطون تاجيل المثمن و لا يجوّزون السلم الحال • اما عند الشافعي فيجوز السلم الحال ايضا فالتعريف الشامل لجميع المذاهب ان يقال السلم بيع دين بعين كما في فتح القدير •

السالم عند الصرفيين مرادف الصحيح و هو اللفظ الذي ليس في مقابلة الفاء و العين و اللام منه حرف علة و لا همزة و لا تضعيف هذا هو المشهور • و بعضهم فرّق بين السالم و الصحيح و قال السالم ما مر و الصحيح ما ليس في مقابلة الفاء و العين و اللام منه حرف علة فحسب فكل صحيح سالم من غير عكس كلي كذا في بعض شروح المراح و يطلق ايضا على قسم من الجمع و يسمى صحيحا ايضا كما مر [و عند النحويين ما ليس في آخره حرف علة سواء كان في غيره اولا و سواء كان اصلا او زائدا فيكون نصر سالما عند الطائفتين و رمى غير سالم عندهما و باع غير سالم عند الصرفيين و سالما عند

النحويين و اسلنقى سالما عند الصرفيين و غير سالم عند النحويين كذا في الجرجاني] • و عند الاطباء هو الصحيح كما يجيئ • و عند اهل العروض يطلق على البحر الذي لازحاف فيه و قد سبق في فصل الراء من باب الباء الموحدة •

التسليم كالتصريف هو في علم الجدل ان يفرض المحال اما منفيا او مشروطا بحرف الامتناع ليكون المذكور ممتنع الوقوع لامتناع وقوع شرطه ثم يسلّم وقوع ذلك تسليما جدليا فيدل على عدم فائدة ذلك على تقدير وقوعه كقوله تعالى ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من اله اذا لذهب كل اله بما خلق و لعلا بعضهم على بعض المعنى ليس مع الله من اله و لوسلم ان معه سبحانه الها لزم من ذلك التسليم ذهاب كل اله من الاثنين بما خلق و علو بعضهم على بعض فلايتم في العالم امر ولا ينفذ حكم و لا ينتظم احواله و الواقع خلاف ذلك ففرض الٰهين فصاعدا محال لما يلزم منه المحال كذا في الاتقان في نوع جدل القرآن • [وفي الجرجاني التسليم هو الانقياد لامر الله تعالى و ترك الاعتراض فيما لا يلايم • وقيل التسليم استقبال القضاء بالرضاء • وقيل التسليم هو الثبات عند نزول البلاء من غير تغير في الظاهر و الباطن •]

المسلّمات هي قسم من المقدمات الظنية و هي قضايا تسلّم عن الخصم و يبنى عليها الكلام لدفعه سواء كانت مسلمة فيما بينهما او بين اهل العلم كتسليم الفقهاء مسائل اصول الفقه كما يستدل الفقيه على وجوب الزكوٰة في حُلي البالغة لقوله عليه السلام في الحلي زكوٰة فلو قال الخصم هذا خبر واحد فلا نسلم حجيته فنقول قد ثبت ذلك في اصول الفقه و لابد ان تأخذه هٰهنا مسلما كذا في شرح الشمسية •

[**السلامة** في علم العروض بقاء الجزء على الحالة الاصلية كذا في الجرجاني] •

الاسلام هو لغةً الطاعة و الانقياد ويطلق في الشرع على الانقياد الى الاعمال الظاهرة كما بين ذلك النبيّ صلى الله عليه وسلم بقوله الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله و ان محمدا رسول الله و تقيم الصلوٰة و تؤتي الزكوٰة و تصوم رمضان و تحج البيت و حاصل ذلك ان الاسلام شرعا هو الاعمال الظاهرة من التلفظ بكلمتي الشهادة و الاتيان بالواجبات و الانتهاء عن المنهيات و على هذا المعنى هو يغاير الايمان و ينفك عنه اذ قد يوجد التصديق مع انقياد الباطن بدون الاعمال و قد يطلق على الاعمال المشروعة و منه قوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام و خبر احمد ايّ الاسلام افضل قال الايمان و خبر ابن ماجة قلت ما الاسلام قال تشهد ان لا اله الا الله و تشهد ان محمدا رسول الله و تؤمن بالاقدار كلها خيرها و شرها حلوها و مرّها و على هذا هو يغاير الايمان و لا ينفك عنه اي عن الايمان لا شتراطه لصحتها و هي لا تشترط لصحته خلافا للمعتزلة و اما الاسلام المأخوذ بالمعنى اللغوي الذي قد يستعمله به

اهل الشرع ايضا فبينه و بين الايمان تلازم في المفهوم فلا يوجد شرعا ايمان بلا اسلام و لا عكسه و هو الظاهر • و قيل بينهما ترادف لان الاسلام هو الخضوع و الانقياد للاحكام بمعنى قبولها و الاذعان بها و ذلك حقيقة التصديق فيترادفان فالاسلام يطلق على ثلثة معان و الايمان ايضا يطلق شرعا على كل من تلك المعاني الثلثة و اذا تقرر ذلك فحيث ورد ما يدل على تغايرهما كما في قوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا و لكن قولوا اسلمنا الآية و كما في بعض الاحاديث فهو باعتبار اصل مفهوميهما فان الايمان عبارة عن تصديق قلبي و الاسلام عبارة عن طاعة و انقياد ظاهر كما صرح بذلك في شروح صحيح البخاري • فصح ما قاله ابن عباس و غيره في تفسير هذه الآية انهم لم يكونوا منافقين بل كان ايمانهم ضعيفا و يدل عليه قوله تعالى و ان تطيعو الله و رسوله الآية الدال على ان معهم من الايمان ما يقبل به اعمالهم و حينئذ يؤخذ من الآية انه يجوز نفي الايمان عن ناقصه • و مما يصرح به قوله عليه الصلوة و السلام لا يزني الزاني حين يزني و هو مؤمن و فيه قولان لاهل السنة احدهما هذا و الثاني لاينفى عنه اسم الايمان من اصله ولايطلق عليه مؤمن لايهامه كمال ايمانه بل يُقيّد فيقال مؤمن ناقص الايمان و هذا بخلاف اسم الاسلام فانه لا ينتفي بانتفاء ركن من اركانه و لا بانتفاء جميعها ماعدا الشهادتين و كأنّ الفرق ان نفيه يتبادر منه اثبات الكفر مبادرة ظاهرة بخلاف نفي الايمان و حيث ورد ما يدل على اتحادهما كقوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين فهو باعتبار تلازم المفهومين او ترادفهما و من ههنا قال كثيرون انهما على وزان الفقير و المسكين فاذا افرد احدهما دخل فيه الآخر و دل بانفراده على ما يدل عليه الآخر بانفراده و ان قرن بينهما تغايرا كما في خبر احمد الاسلام علانية و الايمان في القلب و حيث فسر الايمان بالاعمال فهو باعتبار اطلاقه على متعلقاته لما تقرر انه تصديق بامور مخصوصة و منه و ما كان الله ليضيع ايمانكم و اتفقوا على ان المراد به هنا الصلوة و منه حديث و فد عبد القيس هل تدرون ما الايمان شهادة ان لا اله الا الله و ان محمدا رسول الله و اقام الصلوة و ايتاء الزكوة و ان تؤدوا خمسا من المغنم ففسر فيه الايمان بما فسر في حديث جبرئيل الاسلامَ فاستفيد منهما اطلاق الايمان و الاسلام على الاعمال شرعا باعتبار انها متعلقة مفهوميهما المتلازمين وهما التصديق و الانقياد فتأمل ذلك حق التأمل لتندفع به عنك الشكوك الواردة ههنا • و مما اطلق فيه الايمان على الاعمال المشروعة ما روي الايمان اعتقاد بالقلب و اقرار باللسان و عمل بالاركان هذا كله خلاصة ما ذكر ابن الحجر في شرح الاربعين للنووي في شرح الحديث الثاني •

[السلام تجرد النفس عن المحنة في الدارين كذا في الجرجاني •]

السليمانية فرقة من الزيدية اصحاب سليمان بن جرير [قالوا الامامة شورى فيما بين الخلق و انما ينعقد برجلين من خيار المسلمين و ابوبكر و عمر رضي الله عنهما امامان و ان اخطأت الامة في البيعة

لهما مع وجود علي رضي الله عنه لكنه خطأ لم ينته الى درجة الفسق فجوّزوا امامة المفضول مع وجود الفاضل و كفّروا عثمان رضي الله عنه وطلحة و الزبير و عايشة رضي الله عنهم كذا في الجرجاني] و قد سبق في فصل الدال المهملة من باب الزاء المعجمة •

المسام بفتح الميم الاولى و تشديد الميم الثانية منافذ الجسم كما في المغرب و الصحاح والقاموس وغيرها فمن خفف الميم و جعله اسم مكان من السوم بمعنى المرور فقد صحّف فهي جمع الواحد المقدر او المحقق من السم بالضم و هو الثقب مثل محاسن و حسن كذا في جامع الرموز في كتاب الصوم و يجيى ايضا في بيان الصفحة الملساء في فصل الحاء من باب الصاد المهملتين •

المساومة شرعا هي بيع شيئ من غير اعتبار ثمنه الاول اي الثمن الذي اشترى به البائع و قد سبق في لفظ البيع • و في جامع الرموز هي عرض المبيع على المشتري للبيع مع ذكر الثمن و قال ايضا السوم من المشتري هو الاستيام اي بها كردن و من البائع العرض على البيع مع بيان الثمن كما في المغرب •

السائمة تطلق على الراعية عادةً من الابل و البقر و الغنم و الخيول يقال سامت الماشية اي رعت فهي سائمة فلا يجب في الحمير و البغل لانهما غير سائمتين عادةً وفي الشرع اعتبر الرعي في اكثر السنة و لذا فسرت بالمكتفية بالرعي في اكثر الحول كذا في جامع الرموز و البرجندي •

السهم بالفتح وسكون الهاء في اللغة بمعني تير و السهام الجمع و بهرة السهمان بالضم الجماعة وعند اهل الجفر هو الباب و يسمى بالبيت ايضا و قد سبق • و قد يطلق على مقام الشمس في البرج ثلثين يوما كما في بعض الرسائل و عند المهندسين يطلق على خط يخرج من وسط القوس الى وسط القاعدة و على الجيب المعكوس و هو القطر الواقع بين طرف القوس و بين طرف جيب تلك القوس و هذا هو المراد بسهم القوس في الاعمال النجومية صرح بذلك في الزيج الايلخاني ويؤيده ما قال عبد العلي البرجندي في حاشية شرح الملخص من ان العمود الخارج من منتصف الوتر الى منتصف القوس يسميه اهل الهندسة سهما فمنهم من يعتبره سهما لنصف تلك القوس و هو المشهور عند اهل العمل • و منهم من يعتبره سهما للقوس بتمامها و هذا انسب باسمه وعلى خط يخرج من رأس المخروط الى مركز القاعدة و على خط يخرج من مركز احدى قاعدتي الاسطوانة الى مركز القاعدة الاخرى كذا في شرح خلاصة الحساب • وسهم نزد منجمين عبارت است از بخشى معين از فلك البروج • و سهمها نزد او شان بسيار اند مثل سهم السعادت كه آنرا سهم القمر نيز گويند وسهم الغيب و سهم الايام وسهم غلامان وكنيزكان و على هذا القياس پس سهم السعادت در روز از شمس گيرند تا درجهٔ قمر و درجهٔ طالع برآن يعنى بر مابين درجات شمس وقمر بيفزايند و از طالع مجموع را سي‌گان طرح كنند وآنچه برآيد درجهٔ مكان سهم السعادت است ودر شب از درجهٔ قمر تا درجهٔ شمس گيرند و درجهٔ طالع بر آن بيفزايند مثاله طالع حمل

دهم درجه است و شمس دراسد بستم درجه و قمر درميزان پانزده درجه است تا برج ميزان چهل درجه مي شود و پانزده درجهٔ قمرقطع كرده افزوديم شد پنجاه و پنج درجه و درجهٔ طالع هم افزوديم شد شصت و پنج درجه وسي درجه بحمل داديم و سي بثورباقي كه پنج ماند بجوزا پس موضع سهم السعادت پنجم درجهٔ جوزا باشد و اما سهم الغيب بروز از قمر گيرند و بشب از شمس و درجهٔ طالع بيفزايند و از طالع سي كان افگنند بطور سابق وآنچه برآيد موضع سهم غيب بود • وسهم ايام ازدرجهٔ شمس بروز تا درجهٔ زحل و درشب بر عكس و سهم غلامان و كنيزكان ازعطارد تا قمربروز وبشب ازشمس تا زهره و تزويج زنان اززهره تا بشمس و باقي سهمها همبرين قياس چنانچه سهم مال واصدقاء از صاحب دوم خانه تا بيت دوم بگيرند و درجهٔ طالع افزايند اما سهم زحل بروز از درجهٔ زحل گيرند تا درجهٔ سهم سعادت و بشب از سهم سعادت گيرند تا درجهٔ زحل و درجهٔ طالع برآن افزايند اما سهم مشتري را بروز از سهم غيب تا مشتري و بشب بر عكس اما سهم مريخ بروز از مريخ گيرند تا سهم سعادت و بشب بر عكس اما سهم زهره بروز ازسهم سعادت گيرند تا زهره و بشب بخلاف اين و اما سهم عطارد بروز از سهم غيب تا عطارد و بشب بر خلاف اين كذا في بعض كتب النجوم •

التسهيم كالتصريف هو عند بعض اهل البديع اسم الارصاد و قد سبق في فصل الدال من باب الراء •

فصل النون * **السحنة** بفتح السين و الحاء المهملة و قد تسكن في اللغة الهيئة و في اصطلاح الاطباء هي حال الجسد في السمن و الهزال و السخافة والتلزز و الاعتدال كذا في شرح القانونچة في بيان الامور الطبيعية •

الاسطوانة بضم الهمزة في اللغة ستون و هي افعوالة مثل اقحوانة و نونه اصلية لانه يقال اساطين مسطنة كذا في الصراح • و عند المهندسين يطلق على معان • منها الاسطوانة المستديرة و هي جسم تعليمي احاطت به دائرتان متوازيتان متساويتان وسطح مستدير واصل بينهما بحيث لوادير خط مستقيم واصل بين محيطيهما من جهة واحدة على محيطيهما لماسه في كل الدورة و قولهم على محيطيهما متعلق بادير و قولهم لماسه جواب لو اي ماس ذلك الخط المستقيم ذلك السطح الواصل و هواحتراز عن كرة قطعت من طرفيها قطعتان متساويتان متوازيتان بدائرتين كذلك • و ما قيل ان الاسطوانة المستديرة شكل يحدث من وصل خط من جهة بين محيطي دائرتين متوازيتين متساويتين كل منهما على سطح و ادارة ذلك الخط عليهما اي على محيطيهما الى ان يعود الى وضعه الاول ففيه انه يحدث من حركة الخط شكل مسطح لا مجسم ثم الاسطوانة المستديرة ان كانت مجوفة متساوية الثخن و قطر قاعدة تجويفها الذي هو ايضا على شكل الاسطوانة المستديرة اكبر من نصف قطر قاعدة الاسطوانة بحيث يكون ثخنها اقل من سمكها

اي من ثخن تجويفها فتسمى بالذوقية • و الدائرتان قاعدتان للاسطوانة و الخط الواصل بين مركزي الدائرتين سهم الاسطوانة و محورها • فان كان ذلك الخط عمودا على القاعدة فالاسطوانة قائمة و هي جسم يتوهم حدوثه من ادارة ذي اربعة اضلاع قائم الزوايا على احد اضلاعه المفروض ثابتا حتى يعود الى وضعه الاول و الا فمائلة و هي جسم يتوهم حدوثه من ادارة ذي اربعة اضلاع غير قائم الزوايا على احد اضلاعه المفروض ثابتا الى ان يعود الى وضعه الاول • و منها الاسطوانة المضلعة و هي جسم تعليمي احاط به سطحان مستويان متوازيان كثير الاضلاع اضلاع كل من السطحين موازية لاضلاع السطح الآخر و احاطت به ايضا سطوح ذوات اضلاع اربعة متوازية بان يكون كل ضلعين منها متوازيين عدة تلك السطوح عدة اضلاع احدى القاعدتين و قاعدتاهما السطحان المتوازيان فانكانت تلك السطوح التي هي ذوات الاربعة الاضلاع قائمة الزوايا فالاسطوانة قائمة و الا فمائلة • و منها الاسطوانة التي تكون مشابهة للمستديرة او المضلعة بان لا تكون قاعدتها شكلا مستقيم الاضلاع و لا دائرة بل سطحا يحيط به خط واحد ليس بدائرة كالسطح البيضي • و منها اسطوانة تكون سطحا تحيط به خطوط بعضها مستدير و بعضها مستقيم هكذا يستفاد من ضابطة قواعد الحساب و غيره و الحكم في ان اطلاقها على تلك المعاني بالاشتراك اللفظي او المعنوي كالحكم في المخروط على ما مر •

السكون بضم السين و الكاف هو يطلق على معنيين • احدهما ما هو من صفات الحروف يقال الحروف اما متحرك او ساكن و لا يراد بهذا حلول الحركة و السكون فيها لان الحلول من خواص الاجسام بل يراد بكونه متحركا ان يكون الحرف الصامت بحيث يمكن ان يوجد عقيبه مصوت من المصوتات و بكونه ساكنا ان يكون بحيث لا يمكن ان يوجد عقيبه شيئ من تلك المصوتات ثم انهم بعد اتفاقهم على عدم جواز الابتداء بالساكن اذا كان حرفا مصوتا اختلفوا في جواز الابتداء بالساكن الصامت فقد منعه قوم للتجربة و جوّزه آخرون لان ذلك اي عدم امكان الابتداء ربما يختص بلغة العرب و يجوز في لغة اخرى كما في اللغة الخوارزمية مثلا فانا نرى في المخارج اختلافا كثيرا فان بعض الناس يقدر على التلفظ بجميع الحروف و بعضهم لايقدر على تلفظ البعض و هل يمكن الجمع بين الساكنين اما صامت مدغم في مثله قبله مصوت نحو و لا الضالين فجائز بالاتفاق و اما الصامتان او صامت غير مدغم قبله مصوت فجوّزه قوم كما في الوقف على الثلاثي الساكن الاوسط كزيد و عمر بل جوّزوا ايضا جمع ساكنين صامتين قبلهما مصوت فيجتمع حينئذ ثلث سواكن كما يقال في الفارسية كارد و گوشت • و منهم من منعه و جعل ثمه حركة مختلسة خفية جدا لا تحسّ بها على ما ينبغي فيظن انه اجتمع ساكنان او اكثر و اما اجتماع ساكنين مصوتين او صامت بعده مصوت فلانزاع في امتناع ذلك هكذا في شرح المواقف في بحث المسموعات • و ثانيهما ما هو من صفات الاجسام فقال المتكلمون هو امر وجودي مضاد للحركة

و فسر بالحصول في المكان مطلقا • و قيل هو الحصول في المكان اكثر من زمان واحد و بعبارة اخرى الكون في الحيز المسبوق بكون آخر في ذلك الحيز فهو من مقولة الاين و يجيئ في لفظ الكون في فصل النون من باب الكاف • و قالت الحكماء السكون عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك و بهذا القيد خرجت المفارقات فان الحركة و انكانت مسلوبة عنها لكن ليست من شانها الحركة فالتقابل بينه وبين الحركة تقابل العدم و الملكة و اورد عليه انه يلزم كون الانسان المعدوم ساكنا اذ يصدق عليه انه عديم الحركة عما من شانه ان يتحرك في حال حيوته و انه يلزم ان يكون الجسم في آن الحدوث ساكنا بمثل مامر و انه يلزم ان لا يكون الفلك ساكنا بالحركة الاينية اذ ليست من شانه تلك الحركة لاستحالتها عليه لكونه محددا للجهات و اجيب بان المراد ما من شانه الحركة بالنظر الى ذاته في وقت عدم حركته و الانسان المعدوم و الجسم في آن حدوثه ليست من شانهما الحركة في هذا الوقت و ان كانت من شانهما الحركة في وقت مّا و الفلك من شانه الحركة الاينية بالنظر الى ذاته و ان لم تكن بالنظر الى الغير و هو كونه محددا للجهات • وقال السيد السند في حاشية شرح حكمة العين ناقلا من شرح الملخص ان مأخذ الخلاف ان الجسم اذا لم يكن متحركا عن مكان كان هناك امران احدهما الحصول في ذلك المكان المعين و ثانيهما عدم حركته عنه و الامر الاول ثبوتي من مقولة الاين بالاتفاق و الثاني عدمي بالاتفاق و المتكلمون اطلقوا لفظ السكون على الاول و الحكماء على الثاني فالنزاع لفظي انتهى • ثم الحركة كما تقع في المقولات الاربع كذلك السكون لانه يقابلها و المشهور ان السكون تقابله الحركة عن المكان لا اليه و الحق انه تقابله الحركة الى المكان ايضا • قال السيد السند في حاشية شرح حكمة العين و تحقيقه ما في شرح الملخص من ان السكون ليس عدم حركة خاصة معينة و لاعدم ايّة حركة كانت و الا لكان على الاول كل متحرك بغير تلك الحركة ساكنا وكل متحرك مطلقا ساكنا على الثاني لكنه باطل قطعا فاذن الحركتان تقابلان السكون • قال اقول السكون في الاين مثلا هو عبارة عن عدم الحركة الاينية مطلقا فالسكون يقابل المطلق لانه عدمه و اما مقابلته مع افراد الحركة التي هو عدمها فبواسطة هكذا حقق المقال انتهى • و في شرح التجريد السكون مقابل للحركة فيقع في المقولات الاربع اما في الاين فنعني به حفظ النسبة الفاصلة للجسم الى الاشياء ذوات الاوضاع بان يكون مستقرا في المكان الواحد و اما في الثلثة الباقية فنعني به حفظ النوع الحاصل بالفعل من غير تغير و ذلك بان يقع في الكم من غير نمو و ذبول و تخلخل و تكاثف و في الكيف من غير اشتداد وضعف و في الوضع من غير تبدل الى وضع آخر فهو بهذا المعنى امر وجودي مضاد للحركة عنه و اليه فهو يضادهما معا تضادا مشهوريا فان السكون قد يعرض له تضاد كما للحركة لكن تضاد السكون انما هو لتضاد ما فيه اعني المقولة التي يقع فيها فان سكون الجسم في الحرارة يضاد سكونه في البرودة لان المتضادين لا يجتمعان في محل واحد فضلا عن ان يستقرا فيه

زمانا انتهى • و قال ايضا السكون الطبيعي مستند الى الطبيعة مطلقا بخلاف الحركة الطبيعية فانها مستندة الى الطبيعة بشرط مقارنة امر غير طبيعي و يعرض البساطةً و التركيبُ في الحركة خاصة ولايتصوران في السكون • و در لطائف اللغات ميگويد سكون در اصطلاح صوفيه عبارتست از قرار در عين احديت ذات •

المسكين من السكون فكانه ساكن من الجهد غير متحرك فهو مفعيل بكسر الميم يستوي فيه المذكر و المونث و قد يقال مسكينة • و في الشرع مرادف الفقير و قيل غير مرادف له و يجيئ في فصل الراء من باب الفاء [و في الوقاية الفقير هو من له ادنى شيئ و المسكين من لا شيئ له •]

التسكين كالتصريف در لغت آرام دادنست • و در اصطلاح اهل رمل بمعني جاي دادن هر شكل است بترتيب مخصوص و تسكينات اشكال در علم رمل بسيار است چنانچه تسكين وضعي كه آنرا تسكين حكيم نيز گويند و آن بدين ترتيب لحيان قبض الداخل قبض الخارج جماعت فرح عقله انكيس حمره بياض نصرة الداخل عتبة الخارج نقي الخد عتبة الداخل اجتماع طريق و چنانچه تسكين عدد و تسكين روز و هفته و ماه و سال كه تفصيلش دركتب رمل مذكور است •

[**السكينة** ما يجده القلب من الطمانينة عند تنزل الغيب و هي نور في القلب يسكن الى شاهده و يطمئن و هو مبادي عين اليقين كذا في تعريفات الجرجاني •]

السمن بكسر السين و فتح الميم في اللغة بمعني فربه شدن و السمين نعت منه • قالت الحكماء هو من انواع الحركة الكمية و فسر بازدياد الاجزاء الزائدة للجسم بما ينضم اليها سواء كان يداخلها في جميع الاقطار من الطول و العرض و العمق اولا بل في بعض الاقطار كالعرض و العمق و سواء كانت الزيادة على نسبة طبيعية تقتضيها طبيعة محلها اولم تكن على ما هو التحقيق فبقيد الازدياد خرج الذبول و الهزال و التكاثف الحقيقي و رفع الورم و الانتقاص الصناعي لانها انتقاص و بقيد الزائدة خرج النمو و بقيد ما ينضم اليها خرج التخلخل و الازدياد الصناعي اذ هو ازدياد للجسم بسبب انضمام جزء آخر بسطحه الخارج من غير المداخلة نص عليه السيد السند في حواشي شرح حكمة العين • ثم الورم ان قلنا بانه ازدياد بدون انضمام الغير فقد خرج بالقيد الاخير و الا فنقول انه لا يكون الا على نسبة غير طبيعية ولذلك يولم بخلاف السمن فانه قد يكون على نسبة غير طبيعية ايضا هكذا يستفاد مما ذكره العلمي في حاشية شرح هداية الحكمة في بحث الحركة و قد سبق ما يتعلق بهذا في لفظ التخلخل و يجيئ ايضا في لفظ النمو •

السمنية بضم السين و فتح الميم المنسوب الى سومنات و هم قوم من عَبَدَة الاوثان قائلون بالتناسخ و بانه لا طريق للعلم سوى الحس و يجيئ في لفظ النظر •

السن بالكسر و تشديد النون دندان و جمعه اسنان و جاء بمعنى العمر ايضا كالسنة كذا في بحر الجواهر • و في المنتخب سن بالكسر دندان و سال و مقدار عمر و تحقيق سال در لفظ سنه در فصل واو خواهد آمد • و لبعض السنين عند الاطباء اسم على حدة • فمنه سن النمو و يسمى سن الحداثة و سن الصبي و سن الفتيان ايضا و هو عبارة عن الزمان الذي تكون الرطوبة الغريزية فيه وافية لحفظ الحرارة الغريزية و بالزيادة في النمو و هو من اول العمر الى قريب من ثلثين سنة سمي به لكون البدن في هذا الزمان ناميا و تغلب الحرارة و الرطوبة في هذا السن • و منه سن الوقوف و يقال له سن الشباب ايضا و هو الزمان الذي تكون الرطوبة الغريزية فيه وافية لحفظ الحرارة الغريزية فقط سمي به لكونه مستكملا للنمو من غير ظهور نقص و لا زيادة فيقف البدن فيه عن حركة الازدياد و الانتقاص و انما سمي بسن الشباب لكون الحرارة فيه مشتعلة شابّة اي قوية و منتهاه قريب من خمس و ثلثين سنة و قد يبلغ الى اربعين و يختلف ذلك بحسب الامزجة و الاقاليم و تغلب الحرارة و اليبوسة في هذا السن • و منه سن الكهولة و يقال له سن الكهول و سن الانحطاط مع بقاء القوة ايضا و هو الزمان الذي تكون فيه الرطوبة الغريزية ناقصة عن حفظ الحرارة الغريزية نقصانا غير محسوس و منتهاه قريب من ستين سنة و تغلب البرودة و اليبوسة في هذا السن • و منه سن الشيخوخة و يقال له سن الذبول و سن الانحطاط مع ظهور ضعف القوة و هو الزمان الذي تكون فيه الرطوبة الغريزية ناقصة عن حفظ الحرارة الغريزية نقصانا محسوسا و تغلب في هذا السن البرودة و الرطوبة الغريبية و منتهاه آخر العمر هكذا في بحر الجواهر و شرح القانونچه •

السنون بالفتح واحد السنونات و هي الادوية اليابسة المسحوقة التي يدلك بها الاسنان لتستحكم كذا في بحر الجواهر •

المسن بضم الميم و كسر السين هو ما دخل في السنة الثالثة مأخوذ من الاسنان و هو طلوع السن في هذه السنة و مونثه مسنة كما قال ابن الاثير لكن قال المطرزي انه مشتق من السن و هو الاسنان و هو في الدواب ان نبتت السن التي بها يصير صاحبها مسنا اي كبيرا كذا في جامع الرموز في كتاب الزكوٰة •

السنة بالضم و فتح النون المشددة في اللغة الطريقة حسنة كانت او سيئة قال عليه السلام من سن سنة حسنة فله اجرها و اجر من عمل بها الى يوم القيٰمة و من سن سنة سيئة فله وزرها و وزر من عمل بها الى يوم القيامة • و في الشريعة تطلق على معان • منها الشريعة و بهذا المعنى وقع في قولهم الاولى بالامامة الاعلم بالسنة كما في جامع الرموز في بيان مسائل الجماعة • و منها ما هو احد الادلة الاربعة الشرعية و هو ما صدر عن النبي صلى الله عليه و سلم غير القرآن من قول و يسمى الحديث او فعل او تقرير كما وقع في التلويح و العضدي • و منها ما ثبت بالسنة و بهذا المعنى وقع فيما روي عن ابي حنيفة رح ان الوتر سنة و عليه يحمل قولهم عيدان اجتمعا احدهما فرض و الآخر سنة اي واجب بالسنة كما في التلويح و المراد

بالسنة ههنا ما هو احد الادلة الاربعة • و منها ما يعم النفل و هو ما فعله خير من تركه من غير افتراض ولا وجوب هكذا في جامع الرموز في فصل الوتر حيث قال و عن ابي حنيفة رح ان الوتر سنة اي ثابت وجوبها بالسنة و منها النفل و هو ما يثاب المرء على فعله و لا يعاقب على تركه كذا في البرجندي في بيان سنن الوضوء • و اما ما وقع في التلويح من ان السنة في الاصطلاح في العبادات النافلة و في الادلة فيما صدر عن النبي صلى الله عليه و سلم غير القرآن الخ فراجع الى هذا فان الچلپي ذكر في حاشيته انه اعترض عليه ان السنة تباين النفل واجيب بان النافلة قد تطلق على مقابلة الواجب و هو المراد ههنا انتهى فقد ظهر من هذا ان السنة ههنا بمعنى العبادة الغير الواجبة • و منها الطريقة المسلوكة في الدين حضرت شيخ عبد الحق در ترجمهٔ مشكوة در باب سواك نوشة اند گذاشتن لحيه بقدر قبضه واجب است و آنكه آنرا سنت گويند بمعني طريقهٔ مسلوكه در دين است يا بجهت آنكه ثبوت آن بسنت است • و منها الطريقة المسلوكة في الدين من غير وجوب و لا افتراض و نعني بالطريقة المسلوكة ما واظب عليه النبي صلى الله عليه و سلم و لم يترك الا نادرا او واظب عليه الصحابة كذلك كصلوة التراويح فان تعلقت بتركها كراهة و اساءة فهي سنة الهدى وتسمى سنة مؤكدة ايضا كالاذان و الجماعة و السنن الرواتب كسنة الفجر و الظهر و المغرب و الركعتين اللتين بعد صلوة العشاء و الا اي و ان لم تتعلق بتركها كراهة و اساءة تسمى سنن الزوائد و الغير المؤكدة فتارك المؤكدة يعاتب و تارك الزوائد لا يعاتب فبالتقييد بالمسلوكة في الدين خرج النفل و هو ما فعله النبي صلى الله عليه و سلم مرة و تركه اخرى فهو دون السنن الزوائد لاشتراط المواظبة فيها هكذا يستفاد من البرجندي و جامع الرموز في مسائل الوضوء • و قال محمد رح في بعض السنن المؤكدة انه يصير تاركها مسيئا و في بعضها انه يأثم و في بعضها يجب القضاء و هي سنة الفجر و لكن لا يعاقب بتركها لانها ليست بفريضة و لا واجبة كذا في كشف البزدوي و السنن المطلقة هي السنن الرواتب المشروعة قبل الفرائض و بعدها و صلوة العيدين على احدى الروايتين و الوتر عندهما و صلوة الكسوف و الخسوف و الاستسقاء عندهما كذا في الظهيرية هكذا ذكر مولانا عبد الله في حاشية الهداية في باب الامامة في بيان مسئلة امامة الصبي • و في كشف البزدوي لا خلاف في ان السنة هي الطريقة المسلوكة في الدين و انما الخلاف في ان لفظ السنة عند الاطلاق يقع على سنة الرسول او يحتمل سنته و سنة غيره و الحاصل ان الراوي اذا قال من السنة كذا فعند عامة المتقدمين من اصحاب ابي حنيفة و الشافعي و جمهور المحدثين يحمل على سنة الرسول عليه السلام و اليه ذهب صاحب الميزان من المتأخرين و عند ابي الحسن الكرخي من الحنفية و ابي بكر الصيرفي من اصحاب الشافعي لايجب حمله على سنة الرسول الا بدليل • وذهب القاضي الامام ابو زيد و فخر الاسلام اي المصنف و شمس الائمة و من تابعهم من المتاخرين

و كذا الخلاف في قول الصحابة امرنا و نهينا عن كذا ثم ذكر حجج الفريقين لانطول الكتاب بذكرها قال حكم السنة هو الاتباع فقد ثبت بالدليل ان رسول الله صلى الله عليه و سلم متبع فيما سلك من طريق الدين و كذا الصحابة بعده و هذا الاتباع الثابت لمطلق السنة خال عن صفة الفرضية و الوجوب الا ان يكون من اعلام الدين نحو صلوة العيد و الآذان و الاقامة و الصلوة بالجماعة فان ذلك بمنزلة الواجب و ذكر ابو اليسر و اما السنة فكل نفل واظب عليه رسول الله صلى الله عليه و سلم مثل التشهد في الصلوة و السنن الرواتب و حكمها انه يندب الى تحصيلها و يلام على تركها مع لحوق اثم يسير • و كل نفل لم يواظب عليه بل تركه في حالة كالطهارة لكل صلوة و تكرار الغسل في اعضاء الوضوء و الترتيب في الوضوء فانه يندب الى تحصيله و لكن لا يلام على تركه و لايلحق بتركه وزر و اما التراويح فسنة الصحابة فانهم و اظبوا عليها و هذا مما يندب الى تحصيله و يلام على تركه و لكنه دون ما واظب عليه رسول الله صلى الله عليه و سلم فان سنة النبي اقوى من سنة الصحابة و هذا عندنا معاشر الحنفية و اصحاب الشافعي يقولون السنة نفل واظب عليه النبي صلى الله عليه و سلم و اما الفعل الذي واظب عليه الصحابة فليس بسنة و هو على اصلهم مستقيم لانهم لا يرون اقوال الصحابة حجة فلا يجعلون افعالهم سنة ايضا و عندنا اقوالهم حجة فيكون افعالهم سنة انتهى ما ذكر صاحب الكشف فالتراويح عند اصحاب الشافعي نفل لا سنة كما صرح به في معدن الغرائب و هذا الكلام مبني على ان يراد بالنفل ما يقابل الواجب و لا محذور فيه كما عرفت سابقا لكنه يخالف ما سبق من اشتراط المواظبة في السنن الزوائد بدليل قوله و حكمها انه يندب الى تحصيلها و يلام على تركها الخ و قد صرح باشتراط عدم المواظبة في السنن الزوائد في معدن الغرائب حيث قال ان سنة الهدى هي الطريقة المسلوكة في الدين لا على وجه الفرض و الوجوب فخرج الواجب والفرض و اما السنن الزوائد و النوافل فخرجت بقولنا الطريقة المسلوكة لان المسلوكة منبئة عن المواظبة يقال طريق مسلوك اي واظب عليه الناس انتهى و قال صدر الشريعة في شرح الوقاية السنة ما واظب عليه النبي صلى الله عليه و سلم مع الترك احيانا فانكانت المواظبة المذكورة على سبيل العبادة فسنن الهدى و انكانت على سبيل العادة فسنن الزوائد كلبس الثياب باليمين و الاكل باليمين و تقديم الرجل اليمنى في الدخول و نحو ذلك انتهى • و قال صاحب جامع الرموز تقسيم صدر الشريعة السنة الى العبادة و العادة لم يشتهر في كتب الفروع و الاصول و صرح في التوضيح بخلافه • و في بعض الحواشي المتعلقة على شرح الوقاية مواظبة النبي عليه السلام على ثلثة انواع واجب و هو الذي يكون على سبيل العبادة و لا يترك احيانا و سنة و هو الذي يكون على سبيل العبادة مع الترك احيانا و مستحب و هو الذي يكون على سبيل العادة سواء ترك احيانا او لا انتهى و يؤيده ما في شرح ابى المكارم لمختصر الوقاية من ان المواظبة ان كانت بطريق العادة في العبادة فلا تقتضي الوجوب كالتيامن في الوضوء فانه مستحب مع مواظبة النبي عليه السلام عليه

وعدم تركه احيانا انتهى فعلم من هذا ان سنن الزوائد و المتسحبات واحدة وفي نور الانوار شرح المنار السنن الزوائد في معنى المستحب الا ان المستحب ما احبه العلماء و هذه ما اعتاد به النبي عليه السلام •

[وفي كليات ابى البقاء السنة بالضم و التشديد لغة الطريقة مطلقة و لو غير مرضية و شرعا اسم للطريقة المرضية المسلوكة فى الدين من غير افتراض و لا وجوب و المراد بالمسلوكة فى الدين ما سلكها رسول الله صلى الله عليه و سلم او غيره ممن هو علم فى الدين كالصحابة رضي الله عنهم لقوله عليه الصلوة و السلام عليكم بسنتي و سنة الخلفاء الراشدين من بعدي اوما اجمع عليه جمهور الامة لقوله عليه الصلوة و السلام اتبعوا السواد الاعظم فانه من شذ شذ في النار و عرفا بلا خلاف هي ما واظب عليه مقتدى نبيا كان او وليا و هي اعم من الحديث لتناولها للفعل و القول و التقرير و الحديث لا يتناول الا القول و القول اقوى فى الدلالة على التشريع من الفعل لاحتمال الفعل اختصاصه به عليه السلام و الفعل اقوى من التقرير لان التقرير يطرقه من الاحتمال ما لا يطرق الفعل و لذلك كان في دلالة التقرير على التشريع خلاف العلماء الذين لا يخالفون في تشريع الفعل و مطلق السنة قال بعضهم تصرف الى سنة رسول الله صلى الله عليه و سلم • و قال الاكثرون انها لاتقتضى الاختصاص بسنة النبي عليه الصلوة و السلام لان المراد في عرف الشرعية طريقة الدين اما للرسول بقوله او فعله او للصحابة و عند الشافعي مختصة بسنة رسول الله عليه الصلوة و السلام و هذا بناء على انه لا يرى تقليد الصحابة رضي الله عنهم لما روي عن الشافعي انه قال ماروي عن النبي صلى الله عليه و سلم فعلى الراس و العين وما روي عن الصحابة فهم اناس و نحن اناس و عندنا لما وجب تقليد الصحابة كانت طريقتهم متبعة بطريق الرسول فلم يدل اطلاق السنة على انه طريقة النبي عليه السلام • و السنة المطلقة على نوعين سنة الهدى و تقال لها السنة المؤكدة ايضا كالآذان و الاقامة و السنن الرواتب وحكمها حكم الواجب و فى التلويح ترك السنة المؤكدة قريب من الحرام فيستحق حرمان الشفاعة اذ معنى القرب الى الحرمة انه يتعلق به محذور دون استحقاق العقوبة بالنار و السنة الزائدة كالسواك و النوافل المعينة وهي ندب وتطوع و سنة الكفاية كسلام واحد من جماعة و الاعتكاف ايضا سنة الكفاية كما فى البحر الرائق و سنة عادة كالتيامن فى الترجل و التنعل و السني منسوب الى السنة انتهى من الكليات]

[وحجة الامام الاعظم على وجوب تقليد الصحابه و اقوالهم واحوالهم قول النبي صلى الله عليه و عليهم اجمعين فى المشكوة و تيسير الوصول في كتاب الاعتصام بالكتاب و السنة من يعش منكم بعدي فسيرى اختلافا كثيرا فعليكم بسنتي و سنة الخلفاء الراشدين المهديين تمسكوا بها و عضوا عليها بالنواجذ و اياكم و محدثات الامور فان كل محدثة بدعة و كل بدعة ضلالة اخرجه احمد و ابو داود و الترمذي وابن ماجة و ايضا فى المشكوة و التيسير فى الكتاب المذكور عن ابن مسعود رضي الله عنه قال من كان مستنا فليستن بمن قد مات فان الحي لا يؤمن عليه الفتنة اولئك اصحاب محمد صلى الله عليه و سلم كانوا افضل هذه

الامة ابرّها قلوبا و اعمقها علما و اقلها تكلفا اختارهم الله تعالى لصحبة نبيه صلى الله عليه وسلم ولاقامة دينه فاعرفوا لهم فضلهم و اتبعوهم على اثرهم و تمسكوا بما استطعتم من اخلاقهم و سيرهم فانهم كانوا على الهدى المستقيم رواه رزين و شيخ عبد الحق دهلوي در شرح اين حديث فرموده اند كه سبحان الله ابن مسعود با آن بزركي و علوشان در دين كه پيغمبر صلى الله عليه و سلم در حق وي فرموده رضيت لامتي ما رضي به ابن ام عبد و مراد بآن ابن مسعود است اين چنين تفضيل وتعظيم صحابه كند چه جاي سخن ديگر است انتهى ايضا في تيسير الوصول في الباب السادس في حد الخمر و عن علي رضي الله عنه قال جلّد رسول الله صلى الله عليه وسلم اربعين و ابوبكر اربعين و عمر ثمانين و كلٌّ سنة اخرجه مسلم و ابو داود]*

[في البحر الرائق في بحث سنن الوضوء اعلم ان السنة ما واظب النبي صلى الله عليه و سلم عليه لكن انكانت لا مع الترك فهي دليل السنة المؤكدة و انكانت مع الترك احيانا فهي دليل غير المؤكدة و ان اقترنت بالانكار على من لم يفعله فهي دليل الوجوب و ايضا فيه في بحث رفع اليدين للتحريمة والذي يظهر من كلام اهل المذهب ان الاثم منوط بترك الواجب او السنة على الصحيح و لا شك ان الاثم مقول بالتشكيك بعضه اشد من بعض فالاثم لتارك السنة المؤكدة اخف من الاثم لتارك الواجب و ايضا فيه في اواخر باب ما يفسد الصلوٰة و يكره فيها و الحاصل ان السنة ان كانت مؤكدة قوية يكون تركها مكروه كراهة تحريم كترك الواجب و اذا كانت غير مؤكدة فتركها مكروه كراهة تنزيه و اذا كان الشيئ مستحبا او مندوبا و ليس سنة فلا يكون تركه مكروها اصلا * وفي الدر المختار في باب الآذان هو سنة مؤكدة هي كالواجب في لحوق الاثم و ايضا فيه في باب صفة الصلوٰة ترك السنة لا يوجب فسادا و لا سهوا بل اساءة لو كان عامدا غير مستخف و قالو الاساءة ادون من الكراهة و ترك الادب و المستحب لا يوجب اساءة و لا عقابا كترك سنة الزوائد لكن فعله افضل و ايضا فيه في كتاب الحظر و الاباحة المكروه تحريما نسبته الى الحرام كنسبة الواجب الى الفرض و يثبت بما يثبت به الواجب يعني بظني الثبوت و يأثم بارتكابه كما يأثم بترك الواجب و مثله السنة المؤكدة وفي العالم كيرية في باب النوافل رجل ترك سنن الصلوٰة فان لم يرالسنن حقا فقد كفر لانه تركها استخفافا و ان رأها حقا فالصحيح انه يأثم لانه جاء الوعيد بالترك * وفي الزيلعي القريب من الحرام ما يتعلق به محذور دون استحقاق العذاب بالنار كترك السنة المؤكدة فانه لا تتعلق به عقوبة النار لكن يتعلق به الحرمان عن شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم لحديث من ترك سنتي لم ينل شفاعتي فترك السنة المؤكدة قريب من الحرام و ليس بحرام انتهى] *

فصل الواو* الاسم بالكسر و الضم لغة بمعنى اللفظ الدال على الشيئ كما في قوله و علّم آدم الاسماء كلها كذا ذكر المولوي عصام الدين في حاشية الفوائد الضيائية و حاصله انه يطلق لغة على مقابل المهمل كما صرح به في باب منع الصرف و في شرح المقاصد الاسم هو اللفظ المفرد الموضوع للمعنى

وهو يعم جميع انواع الكلمة و المسمى هو المعنى الذي وضع الاسم بازائه و التسمية هو وضع الاسم للمعنى و قد يراد به ذكر الشيئ باسمه يقال سمى زيدا و لم يسم عمروا و لاخفاء في تغاير الامور الثلثة انتهى • وفي جامع الرموز في جواز اليمين باسم الله تعالى الاسم عرفا لفظ دال على الذات و الصفة معا كالرحمن و الرحيم و الله اسم دال على ذات الواجب فهو اسم للذات انتهى • ودر كشف اللغات اورده اسم بالكسر و الضم نام و در اصطلاح سالكان اسم نه لفظى است كه دلالت كند بر شيئ بالوضع بلكه اسم ذات مسمى است باعتبار صفت و صفت يا وجوديه است چون عليم و قدير و يا عدميه چون قدوس و سلام • بيت • عارفانى كه علم ما دانند • صفت و ذات اسم را خوانند • انتهى • اعلم انه قد اشتهر الخلاف في ان الاسم هل هو نفس المسمى او غيره و لا يشك عاقل في انه ليس النزاع في لفظ ف ر س انه هل هو نفس الحيوان المخصوص او غيره فان هذا مما لا يشتبه على احد بل النزاع في مدلول الاسم اهو الذات من حيث هي هي ام هو الذات باعتبار امر صادق عليه عارض له ينبئ عنه فلذلك قال الاشعري قد يكون الاسم اى مدلوله عين المسمى اي ذاته من حيث هي نحو الله فانه اسم علم للذات من غير اعتبار معنى فيه و قد يكون غيره نحو الخالق و الرازق مما يدل على نسبة الى غيره و لا شك ان تلك النسبة غيره و قد يكون لا هو و لا غيره كالعليم و القدير مما يدل على صفة حقيقية قائمة بذاته فان تلك الصفة لا هو و لا غيره عنده فهكذا الذات المأخوذة معها • قال الآمدي اتفق العقلاء على المغايرة بين التسمية والمسمى وذهب اكثر اصحابنا الى ان التسمية هي نفس الاقوال الدالة و ان الاسم هو نفس المدلول ثم اختلف هؤلاء فذهب ابن فورك وغيره الى ان كل اسم فهو المسمى بعينه فقولك الله دال على اسم هو المسمى و كذلك قولك عالم و خالق فانه يدل على ذات الرب الموصوف بكونه عالما وخالقا • و قال بعضهم من الاسماء ما هو عين كالموجود و الذات ومنها ما هو غير كالخالق فان المسمى ذاته و الاسم هو نفس الخلق وخلقه غير ذاته ومنها ما ليس عينا ولا غيرا كالعالم فان المسمى ذاته والاسم علمه الذي ليس عين ذاته ولا غيرها وتوضيح ذلك انهم لم يريدوا بالتسمية اللفظ وبالاسم مدلوله كما يريدون بالوصف قول الواصف وبالصفة مدلوله ثم ان ابن فورك و من يوافقه اعتبروا المدلول المطابقي و ارادوا بالمسمى ما وضع الاسم بازائه فاطلقوا القول بان الاسم نفس المسمى • والبعض اراد بالمسمى ما يطلق عليه الاسم و اخذ المدلول اعم من المطابقي و اعتبر في اسماء الصفات المعاني المقصودة فزعم ان مدلول الخالق الخلق و انه غير ذات الخالق بناء على ما تقرر من ان صفات الافعال غير الموصوف و ان الصفات التي لا عينه و لا غيره هي التي يمتنع انفكاكها عن موصوفها ثم ان الاشعري اراد بالمسمى ما يطلق عليه الاسم اعنى الذات و اعتبر المدلول المطابقي و حكم بغيرية هذا المدلول او بكونه لا هو و لا غير باعتبار المدلول التضمني و ذهب المعتزلة الى ان الاسم هو التسمية و وافقهم على ذلك بعض المتاخرين من اصحابنا و ذهب الاستاذ

ابو نصر بن ايوب الى ان لفظ الاسم مشترك بين التسمية و المسمى فيطلق على كل منهما و يفهم المقصود بحسب القرائن * و لا يخفى عليك ان النزاع على قول ابي نصر في لفظ ا س م و انها تطلق على الالفاظ فيكون الاسم عين التسمية بالمعنى المذكور اي القول الدال لا بمعنى فعل الواضع و هو وضع الاسم للمعنى او تطلق على مدلولاتها فيكون عين المسمى و كلا الاستعمالين ثابت كما في قولك الاسماء و الافعال و الحروف و قوله تعالى تبارك اسم ربك اي مسماه و قول لبيد اسم السلام عليكما * و قال الامام الرازي المشهور عن اصحابنا ان الاسم هو المسمى و عن المعتزلة انه التسمية و عن الغزالي انه مغاير لهما لان النسبة و طرفيها متغايرة قطعا و الناس قد طولوا في هذه المسئلة و هو عندي فضول لان الاسم هو اللفظ المخصوص و المسمى ما وضع ذلك اللفظ بازائه فنقول الاسم قد يكون غير المسمى فان لفظ الجدار مغاير لحقيقة الجدار و قد يكون عينه فان لفظ الاسم اسم للفظ دال على معنى مجرد عن الزمان و من جملة تلك الالفاظ لفظ الاسم فيكون لفظ الاسم اسما لنفسه فاتحد هٰهنا الاسم و المسمى قال فهذا ما عندي هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف و الچلپي و ما في تعليقات جدّي رحمة الله عليه عليه

* التقسيم * اعلم ان الاسم الذي يطلق على الشيئ اما ان يؤخذ من الذات بان يكون المسمى به ذات الشيئ و حقيقته من حيث هي او من جزئها او من وصفها الخارجي او من الفعل الصادر عنه ثم انظر أيها يمكن في حق الله تعالى فالمأخوذ من الوصف الخارجي الداخل في مفهوم الاسم فجائز في حقه تعالى سواء كان الوصف حقيقيا كالعليم او اضافيا كالماجد بمعنى العالي او سلبيا كالقدوس و كذا المأخوذ من الفعل كالخالق و اما المأخوذ من الجزء كالجسم للانسان فمحال لانتفاء التركيب في ذاته فلا يتصور له جزء حتى يطلق عليه اسمه اما المأخوذ من الذات فمن ذهب الى جواز تعقل ذاته جوّز ان يكون له اسم بازاء حقيقته المخصوصة و من ذهب الى امتناع تعقلها لم يجوز لان وضع الاسم لمعنى فرع تعقله و وسيلة الى تفهيمه فاذا لم يمكن ان يعقل و يفهم فلا يتصور اسم بازائه * و فيه بحث لان الخلاف في تعقل كنه ذاته ووضع الاسم لايتوقف عليه اذ يجوز ان يعقل ذات مّا بوجه مّا ويوضع الاسم لخصوصية ويقصد تفهيمها باعتبار مّا لا بكنهها و يكون ذلك الوجه مصححا للوضع و خارجا عن مفهوم الاسم كما في لفظ الله فانه اسم علم له موضوع لذاته من غير اعتبار معنى فيه كذا في شرح المواقف * وفي شرح القصيدة الفارضية في علم التصوف الاسماء تنقسم باعتبار الذات و الصفات و الافعال الى الذاتية كالله و الصفاتية كالعليم و الافعالية كالخالق و تنحصر باعتبار الانس و الهيبة عند مطالعتها في الجمالية كاللطيف و الجلالية كالقهار و الصفات تنقسم باعتبار استقلال الذات بها الى ذاتية وهي سبعة العلم و الحيٰوة و الارادة و القدرة والسمع و البصر و الكلام و باعتبار تعلقها بالخلق الى افعالية و هي ماعدا السبعة و لكل مخلوق سوى الانسان حظ من بعض الاسماء دون الكل كحظ الملائكة من اسم السبوح و القدوس و لذا قالوا نحن نسبح

بحمدك و نقدس لك و حظ الشيطان من اسم الجبار و المتكبر و لذلك عصى و استكبر و اختص الانسان بالبسط من جميعها و لذلك اطاع تارة و عصى اخرى و قوله تعالى و علم آدم الاسماء كلها اي ركب في فطرته من كل اسم من اسمائه لطيفة وهيأه بتلك اللطائف للتحقق بكل الاسماء الجلالية و الجمالية و عبّر عنهما بيديه فقال للابليس ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي و كلما سواه مخلوق بيد واحدة لانه اما مظهر صفة الجمال كملائكة الرحمة او الجلال كملائكة العذاب و علامة المتحقق باسم من اسماء الله ان يجد معناه في نفسه كالمتحقق باسم الحق علامته ان لا يتغير بشيء كما لم يتغير الحلاج عند قتله تصديقا لتحققه بهذا الاسم انتهى ٭ وفي الانسان الكامل قال المحققون اسماء الله تعالى على قسمين يعني الاسماء التي تفيد في نفسها وصفا فهي عند النحاة اسماء لغوية القسم الاول هي الذاتية كالاحد و الواحد و الفرد و الصمد و العظيم و الحي و العزيز و الكبير و المتعال و اشباه ذلك القسم الثاني هي الصفاتية كالعليم و القادر ولوكانت من الاسماء النفسية و كالمعطي و الخلّاق ولو كانت من الافعالية انتهى * فايدة * اعلم ان تسميته تعالى بالاسماء توقيفية اى يتوقف اطلاقها على الاذن فيه و ليس الكلام في اسماء الاعلام الموضوعة في اللغات انما النزاع في الاسماء المأخوذة من الصفات و الافعال فذهب المعتزلة و الكرامية الى انها اذ ادل العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية او سلبية جاز ان يطلق عليه اسم يدل على اتصافه بها سواء ورد بذلك الاطلاق اذن شرعي اولا وكذا الحال في الافعال ٭ و قال القاضي ابو بكر من اصحابنا كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه عليه بلا توقيف اذا لم يكن اطلاقه موهما لما لا يليق بكبريائه و لذا لم يجز ان يطلق عليه لفظ العارف لان المعرفة قد يراد بها علم تسبقه غفلة و كذا لفظ الفقيه و العاقل و الفطن و الطبيب ونحو ذلك و قد يقال لابد مع نفي ذلك الايهام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقيف ٭ وذهب الشيخ و متابعوه الى انه لابد من التوقيف وهو المختار وذلك للاحتياط فلا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا بل لابد من الاستناد الى اذن الشرع ٭ فان قلت من الاوصاف ما يمتنع اطلاقه عليه تعالى مع ورود الشرع بها كالماكر و المهزي و غيرهما ٭ اجيب بانه لايكفي في الاذن مجرد وقوعها في الكتاب او السنة بحسب اقتضاء المقام وسياق الكلام بل يجب ان يخلو عن نوع تعظيم و رعاية ادب كذا في شرح المواقف و حواشيه ٭ و الاسم عند اهل الجفر يطلق على سطر التكسير ويسمى ايضا بالزمام و العصة و البرج كذا في بعض الرسائل ٭ و عند المنطقيين يطلق على لفظ مفرد يصح ان يخبر به وحده عن شيء و يقابله الكلمة و الاداة و يجيء في لفظ المفرد في فصل الدال من باب الفاء ٭ وعند النحاة يطلق على خمسة معان على ما في المنتخب حيث قال اسم بالكسر و الضم نشان و علامت چيزى و باصطلاح نحوي اسم را برپنج معنى اطلاق كنند اول نام مقابل لقب و كنيت باشد دوم لفظى كه معنى مصدري نداشته باشد و باين معنى مقابل صفة باشد سيوم لفظى كه معنى ظرف نداشته باشد

وباين معني مقابل ظرف باشد چهارم لفظي كه بمعني حاصل مصدر باشد و آن را در برابر مصدر استعمال كنند و پنجم كلمهٔ كه بي انضمام كلمهٔ ديگر بر معني دلالت كند و بر يكي از زمان ماضي وحال و استقبال دلالت نكند و باين معنى مقابل فعل و حرف باشد انتهى • اما المعنى الاول فيجيئ تحقيقه في لفظ العلم و يطلق ايضا مرادفا للعلم كما يجيئ هناك ايضا و اما المعنى الثاني فقد صرح به في شروح الكافية في باب منع الصرف في بحث الالف و النون المزيدتين و اما المعنى الثالث فقد صرحوا به ايضا هنالك و ايضا وقع في الضوء الظروف بعضها لازم الظرفية فيكون منصوبا ابدا نحو عند و سوى و بعضها يستعمل اسما و ظرفا كالجهات الست انتهى • وفي العباب و يستعمل اذا اسما صريحا مجردا عن معنى الظرفية ايضا و يصير اسما مرفوع المحل بالابتداء او مجرورة او منصوبة لا بالظرفية نحو اذا يقوم زيد اذا يقعد عمرو اي وقت قيام زيد وقت قعود عمرو فاذا هنا مبتدأ وخبر انتهى • فالاسم حينئذ مقابل للظرف بمعنى المفعول فيه و اما المعنى الرابع فقد ذكر في تيسير القاري شرح صحيح البخاري في باب الاحتكار قال احتكار خريدن غله است در ارزاني تا فروخته شود در گراني و حكرة اسم است مر اين فعل را و ايضا في جامع الرموز الشبهة اسم من الاشتباه وفي الصراح شبهه پوشيدگي كار اشتباه پوشيده شدن كار ثم اقول قال في بحر المعاني في تفسير قوله تعالى فاتقوا النار التي و قودها الناس و الحجارة الوقود بفتح الواو اسم لما يوقد به النار و هو الحطب و بالضم مصدر بمعنى الالتهاب انتهى وهكذا في البيضاوي وهذا صريح في ان الاسم قد يستعمل بمعنى الاسم الذي لا يكون مصدرا سواء كان بمعنى الحاصل بالمصدر او لم يكن اذ لاخفاء في عدم كون الوقود ههنا بمعنى الحاصل بالمصدر فينتقض الحصر في المعاني الخمسة حينئذ لخروج هذا المعنى من الحصر و اما المعنى الخامس فشائع وتحقيقه انهم قالوا الكلمة ثلثة اقسام لانها اما ان تستقل بالمفهومية اولا الثاني الحرف و الاول اما ان تدل بهيئتها على احد الازمنة الثلثة اولا الثاني الاسم و الاول الفعل فالاسم مادل على معنى في نفسه غير مقترن باحد الازمنة الثلثة و الفعل ما دل على معنى في نفسه مقترن باحد الازمنة الثلثة و الحرف مادل على معنى في غيره و الضمير في قولهم في نفسه في كلا التعريفين اما راجع الى ما و المعنى مادل على معنى كائن في نفس مادل اي الكلمة و المراد بكون المعنى في نفس الكلمة دلالتها عليه من غير حاجة الى ضم كلمة أخرى اليها لاستقلاله بالمفهومية و لما راجع الى المعنى و حينئذ يكون المراد بكون المعنى في نفسه استقلاله بالمفهومية و عدم احتياجه في الانفهام الى كلمة اخرى فمرجع التوجيهين الى امر واحد و هو استقلال الكلمة بالمفهومية اي بمفهومية المعنى منه و كذا الحال في قولهم في غيره في تعريف الحرف يعني ان الضمير اما عائد الى ما فيكون المعنى الحرف ما دل على معنى كائن في غير ما دل اي الكلمة لا في نفسه وحاصله انه لا يدل بنفسه بل بانضمام كلمة أخرى اليها و اما الى

المعنى فيكون المعنى الحرف مادل على معنى في غيره لا في نفسه بمعنى انه غير تام في نفسه لى لايحصل ذلك المعنى من اللفظ الا بانضمام شيئ اليه ثم مرجع هذين التوجيهين الى امر واحد ايضا و هو ان لايستقل بالمفهومية ثم المعنى قد يكون افراديا هو مدلول اللفظ بالفراده و قد يكون تركيبيا يحصل منه عند التركيب فيضاف ايضا الى اللفظ و ان كان معنى اللفظ عند الاطلاق هو الافرادي و يشترك الاسم و الفعل والحرف في ان معانيها التركيبية لا تحصل الا بذكر ما يتعلق به من اجزاء الكلام ككون الاسم فاعلا و كون الفعل مسندا مثلا مشروط بذكر متعلقه بخلاف الحرف فان معناه الافرادي ايضا لا يحصل بدون ذكر المتعلق ٭ و تحقيق ذلك ان نسبة البصيرة الى مدركاتها كنسبة البصر الى مبصراته و انت اذا نظرت في المرآة و شاهدت صورة فيها فلك هناك حالتان احدهما ان تكون متوجها الى تلك الصورة مشاهدا اياها قصدا جاعلا للمرآة حينئذ آلة في مشاهدتها و لا شك ان المرآة حينئذ مبصرة في هذه الحالة لكنها ليست بحيث تقدر بابصارها على هذا الوجه ان تحكم عليها و تلتفت الى احوالها و الثانية ان تتوجه الى المرآة نفسها و تلاحظها قصدا فتكون صالحة لان تحكم عليها و حينئذ تكون الصورة مشاهدة تبعا غير ملتفت اليها فظهر ان في المبصرات ما يكون تارة مبصرا بالذات و اخرى آلة لابصار الغير و استوضح ذلك من قولك قام زيد ٭ و نسبة القيام الى زيد اذ لا شك انك مدرك فيهما نسبة القيام الى زيد الا انها في الاول مدركة من حيث انها حالة بين زيد و القيام و آلة لتعرف حالهما فكانها مرآة تشاهدهما بها مرتبطا احدهما بالآخر و لهذا لا يمكنك ان تحكم عليها او بها مادامت مدركة على هذا الوجه و في الثاني مدركة بالقصد ملحوظة في ذاتها بحيث يمكنك ان تحكم عليها وبها فعلى الوجه الاول معنى غير مستقل بالمفهومية و على الثاني معنى مستقل بها و كما يحتاج الى التعبير عن المعاني الملحوظة بالذات المستقلة بالمفهومية يحتاج الى التعبير عن المعاني الملحوظة بالغير التي لا تستقل بالمفهومية ٭ اذا تمهد هذا فاعلم ان الابتداء مثلا معنى هو حالة لغيره و متعلق به فاذا لاحظه العقل قصدا و بالذات كان معنى مستقلا بنفسه ملحوظا في ذاته صالحا لان يحكم عليه و به و يلزمه ادراك متعلقه اجمالا و تبعا و هو بهذا الاعتبار مدلول لفظ الابتداء و لك بعد ملاحظته على هذا الوجه ان تقيده بمتعلق مخصوص فتقول مثلا ابتداء سير البصرة و لا يخرجه ذلك عن الاستقلال و صلاحية الحكم عليه وبه و على هذا القياس الاسماء اللازمة الاضافة كذو و الو و فوق و تحت و اذا لاحظه العقل من حيث هو حالة بين السير والبصرة وجعله آلة لتعرف حالهما كان معنى غير مستقل بنفسه و لايصلح ان يكون محكوما عليه و لا محكوما به و هو بهذا الاعتبار مدلول لفظ مِنْ ٭ و هذا معنى ما قيل ان الحرف وضع باعتبار معنى عام و هو نوع من النسبة كالابتداء مثلا لكل ابتداء مخصوص معين النسبة لا تتعين الا بالمنسوب اليه فما لم يذكر متعلق الحرف لا يتحصل فرد من ذلك النوع هو مدلول الحرف لا في العقل و هو الظاهر و لا في الخارج لان مدلول الحرف فرد مخصوص من ذلك النوع

اعني ما هو آلة لملاحظة طرفيه و لا شك ان تحقق هذا الفرد في الخارج يتوقف على ذكر المتعلق و ما قيل الحرف ما يوجد معناه في غيره و انه لايدل على معنى باعتباره في نفسه بل باعتباره في متعلقه فقد اتضح ان ذكر المتعلق للحرف انما وجب ليتحصل معناه في الذهن اذ لا يمكن ادراكه الا بادراك متعلقه اذ هو آلة لملاحظته فعدم استقلال الحرف بالمفهومية انما هو لقصور و نقصان في معناه لا لما قيل من ان الواضع اشترط في دلالته على معناه الافرادي ذكر متعلقه اذ لا طائل تحته لان هذا القائل ان اعترف بان معاني الحروف هي النسب المخصوصة على الوجه الذي قررناه فلا معنى لاشتراط الواضع حينئذ لان ذكر المتعلق امر ضروري اذ لا يعقل معنى الحرف الا به و ان زعم ان معنى لفظة من هو معنى الابتداء بعينه الا ان الواضع اشترط في دلالة من عليه ذكر المتعلق و لم يشترط ذلك في دلالة لفظ الابتداء عليه فصارت لفظة من ناقصة الدلالة على معناها غير مستقلة بالمفهومية لنقصان فيها فزعمه هذا باطل اما اولا فلان هذا الاشتراط لا يتصور له فائدة اصلا بخلاف اشتراط القرينة في الدلالة على المعنى المجازي و اما ثانيا فلان الدليل على هذا الاشتراط ليس نص الواضع عليه كما توهم لان في ذلك الدعوى خروج عن الانصاف بل هو التزام ذكر المتعلق في الاستعمال على ما يشهد به الاستقراء و ذلك مشترك بين الحروف و الاسماء اللازمة الاضافة ٭ و الجواب عن ذلك بان ذكر المتعلق في الحرف لتتميم الدلالة و في تلك الاسماء لتحصيل الغاية مثلا كلمة ذو موضوعة بمعنى الصاحب و يفهم منها هذا المعنى عند الاطلاق لكنها انما وضعت له ليتوصل بها الى جعل اسماء الاجناس صفة للمعارف او للنكرات فتحصيل هذه الغاية هو الذي اوجب ذكر متعلقها فلو لم يذكر لم تحصل الغاية عند اطلاقه بدون ذكر متعلقه تحكم بحث و اما ثالثا فلانه يلزم حينئذ ان يكون معنى من مستقلا في نفسه صالحا لان يحكم عليه و به الا انه لاينفهم منها وحدها فاذا ضم اليها مايتم دلالتها وجب ان يصح الحكم عليه و به و ذلك مما لا يقول به من له ادنى معرفة باللغة و احوالها ٭ و قيل الحرف مادل على معنى ثابت في لفظ غيره فاللام في قولنا الرجل مثلا يدل بنفسه على التعريف الذي في الرجل ٭ وفيه بحث لانه ان اريد بثبوت معنى الحرف في لفظ غيره ان معناه مفهوم بواسطة لفظ الغير اي بذكر متعلقه فهذا بعينه ما قررناه سابقا و ان اريد به انه يشترط في انفهام المعنى منه لفظ الغير بحسب الوضع ففيه مامر و ان اريد به ان معناه قائم بلفظ الغير فهو ظاهر البطلان و كذا ان اريد به قيامه بمعنى غيره قياما حقيقيا و لانه يلزم حينئذ ان يكون مثل السواد و غيره من الاعراض حروفا لدلالتها على معان قائمة بمعاني الفاظ غيرها و ان اريد به تعلقه بمعنى الغير لزم ان يكون لفظ الاستفهام و ما يشبهه من الالفاظ الدالة على معان متعلقة بمعاني غيرها حروفا و كل ذلك فاسد ٭ وقيل الحرف ليس له معنى في نفسه بل هو علاقة لحصول معنى في لفظ آخر و ان في قولك في الدار علامة لحصول معنى الظرفية في الدار و من في قولك خرجت من البصرة علامة لحصول

معنى الابتداء في البصرة و على هذا نقس سائر الحروف و هذا ظاهر البطلان • ثم الاسم و الفعل يشتركان في كونهما مستقلين بالمفهومية الا انهما يفترقان في ان الاسم يصلح لان يقع مسندا و مسندا اليه و الفعل لا يقع الا مسندا فان الفعل ما عدا الافعال الناقصة كضرب مثلا يدل على معنى في نفسه مستقل بالمفهومية و هو الحدث و على معنى غير مستقل هو النسبة الحكمية الملحوظة من حيث انها حالة بين طرفيها و آلة لتعرف حالهما مرتبطا احدهما بالآخر ولما كانت هذه النسبة التي هي جزء مدلول الفعل لا تتحصل الا بالفاعل وجب ذكره كما وجب ذكر متعلق الحرف فكما ان لفظة من موضوعة وضعا عاما لكل ابتداء معين بخصوصه كذلك لفظة ضرب موضوعة وضعا عاما لكل نسبة للحدث الذي دلت عليه الى فاعل بخصوصها الا ان الحرف لما لم يدل الا على معنى غير مستقل بالمفهومية لم يقع محكوما عليه و لا محكوما به اذ لابد في كل منهما ان يكون ملحوظا بالذات ليتمكن من اعتبار النسبة بينه وبين غيره واحتاج الى ذكر المتعلق رعاية لمحاذات الافعال بالصور الذهنية و الفعل لما اعتبر فيه و ضم اليه انتسابه الى غيره نسبة تامة من حيث انها حالة بينهما و جب ذكر الفاعل لتلك المحاذاة ووجب ايضا ان يكون مسندا باعتبار الحدث اذ قد اعتبر ذلك في مفهومه وضعا و لا يمكن جعل ذلك الحدث مسندا اليه لانه على خلاف وضعه واما مجموع معناه المركب من الحدث و النسبة المخصوصة فهو غير مستقل بالمفهومية فلا يصلح ان يقع محكوما به فضلا عن ان يقع محكوما عليه كما يشهده التأمل الصادق و اما الاسم فلما كان موضوعا لمعنى مستقل و لم تعتبر معه نسبة تامة لا على انه منسوب الى غيره و لا بالعكس صح الحكم عليه و به • فان قلت كما ان الفعل يدل على حدث و نسبة الى فاعل على ما قررته كذلك اسم الفاعل يدل على حدث ونسبة الى ذات فلمَ يصح كون اسم الفاعل محكوما عليه دون الفعل • قلت لان المعتبر في اسم الفاعل ذات مّا من حيث نسب اليه الحدث فالذات المبهمة ملحوظة بالذات و كذلك الحدث و اما النسبة فهي ملحوظة لا بالذات الا انها تقييدية غير تامة و لا مقصودة اصلية من العبارة تقيدت بها الذات المبهمة و صار المجموع كشئ واحد فجاز ان يلاحظ فيه تارة جانب الذات اصالة فيجعل محكوما عليه وتارة جانب الوصف اى الحدث اصالة فيجعل محكوما به و اما النسبة التي فيه فلا تصلح للحكم عليها و لا بها لا وحدها و لا مع غيرها لعدم استقلالها و المعتبر في الفعل نسبة تامة تقتضي انفرادها مع طرفيها من غيرها وعدم ارتباطها به وتلك النسبة هي المقصودة الاصلية من العبارة فلا يتصور ان يجري في الفعل ماجرى في اسم الفاعل بل يتعين له وقوعه مسندا باعتبار جزء معناه الذي هو الحدث • فان قلت قد حكموا بان الجملة الفعلية في زيد قام ابوه محكوما بها • قلت في هذا الكلام يتصور حكمان احدهما الحكم بان ابا زيد قايم و الثاني ان زيدا قائم الاب و لا شك ان هذين الحكمين ليسا بمفهومين منه صريحا بل احدهما مقصود و الآخر تبع فان قصد الاول لم يكن زيد بحسب المعنىٰ محكوما عليه بل هو قيد يتعين

به المحكوم عليه و ان قصد الثاني كما هو الظاهر فلا حكم صريحا بين القيام و الاب بل الاب قيد للمسند الذي هو القيام اذ به يتم مسندا الى زيد الا ترى انك لو قلت قام ابو زيد و اوقعت النسبة بينهما لم يرتبط بغيره اصلا فلو كان معنى قام ابوه ذلك القيام لم يرتبط بزيد قطعا فلم يقع خبرا و من ثم تسمع النحاة يقولون قام ابوه جملة و ليس بكلام و ذلك لتجريده عن ايقاع النسبة بين طرفيه بقرينة ذكر زيد مقدما و ايراد ضميره فانها دالة على الارتباط الذي يستحيل وجوده مع الايقاع و هذا الذي ذكر من التحقيق هو المستفاد من حواشي العضدي و مما ذكره السيد الشريف في حاشية المطول في بحث الاستعارة التبعية • ثم انه لما عرف اشتراك الاسم و الفعل في الاستقلال بالمفهومية فلا بد من مميز بينهما فزيد قيد عدم الاقتران باحد الازمنة الثلثة في حد الاسم احترازا عن الفعل و لا يخرج من الحد لفظ امس و غد و الصبوح و الغبوق و نحو ذلك لان معانيها الزمان لا شيئ آخر يقترن بالزمان كما في الفعل • ثم المراد بعدم الاقتران ان يكون بحسب الوضع الاول فدخل فيه اسماء الافعال لانها جميعا اما منقولة عن المصادر الاصلية سواء كان النقل صريحا نحو رويد فانه قد يستعمل مصدرا ايضا او غير صريح نحو هيهات فانه و ان لم يستعمل مصدرا الا انه على وزن قوقاة مصدر قوقى او عن المصادر التي كانت في الاصل اصواتا نحو صه او عن الظرف او الجار و المجرور نحو امامك زيد و عليك زيد فليس شيئ منها دالة على احد الازمنة الثلثة بحسب الوضع الاول • و خرج عنه الافعال المنسلخة عن الزمان و هي الافعال الجوامد كنعم و بئس و عسى و كاد لاقتران معناها بالزمان بحسب الوضع الاول و كذا الافعال المنسلخة عن الحدث كالافعال الناقصة لانها تامات في اصل الوضع منسلخات عن الحدث كما صرح به بعض المحققين في الفوائد الغياثية • و خرج عنه المضارع ايضا فانه بتقدير الاشتراك بين الحال و الاستقبال لا يدل الا على زمان واحد فان تعدد الوضع معتبر في المشترك و يعلم من هذا فوائد القيود في تعريف الفعل •

[**الاسم المتمكن** ما تغير آخره بتغير العوامل في اوله و لم يشابه مبني الاصل اعني الماضي و الامر بغير اللام و الحرف و يرادفه الاسم المعرب هكذا في الجرجاني •]

[**الاسم التام** و هو الاسم الذي ينصب لتمامه اي لاستغنائه عن الاضافة و تمامه باربعة اشياء بالتنوين و الاضافة و نوني التثنية و الجمع هكذا في الجرجاني •]

[**الاسم المنسوب** و هو الاسم الملحق بآخره ياء مشددة مكسورة ماقبلها علامة للنسبة اليه كما الحقت التاء علامة للتانيث كالبصري و الهاشمي هكذا في الجرجاني •]

ذو الاسمين هو المقدار المركب و هو ما يعبر عنه باسمين كخمسة و جذر ثمانية و الخطوط المركبة على ستة اقسام لان كلا من قسميها اما اصم او احدهما و الآخر المنطق سواء كان المنطق اكبر من الاصم او اصغر اذ لا يجوز تساويهما و الا لما وقع التركيب و كل واحد من هذه الاقسام الثلثة على وجهين لانه اما

ان يكون مربع الخط الاطول زايدا على مربع الخط الاصغر بمربع يكون ضلعه اي جذره مشاركا في الطول للقسم الاطول او مباينا له والمشاركة افضل من المباينة و المنطق من الاصم و المنطق الاطول من المنطق الاصغر فالقسم الاول و هو الجامع لجميع وجوه الفضل يسمى ذا الاسمين الاول و هو كل خط مركب من منطق اطول واصم اصغر و يزيد مربع الاطول على مربع الاصغر بمربع يشارك ضلعه الاطول مثل ثلثة و جذر خمسة و اربعة و جذر اثني عشر و القسم الثاني و هو الذي يليه في القوة بان يكون المنطق اصغر و الاصم اطول و المشاركة على ما ذكرنا يسمى ذا الاسمين الثاني مثل ست وجذر ثمانية و اربعين و القسم الثالث و هو الذي يلي هذا في القوة بان يكون الخطان جميعا اصمين و المشاركة باقية يسمى ذا الاسمين الثالث مثل جذر ستة وجذر ثمانية و القسم الرابع و هو ما كان منطقه اطول من الاصم مع عدم بقاء المشاركة المذكورة بان يكون مربع الاطول يزيد على مربع الاصغر بمربع يباين ضلعه الخط الاطول مثل ثلثة و جذر سبعة يسمى بذى الاسمين الرابع و القسم الخامس و هو ما كان اصمه اطول من المنطق مع عدم المشاركة المذكورة مثل ثلثة و جذر عشرة يسمى بذى الاسمين الخامس و القسم السادس و هو ما كان القسمان فيه اصمين مع عدم بقاء المشاركة المذكورة يسمى بذى الاسمين السادس مثل جذر خمسة و جذر ستة • اعلم ان جذر ذى الاسمين الاول يسمى ذى الاسمين المرسل و جذر ذى الاسمين الثاني يسمى ذى المتوسطين الاول و جذر ذى الاسمين الثالث يسمى ذى المتوسطين الثاني وجذر ذى الاسمين الرابع يسمى بالاعظم و جذر ذى الاسمين الخامس يسمى بالقوي على منطق و متوسط وجذر ذى الاسمين السادس يسمى بالقوي على المتوسطين • اعلم ايضا ان كلا من ذوات الاسمين الستة متى ضرب في مثله كان الحاصل ذا الاسمين الاول و اذا ضرب من عدد صحيح او كسر او مختلط فان الحاصل في ذلك هو ذو الاسمين في جذر الاول و مرتبته كمرتبته اعني ان كان في المرتبة الاولى فالحاصل كذلك و ان كان فيما بعدها من المراتب فكذلك الحاصل و انما كان كذلك لانه يصير مشاركا له و المشارك للشيء في حده و مرتبته هذا كله خلاصة ما في حواشي تحرير اقليدس و طريق تحصيل الاقسام الست و جذورها مذكورة فيها •

أسم ان و اخواتها عند النحاة هو المسند اليه من معموليها و انما قيل من معموليها لئلا يرد عليه ان الذي ابوه قايم زيد فان ابوه مسند اليه بعد دخولها و ليس باسم لانه ليس من معموليها و على هذا القياس اسم كان و اخواته و اسم ما و لا المشبهتين بليس و اسم عسى و اخواته و غير ذلك هكذا في الوافي و حواشيه •

أسم الجنس هو عند النحاة ما وقع في كل تركيب على شيء و على كل مشارك له في الحقيقة على سبيل البدل او الشمول اسم عين كان كصرد او معنى كهدى جامدا كان او مشتقا و منه اسماء العدد و هو اعم مطلقا من النكرة لانه قد يكون نكرة كرجل و قد يكون معرفة كالرجل و النكرة لا تكون الا اسم جنس

ومن وجه من المعرفة لصدقهما على الرجل وصدق اسم الجنس فقط على رجل وصدق المعرفة فقط على زيد والضمائر والمبهمات لانها في كل تركيب يقع على معين لخصوص الموضوع له فيها وقولهم على كل مشارك الخ احتراز عن العلم المشترك فانه لا يقع على شيء وعلى كل مشارك له في الحقيقة هكذا يستفاد من الارشاد وحواشيه وقولنا على سبيل البدل او الشمول اشارة الى ان من اسم الجنس ما يتناول المشاركات في الحقيقة على سبيل البدل كرجل وامرأة فانه يدل على افراده لا دفعة بل دفعات على سبيل البدل كما في العضدي في بحث العام ومنه ما يتناولها على سبيل الشمول والاجتماع كالتمر فانه يطلق على الواحد والكثير ٭ ويقرب من هذا ما وقع في حاشية حاشية الفوائد الضيائية للمولوي عبد الحكيم في بحث العدل المراد من اسم الجنس ما يقابل العلم وهو ما دل على معنى كلي سواء كان اسم عين كصرد او معنى كهدى انتهى ٭ اعلم انه اختلف في وضع اسم الجنس فقيل هو موضوع للمهية من حيث هي وقيل هو موضوع للمهية مع وحدة لا بعينها وتسمى فردا منتشرا ورجح المحقق التفتازاني الثاني ورده السيد السند بانه حينئذ يلزم ان يكون اسم الجنس المعرف بلام العهد الذهني مجازا وقد جعلوه حقيقة او موضوعا بالوضع التركيبي على خلاف الافرادي ٭ وفيه بعد ويعارضه انه لو كان اسم الجنس موضوعا للحقيقة لكان المعرف بلام العهد مجازا في الحصة المعينة او موضوعا بالوضع التركيبي على خلاف الوضع الافرادي والاول باطل والثاني بعيد كذا في الاطول في بيان فائدة تعريف المسند اليه ٭ وهذا التعريف شامل للمذهبين قال السيد السند في حاشية المطول قولهم رجل لكل فرد من افراد الرجال بحسب الوضع ليس معناه انه بحسب وضعه يصلح ان يطلق على خصوصية اي فرد كان بل معناه انه بحسب وضعه يصلح ان يطلق على معنى كلي هو المهية من حيث هي او الفرد المنتشر على اختلاف الرايين ٭ واعلم ان اسماء الاجناس اكثر ما يستعمل في التراكيب لبيان النسب والاحكام ولما كان اكثر الاحكام المستعملة في العرف واللغة جاريا على المهيات من حيث انها في ضمن فرد منها لا عليها من حيث هي فهم بقرينة تلك الاحكام مع اسماء الاجناس في تلك التراكيب معنى الوحدة وصار اسم الجنس اذا اطلق وحده يتبادر منه الفرد الى الذهن لالف النفس بملاحظته مع ذلك الاسم كانه دال على معنى الوحدة ٭ ثم الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس عند من يقول بوضعه للماهية مع الوحدة ان اطلاق اسم الجنس على الواحد على اصل وضعه بخلاف علم الجنس فانه موضوع للحقيقة المتحدة في الذهن فاذا اطلقته على الواحد فانما اردت الحقيقة ولزم من اطلاقه على الحقيقة باعتبار الوجود التعدد ضمنا واما من يقول بوضعه للمهية من حيث هي فعنده كل من اسم الجنس وعلمه موضوع للحقيقة المتحدة في الذهن وانما افترقا من حيث ان علم الجنس يدل بجوهره على كون تلك الحقيقة معلومة للمخاطب معهودة عنده كما ان الاعلام الشخصية تدل بجواهرها على كون الاشخاص معهودة له

و اما اسم الجنس فلا يدل على ذلك بجوهره بل بالآلة اى آلة التعريف ان وجدت انتهى • المفهوم من التفسير الكبير في بيان تفسير المعوذ ان اسم الجنس موضوع للمهية و علم الجنس موضوع لافرادها المعينة على سبيل الاشتراك اللفظي حيث قال اذا قال الواضع وضعت لفظ اسامة لافادة ذات كلواحد من اشخاص الاسد بعينها من حيث هي على سبيل الاشتراك اللفظي كان ذلك علم الجنس و اذا قال وضعت لفظ الاسد لافادة الماهية التي هي القدر المشترك بين هذه الاشخاص فقط من غير ان يكون فيها دلالة على الشخص المعين كان هذا اسم الجنس فقد ظهر الفرق بين اسم الجنس و علم الجنس انتهى كلامه • و قد يطلق اسم الجنس و يراد به النكرة صرح به في الفوائد الضيائية في بحث حذف حرف النداء و الظاهر ان هذا هو المراد مما وقع في حاشية الجمال على المطول من ان اسم الجنس قد يطلق على ما يصح دخول اللام عليه و قال ايضا و قد يطلق على القليل و الكثير كالماء و الخل على ما ذكر في باب التمييز انتهى • و في شروح الكافية اسم الجنس يراد به ههنا اي في باب التمييز لفظ مجرد عن التاء واقع على القليل و الكثير كالماء و الزيت و التمر و الجلوس بخلاف رجل و فرس و تمرة و المراد بالتاء تاء الوحدة الفارقة بين الواحد و الجنس فلا ينافي غير تاء الوحدة كون الكلمة اسم جنس شاملا للقليل و الكثير فالجلسة بالفتح و الكسر اسم جنس • و في الفوائد الضيائية اسم الجنس ههنا ما تشابه اجزاؤه و يقع مجردا عن التاء على القليل و الكثير كالماء و التمر و الزيت و الضرب بخلاف رجل و فرس • قال المولوي عصام الدين في حاشية قوله تشابه اجزاؤه اي تشابه اجزاؤه في اسم الكل و يشكل بالابوة لانه لا جزء له فالاولى الاقتصار على الوقوع مجردا عن التاء على القليل و الكثير انتهى • و قال المولوي عبد الحكيم ما ذكره الشارح لا يقتضي تجرده عن التاء بل وقوعه حال تجرده عن التاء على القليل و الكثير فنحو تمرة و جلسة يكون جنسا انتهى • فانظر ما في العبارات من التخالف قال السيد السند في حاشية خطبة القطبي • اسم الجنس يقع على القليل و الكثير بخلاف اسم الجمع و الجمع فانهما لا يطلقان على القليل لكن من اسم الجنس ما يكون غريقا في معنى الجمع بحيث لا يطلق على الواحد و الاثنين كالكلم فامتياز مثل هذا عن اسم الجمع في غاية الصعوبة و ما يقال ان عدم اطلاق اسم الجمع على القليل بالوضع و الاستعمال و عدم اطلاق اسم الجنس كذلك بالاستعمال فقط فمجرد اعتبار انتهى * تنبيه * المعنى الاول اعم من المعنى الثاني و اما المعنى الثالث و هو ما يدل على القليل و الكثير فبينه و بين المعنيين الاولين عموم من وجه تأمل • اعلم ان اهل البيان قد يريدون باسم الجنس ما يكون اسما لمفهوم غير مشخص و لا مشتمل على تعلق معنى بذات فيدخل فيه نحو رجل و اسد و قيام و قعود و تخرج عنه الاسماء المشتقة من الصفات و اسماء الزمان و المكان و الآلة وبهذا المعنى وقع في قولهم المستعار ان كان اسم جنس فالاستعارة اصلية و الا فتبعية ثم اسم الجنس بهذا المعنى يشتمل علم الجنس نحو اسامة

و لا يشتمل الاسماء المشتقة بخلافه بالمعنى النحوي فانه في عرف النحاة لا يشتمل علم الجنس و يشتمل الاسماء المشتقة كذا في الاطول * و يقرب من هذا ما قيل اسم الجنس مادل على نفس الذات الصالحة لان تصدق على كثيرين من غير اعتبار وصف من الاوصاف و يجيئ في بيان الاستعارة الاصلية و التبعية في فصل الراء من باب العين * و قد يطلق اسم الجنس على ما لا يكون صفة و لا علما * في التوضيح الاسم الظاهر ان كان معناه عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فصفة و الا فان تشخص معناه فعلم و الا فاسم الجنس و كل من العلم و اسم الجنس اما مشتقان كحاتم و مقتل اولا كزيد و رجل ثم كل من الصفة و اسم الجنس ان اريد به المسمى بلا قيد فمطلق او معه فمقيد او اشخاصه كلها فعام او بعضها معينا فمعهود او منكرا فنكرة و التوضيح في التلويح و حواشيه *

اسم الاشارة عند النحاة قسم من المعرفة و هو ما وضع لمشار اليه اي لمعنى يشار اليه اشارة حسية بالجوارح و الاعضاء لان الاشارة حقيقة في الاشارة الحسّية فلا يرد ضمير الغائب و امثاله فانها للاشارة الى معانيها اشارة ذهنية لا حسية و مثل ذلكم الله ربكم مما ليست الاشارة اليه حسية محمول على التجوز كذا في الفوائد الضيائية [و لا يلزم ان هذا التعريف دوري و لا انه تعريف بما هو اخفى منه او بما هو مثله لانه تعريف لاسم الاشارة الاصطلاحية بلفظ المشار اليه اللغوي المعروف المشهور *] **فائدة** * اكمل التمييز انما يتصوربا عرف المعارف و هو المضمر المتكلم ثم العلم ثم اسم الاشارة على المذهب المنصور كذا في الاطول و قال السيد السند في شرح المفتاح اسم الاشارة و ان كان بحسب الوضع و الاستعمال متناولا لمتعدد الا انه بسبب اقترانه بالاشارة يفيد اكمل تمييز و تعيين اذ لا يبقى اشتباه اصلا بعد الاشارة التي هي بمنزلة وضع اليد و يمتاز المقصد به عند العقل و الحس بخلاف العلم و المضمر فان المقصد بهما يمتاز عند العقل وحده *

اسم الفعل هو عند النحاة اسم يكون بمعنى الامر او الماضي و لا يرد عليه نحو اف بمعنى اتضجر واوّه بمعنى اتضجع لانهما بمعنى تضجرت و توجعت الا انه عبر عنهما بالمستقبل كما يعبر عن الماضي في بعض الاوقات بالمستقبل لنكتة و ذلك لان اكثر اسماء الافعال وجدت بمعنى الامر و الماضي فحمل ما وجد منه بمعنى المستقبل على انه بمعنى الماضي الا انه عبر عنه بالمستقبل طردا للباب و الذي حملهم على ان قالوا ان هذه الكلمات و امثالها ليست بافعال مع تأديتها معاني الافعال امر لفظي و هو ان صيغها مخالفة لصيغ الافعال و انها لا تتصرف تصرفها الا انها موضوعة لصيغ الافعال على ان يكون رويد مثلا موضوعا لكلمة امهل * قال الرضي ما قيل ان صه مثلا اسم للفظ اسكت الدال على معنى الفعل فهو علم للفظ الفعل لا لمعناه ليس بشيئ اذ العرب القح ربما يقول صه مع انه لم يخطر بباله لفظ اسكت و ربما لم يسمعه اصلا و المتبادر ان يكون هذا بحسب الوضع فلا يرد الضارب امس مثلا نقضا على التعريف * و فيه انه حينئذ يصدق

حد الفعل عليه • و اجيب بانها وضعت اولا اسما و وضعها بمعنى الافعال وضع اعتباري و استعمالي فلم يتناول نحو الضارب امس لعدم هذا الوضع و لم يخرج عن الاسماء لتحقق ذلك الوضع • و قيل اسماء الافعال معدولة عن الفاظ الفعل و هذا ليس بشيء اذا الاصل في كل معدول عن شيء ان لا يخرج عن النوع الذي ذلك الشيء منه فكيف خرج الفعل بالعدل من الفعلية الى الاسمية * فائدة * اختلفوا في اعرابها فقيل انها مرفوعة المحل على الابتداء لسد الفاعل مسد الخبر كما في اقائم الزيدان • و فيه ان معنى الفعل يمنع الابتداء لكون المبتدأ مسندا اليه و الفعل لا يكون مسندا اليه كذا قيل • و اقول لا يلزم ان يكون المبتدأ مسندا اليه كما في اقائم الزيدان فلا يرد البحث المذكور • و قيل انها منصوبة المحل على المصدرية لانها اسماء مصادر الافعال سميت باسماء الافعال قصرا للمسافة • و فيه انه يستدعي تقدير الفعل قبلها فلم تكن حينئذ قائمة مقام الفعل فلم تكن مبنية و الحق انه لا محل لها من الاعراب •

اسم الفاعل هو عند النحاة اسم مشتق لما قام به الفعل بمعنى الحدوث فالاسم جنس يشتمل المشتق كالصفات و اسم الزمان و المكان و الآلة و غير المشتق و بقيد المشتق خرج غير المشتق و قولهم لما قام به الفعل يخرج ما سوى الصفة المشبهة من اسم التفضيل و غيره لان المتبادر بقولهم لما قام به الفعل انه تمام الموضوع له من غير زيادة و لا نقصان فلو ضم الى اصل الفعل معنى آخر كالزيادة فيه و وضع له اسم لا يصدق على ذلك الاسم انه موضوع لما قام به الفعل بل لما قام به الفعل مع زيادة فخرج اسم التفضيل • و البعض اخرج اسم التفضيل بقيد الحدوث وليس كذلك بل هو لاخراج الصفة المشبهة التي وضعها على الاستمرار او مطلق الثبوت على اختلاف الرايين لاعلى الحدوث الذي معناه تجدد وجوده له و قيامه به مقيدا باحد الازمنة الثلثه • ثم ان لفظ ما عامة لغير العقلاء فدخل فيه الناهق والصهال ونحوهما من صفات غير العقلاء بخلاف ما قيل لمن قام به حيث يخرج هذه عنه الا ان يرتكب التغليب والمراد بالفعل المصدر لان سيبويه يسمى المصدر فعلا و حدثا • وقيل و ينبغي ان يعلم ان المراد بما قام به الفعل ما قام به الفعل مع الفعل و قيامه به اذ اسم الفاعل موضوع للجميع لا لمجرد ما قام به الفعل ولا يرد ما قيل ان هذا القيد اخرج مثل زيد مضارب عمرو او متقرب من فلان و غير ذلك من الاضافيات فان هذه الاحداث نسب لا تقوم باحد المنتسبين معينا دون الآخر لان معنى المضارب ليس المتصف بالضربين بل المتصف بضرب متعلق بشخص يصدر عنه ضرب متعلق بفاعل الضرب الاول و هذا معنى ما قيل باب المفاعلة لحدث مشترك بين اثنين فالمضارب مشتق من مصدر هو المضاربة اي ضرب متعلق بمضروب يصدر عنه ضرب متعلق بضاربه و كذا الحال في امثاله و اما قوله لا يقوم باحد المنتسبين الخ فلا معنى له اذ الحدث لابد ان يقوم بمعين و لا معنى للقيام بشيء لا على التعيين نعم لا تتعين النسبة الى احدهما معنيا بل الواحد منهما يجب ان يكون منسوبا اليه لا على التعيين فقوله هذا

من قبيل اشتباه النسبة بالانتسابات ثم بقي ههنا شيئ وهوان صيغ المبالغة على التقريرا لمذكور تخرج من التعريف مع كونها داخلة فيه و لا يبعد ان يلتزم ذلك و يدل عليه ما في الترجمة الشريفية ما حاصله ان صيغة اسم الفاعل من الثلاثي المجرد على وزن فاعل كضارب وقاتل و كل ما اشتق من مصادر الثلاثي لما قام به الفعل لا على هذه الصيغة فهو ليس باسم فاعل بل هو صفة مشبهة او افعل التفضيل او صيغة المبالغة كحسن و احسن و مضراب ولا يخرج من التعريف ثابت و دائم و مستمر ونحو ذلك مما يدل على الدوام و الثبوت و كذا نحو حائض و طالق من الصفات الثابتة بمعنى ذات حيض و طلاق لكونها دالة بحسب اصل الوضع على حدوث الثبوت و الدوام و كذا صفات الله تعالى لكون ثبوتها اتفاقيا باعتبار الموصوف لا وضعيا هكذا يستفاد من شروح الكافية •

اسم المفعول هو عند النحاة اسم مشتق لما وقع عليه الفعل و الاصل فيه اسم المفعول به الذي فعل به اي اوقع عليه الفعل يقال فعلت به الضرب اي اوقعته عليه لكنه حذف الجار فصار الضمير مرفوعا و استتر فقولهم اسم مشتق شامل لجميع المشتقات وقولهم لما وقع عليه الفعل يخرج ما عداه كاسم الفاعل و الصفة المشبهة و اسم التفضيل سواء صيغ لتفضيل الفاعل او المفعول فانه مشتق لموصوف بزيادته على الغير في ذلك الفعل و لا يخرج منه نحو اوجدت ضربا فهو موجد و علمت عدم خروجك فهو معلوم اذ هو جار مجرى الواقع صرح بذلك في العباب والمراد بالوقوع التعلق المعنوي و لو بواسطة حرف جر كما يجيئ في لفظ فعل ما لم يسم فاعله •

اسم التفضيل هو عند النحاة اسم اشتق من فعل لموصوف بزيادة على غيره فقولهم اسم اشتق شامل للمشتقات كلها وقولهم لموصوف يخرج اسماء الزمان و المكان و الآلة لان المراد بالموصوف ذات مبهمة و لا ابهام في تلك الاسماء و المراد بالموصوف اعم اي موصوف قام به الفعل او وقع عليه فيشتمل قسمي اسم التفضيل اعني ما جاء للفاعل و ما جاء للمفعول وقولهم بزيادة على غيره اي غير الموصوف بعد اشتراكهما في اصل الفعل يخرج اسم الفاعل و اسم المفعول و الصفة المشبهة و لا يرد صيغ المبالغة كضراب و ضروب فانها و ان دلت على الزيادة لكن لم يقصد فيها الزيادة على الغير و لا يرد نحو زائد و كامل حيث لم تقصد فيه الزيادة على اصل الفعل اذ لم ترد الزيادة في الزيادة او الكمال و كذا لا يرد اسم الفاعل المبني من باب المغالبة نحو طائل اى زائد في الطول على غيره اذ لم تقصد فيه الزيادة في اصل الغلبة و هذا كله خلاصة ما في شروح الكافية و العباب * فائدة * قد يقصد با فعل التفضيل تجاوز صاحبه و تباعده عن الغير في الفعل لا بمعنى تفضيله بالنسبة اليه بعد المشاركة في اصل الفعل بل بمعنى ان صاحبه متباعد في اصل الفعل متزايد الى كماله قصدا الى تمايزه عنه في اصله مع المبالغة في اتصافه بحيث يفيد عدم وجود اصل الفعل في الغير و وجوده الى كماله فيه على وجه الاختصار

فيحصل كمال التفضيل و هو المعنى الا وضح فى الافاعل في صفاته تعالى اذ لم يشاركه احد فى اصلها حتى يقصد التفضيل نحو قولنا الله اكبرو امثاله • قيل و بهذا المعنى ورد قوله تعالى حكاية عن يوسف رب السجن احب الىّ مما يدعونني اليه و مثله اكثرمن ان يحصى كذا ذكر الچلپي في حاشية المطول في خطبة المتن في شرح قوله اذ به يكشف عن وجوه الاعجاز في نظم القرآن استارها •

السماء هي الفلك الكلي و سماء السموات اسم الفلك الاعظم و سماء الرؤية اسم فلك البروج و يجيئ الكل في فصل الكاف من باب الفاء •

السنة بالفتح و النون المخففة بمعني سال و هو فى الاصل سنوة و السن بالكسر و تشديد النون كذلك و هى في عرف العرب ثلثمائة و ستين يوما كما في شرح خلاصة الحساب و تسمى بالسنة العددية ايضا كما في جامع الرموز في بيان احكام العنين وعند المنجمين و اهل الهيئة و غيرهم يطلق بالاشتراك على سنة شمسية و سنة قمرية فالسنة الشمسية عبارة عن اثنى عشر شهرا شمسيا و القمرية عبارة عن اثنى عشر شهرا قمريا و الشهر الشمسي و القمري كل منهما يطلق على حقيقي و وسطي و اصطلاحي و بالقياس اليها يصير كل من السنة الشمسية و القمرية ايضا مطلقا على ثلثة اشياء فالشهر الشمسي الحقيقي عبارة عن مدة قطع الشمس بحركتها الخاصة التقويمية برجا واحدا و مبدؤه وقت حلولها اول ذلك البرج فالمنجمون يشترطون ان تكون الشمس في نصف نهار اول يوم من الشهر فى الدرجة الاولى من ذلك البرج سواء انتقلت اليه عند انتصاف النهار او قبله فى الليلة المتقدمة عليه اوفي امسه بعد نصف نهار الامس و لو بدقيقة و اما العامة فلايشترطون ذلك ويأخذون مبادي الشهور الايام التي تكون الشمس فيها في اوائل البروج سواء انتقلت اليها عند انتصاف النهار او قبله او بعده او فى الليلة المتقدمة عليه • فالسنة الشمسية الحقيقية عبارة عن زمان مفارقة الشمس جزأ من اجزاء فلك البروج الى ان تعود الى ذلك الجزء فان كان ذلك الجزء الاول الحمل سميت بسنة العالم وان كان جزء تكون الشمس فيه في وقت ولادة الشخص تسمى بسنة المولود و يؤخذ ابتداء كل شهر من سنة المولود من حلول الشمس جزءا من كل برج يكون بعده من اول ذلك البروج كبعد جزء من البرج الذي كانت الشمس فيه عند الولادة من اول ذلك البرج • ثم ان مدة الشمسي الحقيقي ثلثمائة وخمسة وستون يوما وخمس ساعات و كسر و هذا الكسر على مقتضى الرصد الايلخاني تسع و اربعون دقيقة وعند بطلميوس خمس و خمسون دقيقة و ثنتا عشر ثانية وعند البتّاني ست و اربعون دقيقة و اربع و عشرون ثانية و عند البعض خمسون دقيقة و اربع و عشرون ثانية و عند الحكيم محيي الدين المغربي اربعون دقيقة وتلك الساعات الزائدة تسمى ساعات فضل الدور و تقدير فضل الدور بما مر انما هو على تقدير قرب اوج الشمس من نقطة الانقلاب الصيفي و كون مبدأ السنة مأخوذا من زمان حلول الشمس الاعتدال الربيعي و اما اذا اخذ

مبدأها زمان حلولها نقطة اخرى فقد يراد فضل الدور على هذه الاقدار المذكورة و قد ينقص منها كذا يتفاوت بسبب انتقال الاوج • و الشهر الشمسي الوسطي عبارة عن مدة حركة الشمس في ثلثين يوما و عشرساعات و تسعا و عشرين دقيقة و نصف سدس دقيقة و هي نصف سدس مدة السنة الشمسية الوسطية ثم السنة الوسطية و الحقيقية الشمسيتان واحدة اذ دور الوسط و دور التقويم يتمان في زمان واحد و انما التفاوت بين الشهور الشمسية الحقيقية و الوسطية فان الشهر الحقيقي قد يزيد عليه و قد ينقص عنه و قد يساويه و الشهر الشمسي الاصطلاحي ما لا يكون حقيقيا و لا وسطيا بل شيأ آخر وقع عليه الاصطلاح فمبناه على محض الاصطلاح و لا تعتبر فيه حركة الشمس بل مجرد عدد الايام فاهل الروم اصطلحوا على انها ثلثمائة و خمسة وستون يوما و ربع يوم فيأخذون الكسر ربعا تاما و يعتبرون هذا الربع يوما في اربع سنين و يسمون ذلك اليوم بيوم الكبيسة و اهل الفرس في هذا الزمان يتركون الكسر فهي عندهم ثلثمائة وخمسة و ستون يوما بلا كسر وقد سبق تفصيله في لفظ التاريخ في فصل الخاء المعجمة من باب الالف • و الشهر القمري الحقيقي عبارة عن زمان مفارقة القمر الشمس من وضع مخصوص بالنسبة اليها كالاجتماع و الهلال الى ان يعود الى ذلك الوضع و ذلك الوضع عند اهل الشرع و اهل البادية من الاعراب هو الهلال و لذلك يسمى بالشهر الهلالي والسنة الحاصلة من اجتماعها تسمى سنة هلالية وعند حكماء الترك هو الاجتماع الحقيقي الذي مداره على الحركة التقويمية للقمر ولا يخفى ان اقرب اوضاع القمر من الشمس بالادراك هو الهلال فان الاوضاع الأُخر من المقابلة و التربيع و غير ذلك لا تدرك الا بحسب التخمين فان القمر يبقى على النور التام قبل المقابلة و بعدها زمانا كثيرا و كذلك غيره من الاوضاع اما وضعه عند دخوله تحت الشعاع و ان كان يشبه الوضع الهلالي في ذلك لكنه في الوضع الهلالي يشبه الموجود بعد العدم و المولود الخارج من الظلمة فجعله مبدأ اولى • و الشهر القمري الوسطي و يسمى بالحسابي ايضا عبارة عن زمان ما بين الاجتماعين الوسطيين و هو مدة سير القمر بحركته الوسطية و هي تسعة و عشرون يوما و اثنتا عشرة ساعة و اربع و اربعون دقيقة و اذا ضربناها في اثنى عشر حصل ثلثمائة و اربعة و خمسون يوما و ثمان ساعات و ثمان و اربعون دقيقة و هذا الحاصل هو السنة القمرية الوسطية وتسمى بالحسابية ايضا و هذه ناقصة عن السنة الشمسية الحقيقية • والشهر القمري الاصطلاحي هو الذي اعتبر فيه مجرد عدد الايام من غير اعتبار حركة القمر فالمنجمون يأخذون مبدأ السنة القمرية الاصطلاحية اول المحرم و يعتبرون المحرم ثلثين يوما و الصفر تسعة و عشرين يوما و هكذا الى الآخر و يزيدون في كل ثلثين سنة على ذى الحجة يوما احد عشر مرات فيصير ذو الحجة ثلثين يوما احد عشر مرات ويسمون السنة التي زيد فيها على ذى الحجة يوما سنة الكبيسة • قيل الشهر الاصطلاحي هو الشهر الوسطي بعينه الا انه اذا اريد التعبير عن الشهر بالايام اضطروا الى اخذ الشهور كذلك بيان ذلك ان الكسر اذا

جاوز النصف يأخذونه واحدا و كان الكسر الزائد على الايام في الشهر الواحد احدى و ثلثين دقيقة و خمسين ثانية و اذا ضرب ذلك في اربعة و عشرين منحطا حصلت اثنتا عشرة ساعة و اربع و اربعون دقيقة فلما كان الكسر زائدا على نصف يوم اخذوه يوما واحدا و اخذوا الشهر الاول اي المحرم ثلثين يوما و صار الشهر الثاني تسعة و عشرين يوما لذهاب الكسر الزائد بما احتسب في نقصان المحرم و يبقى ضعف فضل الكسر على النصف و هكذا الى الآخر فلو كان الكسر الزائد نصفا فقط و اخذ شهر ثلثين و شهر تسعة و عشرين لم يبق في آخر السنة كسر لكنه زائد على النصف باربع و اربعين دقيقة فاذا ضربت هذه الدقائق في اثنى عشر عدد الشهور و ترفع من الحاصل بكل ستين دقيقة ساعة يحصل ثمان ساعات و ثمان و اربعون دقيقة و هي خمس و سدس من اربعة و عشرين عدد ساعات اليوم بليلته و اقل عدد يخرج منه السدس و الخمس و هو ثلثون فخمسه ستة و سدسه خمسة و مجموعها احد عشر ففي كل سنة يحصل من الساعات الزائدة على الشهور الاثنى عشر احد عشر يوما تاما فاذا صارت الساعات الزائدة اكثر من نصف يوم في سنة يجعل في تلك السنة يوما زائدا ففي السنة الاولى لا يزاد شيء اذ الكسر اقل من النصف و في الثانية يزاد يوم لانه اكثر من النصف و على هذا و قد بينوا ترتيب سني الكبائس برقوم الجمل و قالوا بهزيجوح ا د و ط كبائس العرب فظهر ان مآل الاصطلاحين واحد فتأمل هذا كله هو المستفاد من تصانيف الفاضل عبد العلي البرجندي *

السهو بالفتح و سكون الهاء كالنسيان في اللغة الغفلة و ذهاب القلب الى الغير كما في القاموس و اما عرفا فالسهو قسم من النسيان فانه فقد ان صورة حاصلة عند العقل بحيث يتمكن من ملاحظتها اي وقت شاء و يسمى هذا ذهولا و سهوا او بحيث لا يتمكن فيها الا بعد تجشم كسب جديد و يسمى نسيانا عند الحكيم كذا في جامع الرموز في كتاب الأيمان و يجيء ذكره في لفظ النسيان ايضا في فصل الياء من باب النون [و في كليات ابى البقاء السهو هو غفلة القلب عن الشيء بحيث يتنبه بادنى تنبيه و النسيان غيبة الشيء عن القلب بحيث يحتاج الى تحصيل جديد * و قال بعضهم السهو زوال الصورة عن القوة المدركة بالحس المشترك مع بقائها في القوة الحافظة و النسيان زوالها عنهما جميعا معا * و قيل غفلتك عما انت عليه لتفقده سهو و غفلتك عما انت عليه لتفقد غيره نسيان * و قيل السهو يكون لما علمه الانسان و ما لا يعلمه و النسيان لما غاب بعد حضوره و المعتمد انها مترادفان و اما الذهول فهو عدم استثبات الادراك حيرة و دهشة و الغفلة عدم ادراك الشيء مع وجود ما يقتضيه انتهى *]

فصل الهاء * السفه بفتح السين و الفاء في اللغة و هو الخفة و الحركة و الاضطراب و منه هو سفيه اي مضطرب و عند الفقهاء و الاصوليين عبارة عن خفة تعترى الانسان فتبعثه على العمل بخلاف موجب العقل و الشرع و السفيه من به تلك الخفة و الاضطراب و على هذا المعنى يبنى الفقهاء منع المال

من السفيه و وجوب الحجر و نحو ذلک • وقال فخر الاسلام هو العمل بخلاف موجب الشرع من وجه و اتباع الهوى وخلاف دلالة العقل و انما قال من وجه لان التبذير اصله مشروع و هو البر و الاحسان الا ان الاسراف حرام كالاسراف في الطعام و الشراب و على ظاهر تفسيره يكون كل فاسق سفيها لان موجب العقل ان لا يخالف الشرع للادلة القائمة على وجوب الاتباع و الفرق بين السفه والعته ظاهر فان المعتوه يشابه المجنون في بعض افعاله و اقواله بخلاف السفيه فانه لا يشابه المجنون لكن تعتريه خفة فيتابع مقتضاها في الامور من غير روية و فكر في عواقبها ليقف على ان عواقبها مذمومة او محمودة • وفسر السفه بعضهم بانه السرف و التبذير اى تفريق المال على وجه الاسراف يعني بغير ملاحظة النفع الدنيوي و الديني • و قال بدرالدين الكردري السفه مالاغرض فيه اصلا هكذا يستفاد من التوضيح و التلويح و شرح الحسامي • و في جامع الرموز السفه في الشريعة تبذير المال او اتلافه على خلاف مقتضى العقل و الشرع فارتكاب غيره من المعاصي كشرب الخمر و الزناء لم يكن من السفه المصطلح [في الطحطاوي و السفه اسراف المال واتلافه و تضييعه على خلاف مقتضى العقل او الشرع و لو في الخير كان يصرفه في بناء المساجد فارتكاب غيره من المعاصي كشرب الخمرو الزناء لم يكن من السفه المصطلح في شيئ • و قيل السفه العمل بخلاف موجب الشرع وابتاع الهوى و ترك ما يدل عليه الحجى و السفيه من عادته الاسراف في النفقة و ان يتصرف تصرفا لا لغرض او لغرض لا يعده العقلاء من اهل الديانة غرضا مثل دفع المال الى المغنين و اللعابين و شراء الحمامات الطيارة بثمن غال و الديک المقاتل بثمن كثير و الغبن في التجارة من غير محمدة فعند ابيحنيفة لا يحجر على مثل هذا السفيه و عندهما يحجر عليه و محل الخلاف انه كان رشيدا ثم صار سفيها اما اذا بلغ سفيها فيمنع عنه ماله مالم يبلغ خمسا و عشرين سنة عنده و قالا يمنع عنه ماله مادام السفه قائما انتهى •]

فصل الياء * السرية بالفتح و كسر الواو و تشديد الياء يطلق على معان و قد سبق بعضها في لفظ الجيش في فصل الشين المعجمة من باب الجيم و بعضها يجيئ في لفظ الغزو في فصل الواو من باب الغين المعجمة •

الساقي نزد صوفيه فيض رسانندگان و ترغيب كنندگان را گويند كه بكشف رموز و بيان حقايق دلهاي عارفان را معمور دارند كذا في بعض الرسائل و فيه ايضا و ساقي نيز صور مثاليهٔ جماليه را گويند كه از ديدن ان سالک را خماری و مستي حق پيدا شود • و دركشف اللغات ميگويد مراد از ساقي نزد سالكان پير كامل و مرشد مكمل و نيز حق تعالى ساقي صفت گشتهٔ شراب عشق و محبت بعاشقان خود ميدهد و ايشان را محوو فاني ميگويند و اينمعني را جز ارباب ذوق و شهود ديگری درنمي يابد •

المساقاة مفاعلة من السقي بالقاف و هي لغة ان يستعمل رجلا في نخيل او كرم ليقوم

باصلاحها على ان يكون له سهم معلوم مما تغله و شريعة دفع الشجر الى من يصلحه بتنظيف السواقي و السقي و الحراسة و غيرها بجزء شائع من ثمره اي مما يتولد منه رطبة كانت او غيرها و ذلك بان يقول دفعت اليك هذه النخلة مثلا مساقاة بكذا و يقول المساقي قبلت فركنها الايجاب و القبول و المراد بالشجر كل نبات بالفعل او بالقوة يبقى في الارض سنة او اكثر فيشتمل اصول الرطبة و بصل الزعفران و ما غرس و زرع في فضاء مدفوعة و غيرها و من قال هي دفع الشجر و الكرم الخ اي بالعطف فقد سهى • و قيل هذا التفسير و التفسير اللغوي واحد هكذا يستفاد من جامع الرموز و شرح ابى المكارم لمختصر الوقاية [و في الكفاية المساقاة باطلة عند ابيحنيفة و جائز عند هما و الكلام فيها كالكلام في المزارعة و شرايطها عندهما هي الشرايط التي في المزارعة منها بيان نصيب العامل فان بيّنا نصيب العامل و سكتا عن نصيب الدافع جاز كما في المزارعة و منها الشركة في الخارج مشاعا نحو النصف و الثلث و الربع و نحوها كما في المزارعة و منها التخلية بين الاشجار و العامل كما في المزارعة و منها بيان الوقت اي مدة المعاملة فان سكتا عنها جاز استحسانا و يقع العقد على اول ثمرة تكون في تلك السنة فان لم تخرج في تلك السنة ثمرة اصلا تنتقض المعاملة انتهى •]

الاستسقاء في اللغة طلب السقي و اعطأ ما يشربه و الاسم السقيا بالضم و شرعا طلب انزال المطر من الله تعالى على وجه مخصوص عند شدة الحاجة بان يحبس المطر عنهم و لم تكن لهم اودية و انهار و آبار يشربون منها و يسقون مواشيهم و زروعهم كذا في جامع الرموز و عند الاطباء هو مرض ذو مادة باردة غريبة تدخل في خلل الاعضاء فتربوبها الاعضاء اما الظاهرة من الاعضاء كلها كما في اللحمي و اما المواضع الخالية من النواحي التي فيها تدبير الغذاء و الاخلاط كفضاء البطن التي فيها المعدة و الكبد و الامعاء و اما فضاء ما بين الشرب و الصفاق و اقسامه ثلثة اللحمي و الزقي و الطبلي المسمى بالاستسقاء اليابس ايضا لان المادة الموجبة لها اما ذات قوام اولا الثاني الطبلي و الاول اما ان تكون شاملة لجميع البدن و هو اللحمي و الافهو الزقي و بالجملة فالزقي استسقاء تنصب فيه المائية الى فضاء الجوف سمي به تشبيها لبطن صاحبه بالزق المملوماء و لهذا يحس صاحبه خضخضة الماء عند الحركة و اللحمي استسقاء يغشو فيه الماء مع الدم الى جمله الاعضاء فيحتبس في خلل اللحم فيربو سمي به لازدياد لحم صاحبه من حيث الظاهر بخلاف السمن فانه ازدياد حقيقة و هذا تربل يشبه الازدياد الحقيقي و الطبلي ما يغشو فيه المادة الريحية في فضاء الجوف مجففة فيها و لا تخلو تلك المواضع مع الرياح عن قليل رطوبة ايضا و ايضا الاستسقاء ينقسم الى مفرد و مركب لان تحققه اما ان يكون من نوعين فصاعدا اولا الثاني المفرد و الاول المركب اما من اللحمي و الزقي او من اللحمي و الطبلي او الزقي و الطبلي او من الثلثه هكذا يستفاد من بحر الجواهر وحدود الامراض •

التساوي بالواو في اللغة بمعني برابر شدن دو چيز و عند المتكلمين و الحكماء هو الوحدة في الكم عددا كان او مقدارا و يسمى بالمساواة ايضا كذا في شرح المواقف في بحث الوحدة و عند المنطقيين عبارة عن صدق كل من المفهومين على جميع ما يصدق عليه الآخر و يسمى بالمساواة ايضا فالناطق والكاتب متساويان و قد يطلق على الاشتراك في الذاتيات اي جميعها و يجيئ في لفظ النسبة في فصل الباء الموحدة من باب النون •

المساواة معناها عند المتكلمين و الحكماء و المنطقيين قد عرفت قبيل هذا و اما معناها عند اهل المعاني فيجيئ في لفظ الاطناب في فصل الباء الموحدة من باب الطاء و هي واسطة بين الايجاز والاطناب • و قيل هي داخلة في الايجاز قال في الاتقان المساواة لاتكاد توجد خصوصا في القرآن و قد مثل لها في التلخيص بقوله و لا يحيق المكر السيئ الا باهله و في الايضاح بقوله تعالى و اذ رأيت الذين يخوضون في آياتنا و تعقب بان في الاية الثانية حذف موصوف الذين و في الاولى اطناب بلفظ السيئ لان المكر لا يكون الاسيأ و ايجاز بالحذف ان كان الاستثناء غير مفرغ اي باحد و بالقصر في الاستثناء و اما عند المحدثين فهي من انواع العلو بالنسبة الى رواية احد الكتب وهي ان يكون بين الراوي و النبي صلى الله عليه و آله و سلم او الصحابي او من دونه الى شيخ احد اصحاب كتب الحديث من العدد مثل ما بين احد اصحاب الكتب و النبي صلى الله عليه آله وسلم والصحابي او من دونه فان كان ذلك الراوي اكثر عددا منه بواسطة يسمى مصافحة كذا في الاتقان اي المساواة ان يقل عدد اسنادك الى النبي عليه السلام في المرفوع او الصحابي في الموقوف او التابعي فمن بعده في المقطوع بحيث يقع بينك و بين النبي صلى الله عليه و سلم او الصحابي او من دونه من العدد مثل ما يقع بين احد اصحاب الكتب كمسلم و بين النبي عليه السلام او الصحابي او من دونه مع قطع النظر عن ملاحظة رجال ذلك الاسناد الخاص وكونهم في اعلى الرتبة و المصافحة هي ان تقع هذه المساواة لشيخك لالك و بعبارة اخرى هي الاستواء مع تلميذ احد اصحاب الكتب يعني ان المصافحة هي ان يقل عدد اسنادك الى النبي عليه السلام او الصحابي او التابعي بحيث يكون الاسناد من الراوي الى آخره مساويا لاسناد احد اصحاب الكتب مع تلميذه فيعلو طريق احد اصحاب الكتب من المساواة بدرجة واحدة سميت مصافحة لان العادة جرت في الغالب بالمصافحة بين من تلاقيا و بالجملة فان وقعت المساواة لشيخك فيكون لك مصافحة اذ كانك لقيت و صافحت فاخذت عن احد اصحاب الكتب كمسلم ذلك الحديث الذي رويت و ان وقعت المساواة لشيخ شيخك كانت المصافحة لشيخك فتقول كان شيخي صافح احد اصحاب الكتب اي مسلما مثلا و ان كانت المساواة لشيخ شيخ شيخك فالمصافحة لشيخ شيخك فتقول كان شيخ شيخي صافح مسلما • ثم قال ابن الصلاح لا يخفى على المتأمل ان في المساواة و المصافحة

الواقعتين لك من مسلم لايلتقي اسنادك و اسناد مسلم الا بعيدا عن شيخ مسلم فيلتقيان في الصحابي او قريبا منه انتهى فالقلة معتبرة في المساواة بالنسبة الى رواية احد اصحاب الكتب و لا تعتبر بعيف ينتهي اليه مثال المساواة ان يروي النسائي مثلا حديثا يقع بينه و بين النبي صلى الله عليه و سلم احد عشر نفسا فيقع لنا ذلك الحديث بعينه باسناد آخر الى النبي صلى الله عليه و سلم يقع بيننا و بين النبي صلى الله عليه و آله و سلم احد عشر نفسا فنساوي نحن النسائي من حيث العدد مع قطع النظر عن ملاحظة رجال ذلك الاسناد فان وقع بيننا و بين النبي صلى الله عليه وسلم اثنا عشر نفسا كان بيننا و بين النسائي مصافحة هذا كله خلاصة ما في شرح النخبة و شرحه و غيرهما و على هذا القياس تقع المصافحة و المساواة في فن القرأة كما وقع في الاتقان •

المساوي يطلق على معان منها ما عرفت و منها العدد الذي اذا جمع الكسور المخرجة منه فحاصل الجمع يساوي ذلك العدد و يسمى معتدلا و تاما ايضا وهذا اصطلاح المحاسبين و يجيئ في لفظ العدد في فصل الدال من باب العين •

[**السواء** بطون الحق في الخلق فان التعينات الخلقية ستائر الحق تعالى و الحق ظاهر في نفسها بحسبها وبطون الخلق في الحق فان الخلقية معقولة باقية على عدميتها في وجود الحق المشهود الظاهر بحسبها كذا في الجرجاني •]

[**السدرة المنتهى** السدر النبق وهي شجرة في اقصى الجنة اليها ينتهي علم الاولين والاخرين ولا يتعداها ولم يجاوزها احد سوى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي في السماء السادسة وفي الحديث الآخر في السابعة وجمع بان اصلها في السادسة ومعظمها في السابعة وهي عن يمين العرش هكذا في مجمع البحار • وقيل اليها ينتهي ما يعرج به من الارض فيقبض منها و اليها ينتهي ما يهبط به من فوقها فيقبض منها • و في الحديث رفعت الى سدرة المنتهى فاذا نبقها مثل قلال هجر و اذا ورقها مثل آذان الفيلة • و في الحديث الآخر يسير الراكب في ظل الفنن منها مائة عام و يستظل في الفنن منها مائة الف راكب فيها فراش من ذهب كان ثمرها القلال • و قيل هي شجرة تحمل الحلي و الحلل و الثمار من جميع الالوان لو ان ورقة منها وضعت في الارض لاضاءت لاهل الارض و هي طوبى التي ذكرت في سورة الرعد هكذا في معالم التنزيل • و گفته اند كه بوي منتهي مى‌شود اعمال خلق و علوم ايشان و ازآنجا نزول مى كند امر الهي و ازاينجا گرفته ميشود احكام و نزد وي وقوف ميكنند ملائكه و بوي منتهي ميشود آنچه صعود ميكند از عالم سفلي و نزول ميكند از عالم علوي از امر عالي روايت است كه در شب معراج باز ماند و جدا شد جبرئيل از آنحضرت پس گفت يا جبرئيل اين چه جاي باز ماندن و جدا شدن است اين جاي نيست كه دوست دوست را تنها گذارد جبرئيل گفت اگر مقدار سر انگشت نزديك شوم

سوخته شوم و از سدرة المنتهى چهار نهر مى برآيند دو در باطن و دو در ظاهر آنانكه در باطن اند دربهشت مى روند و آنكه در ظاهر اند نيل و فرات اند هكذا في مدارج النبوة •]

[سدرة النبي درختى است كه از معجزة آنحضرت صلى الله عليه و سلم شق شده بود و قصة او آن است كه آنحضرت در سفرى در شب تاريك بر شتر سوار شده خواب آلود ميرفت تا آنكه بدرخت سدرة رسيد پس آن سدرة دو نيمه شد تا آنحضرت بسلامت از ميان آن درخت بگذشت و آنحضرت همچنان در خواب ماند و درخت همچنين منفرج ماند و به سدرة النبي معروف گشت هكذا في مدارج النبوة فى الباب السادس •]

* باب الشين المعجمة *

فصل الالف * الشيئ بالفتح و سكون المثناة التحتانية فى اللغة اسم لما يصح ان يعلم او يحكم عليه او به موجودا كان او معدوما محالا كان او ممكنا كذا قال الزمخشري و اما المتكلمون فقد اختلفوا فيه فقال الاشاعرة الشيئ هو الموجود فكل شيئ عندهم موجود كما ان كل موجود شيئ بالاتفاق اعني انهما متلازمان صدقا سواء كانا مترادفين او مختلفين فى المفهوم و لذا قالوا الشيئ الموجود و لم يقولوا بمعنى الموجود لكن في قرۂ كمال حاشية الخيالي المشهور ان معنى الشيئ هو الثابت المتقرر فى الخارج و هو معنى الموجود عند الاشاعرة فان الموجود هو الكائن فى الاعيان و هذا عين المعنى الاول عندهم خلافا للمعتزلة فان الاول عندهم يتناول المعدوم الممكن دون الثاني انتهى وبالجملة فالمعدوم الممكن ليس بشيئ عند الاشاعرة كالمعدوم الممتنع و به ابي بما ذهب اليه الاشاعرة من انه لا شيئ من المعدوم بثابت قال الحكماء ايضا فان المهية لاتخلو عن الوجود الخارجي او الذهني نعم المعدوم فى الخارج يكون عندهم شيئا فى الذهن و اما ان المعدوم فى الخارج شيئ فى الخارج او المعدوم المطلق شيئ مطلقا او المعدوم فى الذهن شيئ فى الذهن فكلا • فالشيئية عندهم تساوق الوجود و تساويه و ان غايرته مفهوما لان مفهوم الشيئية صحة العلم و الاخبار عنه فان قولنا السواد موجود مفيد فائدة معتدة بها دون السواد شيئ • و قال الجاحظ و البصرية و المعتزلة الشيئ هو المعلوم و يلزمهم اطلاق الشيئ على المستحيل مع انهم لايطلقون عليه لفظ المعلوم فضلا عن الشيئ و قد يعتذر لهم بان المستحيل يسمى شيئا لغة و كونه ليس شيئا بمعنى انه غير ثابت لا يمنع ذلك و لذا قالوا المعدوم الممكن شيئ بمعنى انه ثابت متقرر متحقق فى الخارج منفكا عن صفة الوجود و يؤيده ما وقع فى البيضاوي في تفسير قوله ان الله على كل شيئ قدير في اوائل سورة البقرة من ان بعض المعتزلة فسر الشيئ بمايصح ان يوجد و هو يعم الواجب و الممكن و لا يعم الممتنع • و قال الناشي ابو العباس الشيئ هو القديم

و في الحادث مجاز و قال الجهمية هو الحادث • وقال هشام بن الحكيم هو الجسم • و قال ابوالحسين البصري و النصيبني من المعتزلة البصريين هو حقيقة في الموجود مجاز في المعدوم و هذا قريب من مذهب الاشاعرة لانه ادعى الاتحاد في المفهوم و دعواهم اعم من ذلك كما مر و النزاع لفظي متعلق بلفظ الشيئ و انه على ماذا يطلق و الحق ما ساعدت عليه اللغة و الظاهر مع الاشاعرة فان اهل اللغة في كل عصر يطلقون لفظ الشيئ على الموجود حتى لو قيل عندهم الموجود شيئ تلقوه بالقبول و لو قيل ليس بشيئ قابلوه بالانكار و لا يفرقون بين ان يكون قديما او حادثا جسما او عرضا و نحو خلقتك من قبل و لم تك شيئا ينفي اطلاق الشيئ على المعدوم و نحو والله على كل شيئ قدير ينفي اختصاصه بالقديم و نحو و لا تقولن لشيئ اني فاعل ذلك غدا ينفي اختصاصه بالجسم و قول لبيد الا كل شيئ ماخلا الله باطل • و كل نعيم لا محالة زائل • ينفي اختصاصه بالحادث هكذا يستفاد من شرح المواقف و حاشيته للمولوي عبد الحكيم في بيان ان المعدوم شيئ ام لا و غيرهما كحواشي الخيالي • و الشيئ عند المحاسبين هو العدد المجهول المضروب في نفسه في باب الجبر و المقابلة •

المشيئة هي على مذهب المتكلم الارادة كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف في بحث القديم و مثله وقع في شرح العقائد للنسفي قال الارادة و المشيئة عبارتان عن صفة في الحي توجب تخصيص احد المقدورين في احد الاوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الى الكل انتهى • و قال احمد جند في حاشيته لا فرق بين المشيئة و الارادة الا عند الكرامية حيث جعلوا المشيئة صفة واحدة ازلية لله تعالى تتناول ماشاء الله من حيث يحدث و الارادة حادثة متعددة بتعدد المرادات انتهى وعلى مذهب الحكيم هي العناية الازلية المسماة بالقضاء كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف في بحث القديم هذا • و المولوي عبد الرحمن الجامي قال بتغاير المشيئة و الارادة حيث قال في الفص اللقمانية ان المشيئة توجه الذات الالهية نحو حقيقة الشيئ و نفسه اسما كان ذلك الشيئ او صفة او ذاتا و الارادة تعلق الذات الالهية بتخصيص احد الجائزين من طرفي الممكن اعني وجوده و عدمه فالارادة اذا تعلقت بالمهية ترجح تارة جانب وجوده و تارة جانب عدمه بخلاف المشيئة فان متعلقها نفس المهية من غير ترجح احد جانبيها فعلى هذا اذا توجهت الذات الالهية نحو صفة الارادة و اقتضت تعلقها باحد طرفي الممكن كما هو مقتضاها لا يبعد ان يسمى ذلك التوجه مشيئة الارادة فهذا الذي ذكرنا من التقدم الذاتي للمشيئة على الارادة و امكان الاختلاف في متعلق الارادة دون المشيئة هو الفرق بينهما و اما من جهة اتحادهما بالنسبة الى الهوية الغيبية الذاتية فعينهما سواء انتهى • و قال في الفص الاول مشيئة الله هي الاختيار الثابت له و ليس اختياره سبحانه على النحو المتصور من اختيار الخلق الذي هو تردد واقع بين امرين كل منهما ممكن الوقوع عنده فيترجح احدهما لمزيد

مصلحة و فائدة لان هذا مستنكر في حقه اذ لا يصح لديه تردد و لا امكان حكمين مختلفين بل لا يمكن غير ما هو المعلوم المراد في نفسه • فان قلت فكيف يصح قولهم ان شاء اوجد العالم و ان لم يشاء لم يوجد • قلت صدق الشرطية لا يقتضي صدق المقدم او امكانه فقوله ان لم يشأ غير صادق بل غير ممكن •

[و في الجرجاني مشية الله عبارة عن تجلية الذات و العناية السابقة لايجاد المعدوم اواعدام الموجود و ارادته عبارة عن تجليته لايجاد المعدوم فالمشيئة اعم من وجه من الارادة و من تتبع مواضع استعمالات المشيئة و الارادة في القرآن يعلم ذلك و انكان بحسب اللغة يستعمل كل منهما مقام الآخر انتهى •]

فصل الباء الموحدة * الشاب بتشديد الموحدة لغة من يكون سنه ما بين الثلثين الى اربعين و الشيخ هو المسن بعد الكهل و هو الذي انتهى شبابه و الشاب شرعا من خمس عشرة سنة اي من حد البلوغ الى ثلثين ما لم يبلغ عليه الشيب و الكهول من ثلثين الى خمسين و الشيخ شرعا مازاد على خمسين كذا في البرجندي ناقلا من المغرب • وفي جامع الرموز في بيان الصلوٰة بالجماعة الشابة بالتشديد لغة الزائدة من تسع عشرة سنة الى ثلث و ثلثين سنة و شرعا من خمس عشرة سنة الى تسع و عشرين سنة و فيه في كتاب الايمان الشاب لغة من تسع عشرة سنة و الكهل من اربع و ثلثين و الشيخ من احد و خمسين الى آخر العمر كما في التتمة • و ذكر في القاموس ان الكهل من احدى و ثلثين و الشيخ من خمسين الى آخر العمر •

التشبيب كالتصريف در لغت ذكر ايام شباب و صفت معشوق و شرح حال خويش است و در استعمال شعراء آنست كه صفت هر چيزكه كند مثل عشق و معشوق و فراق و امثال آن وشرح هرحال كه دهد مانند حال مكان معشوق و حال خود و حال زمان و حال زمانيان و نحو آن تا مدح ممدوح آنرا تشبيب خوانند و بالجمله ابياتى كه اوايل قصيده باشد تا مدح ممدوح مشتمل برآنچه خاطر خواهد آنرا تشبيب نامند[و هر قصيدة كه مشتمل باشد بر ابيات تشبيب لازم است كه آنرا تخلص آرند يعني كريز و انتقال است از اسلوب تشبيب سوي مدح ممدوح بوجهى مناسب وطرزى لطيف و هر قصيدة كه درو تخلص نبود آنرا مقتضب گويند و هر قصيدة كه از تشبيب خالي بود چنانچه ابتداء بمدح كند آنرا مجدد نامند كذا في مجمع الصنائع] و صاحب جامع الصنائع تشبيب را مرادف غزل ساخته • و در تيسير القاري ترجمه صحيح بخاري گفته تشبيب آنرا گويند كه شاعر پيش از ذكر مدائح ابياتى ميآرد كه دران ذكر حسن و جمال محبوبى كند و بعضى مطالب مى آرد غير از مدائح •

الشرب بالكسر و سكون الراء المهملة لغة الماء المشروب و ما قيل انه لغة نصيب الماء اي الحظ المعين من الماء الجاري اوالراكد للحيوان او الجماد فمشير الى هذا و شريعة زمان الانتفاع بالماء سقيا للمزارع او الدواب كذا في جامع الرموز • و في شرح ابى المكارم انه شرعا نوبة الانتفاع بالماء سقيا للمزارع

او الدواب و المآل واحد ٠ وفي البرجندي المفهوم من اكثر الكتب ان الشرب هو نوبة الانتفاع بالماء سقيا للمزارع و المشاجر واما سقي الدواب فداخل في الشفة ٠

الشربة بالفتح و السكون قد اراد الاطباء بها التناول سواء كان المتناول متكاثفا اولا و لذا يقال الشربة من دواء كذا مثقالا مثلا كذا في بحر الجواهر ٠

الشراب في اللغة كل ما يشرب من المائعات اي الذي لايتاتي فيه المضغ حلالا كان او حراما و الاشربة الجمع و في الشريعة هو الشراب الحرام على ما في جامع الرموز و الحرام يشتمل ما حرم عند الكل او اختلف في حرمته و لذا وقع في البرجندي المتبادر من الشراب في عرف الفقهاء ما حرم او اختلف في حرمته بشرط كونه مسكرا انتهى [اعلم ان لفظ الشراب يطلق في العرف العام على كل مائع مسكر متخذ من العنب و غيرها من الفواكه و الحبوب و غيرها و مثله لفظ مي في الفارسية كما قال قائل منهم ٠ شعر ٠ نمى دانند مى خواران انجام شراب آخر ٠ بآتش مى روند اين ابلهان از راه آب آخر ٠ و اما الخمر فمختص بماء العنب اذا غلى و اشتد و قذف بالزبد باجماع اهل اللغة و عليه يحمل ما وقع في التنزيل و اما اطلاقها على مسكر آخر فمجاز محدث بعد نزول آية التحريم فلا يمكن ان يحمل ما انزل سابقا على المجاز المستحدث وهذا عند الحنفية واستدلوا بوجوه الوجه الاول اجماع اهل اللغة واهل العلم على ان لفظة الخمر موضوعة لما ذكرلما في الهداية و الزيلعي و الطحطاوي و البرجندي و غيرها لنا انه اسم خاص باطباق اهل اللغة فيما ذكرنا وهو النيي من ماء العنب اذا غلى و اشتد و قذف بالزبد و هذا هو المعروف عند اهل اللغة و اهل العلم و تسمية غيرها مجاز والوجه الثاني استعمال العرب الموثوقين بعربيتهم الذين يشهد بكلامهم و منهم المتنبي فان شعره ناطق بان اصل الخمر هو العنب حيث قال ٠ شعر ٠ فان تكن تغلب الغلباء عنصرها ٠ فان في الخمر معنى ليس في العنب ٠ والوجه الثالث ان كنية الخمر مشعرة بان العنب اصلها كما يقال بنت العنقود و بنت العنب و الوجه الرابع ان لفظة الخمر خاصة في ما ذكر و غيرها من المسكرات سمي باسماء آخر نحو الباذق و المنصف و المثلث و النقيع و النبيذ و غيرها و اختلاف الاسماء يدل على اختلاف المسميات هكذا في الهداية و غيرها والوجه الخامس قوله تعالى اني اراني اعصر خمرا فالمراد بلفظ الخمر ههنا العنب لا غير باجماع المفسرين و اتفاق العلماء المتقدمين و المتأخرين من قبيل اطلاق المسبب على السبب و الاصل المتفق عليه في هذا الباب ان السبب يستعار للمسبب مطلقا اي سواء كان السبب مختصا بالمسبب اولا و اما استعارة المسبب للسبب فلا يصح الا اذا كان المسبب مختصا بالسبب يعني لا يكون لذلك المسبب سبب آخر كما في لفظة الخمر فانها مختصة بالعنب هكذا في كليات ابى البقا الحسني الكفوي الحنفي] وفي الدرر الشراب لغة كل ما يشرب مسكرا كان اولا و شرعا مائع يسكر انتهى كلامه

و الاصول التي تتخذ منها الاشربة هي العنب و الزبيب و التمر و الحبوب كالحنطة و الشعير و الذرة و الفواكه كالاجاص و الفرصاد و الشهد و الفانيذ و الالبان اما العنب فما يتخذ منه خمسة الخمر و الباذق و المنصف و المثلث و البختج و المتخذ من الزبيب شيئان نقيع و نبيذ والمتخذ من التمر ثلثة السكر و النقيع و النبيذ و المتخذ من الحبوب و الفواكه و غيرهما شيئ واحد حكما و ان اختلف اسما من النقيع لنبيذ العسل كذا في الكفاية • و الاطباء اذا اطلقوا الشراب ارادوا به الخمر و اذا قالوا الشراب الممزوج ارادوا به ما يمزج بالماء و ماليس بممزوج يسمى بالشراب الخالص و الصرف • اعلم ان للشراب اربع مراتب الحديث و هو الشراب الذي لم تمض عليه ستة اشهر و يقال له العصير و الذي مضت عليه ستة اشهر و لا يزيد على السنة يسمى الشراب المتوسط و الذي مضى عليه اربع سنين يسمى القديم و المتوسط يسمى العتيق و الشراب الريحاني هو الشراب الصرف الطيب الرائحة • و قيل هو خالص الصفرة او الحمرة او الخضرة متوسط القوام عطر الرائحة جدا طيب الطعم • قال السديدي هو الشراب الرقيق الاخضر اللون الطيب الرائحة اللطيف القوام الصافي الصرف و الشراب المغسول هو المثلث و شراب الحصرم و شراب الاجاص هو شربته عند الاطباء لا ربه و الفرق بينهما ان الشراب يقوم مع السكر و الرب يقوم العصارة بلا سكر كذا في بحر الجواهر و غيره فللشراب معنيان احدهما المشروب من المائعات اي السيالات و ثانيهما المائع الذي يقوم مع السكر و لذا قال في بحر الجواهر الاشربة هي السيالات التي يطرح فيها السكر و ما يجري مجراها و الشراب عند الصوفية هو العشق • در كشف اللغات ميگويد شراب نزد سالكان عبارت از عشق و محبت و بيخودي و مستي است كه از جلوهٔ محبوب حقيقي حاصل شود و ساكت و بيخود گرداند و شراب سمع نور عارفان است كه در دل عارف صاحب شهود افروخته ميگردد و آن دل را منور كند •

[**الشعب** اعلم ان كل جماعة كثيرة من الناس يرجعون الى اب مشهور بما مر زائد فهو شعب كعدنان و دونه القبيلة و هو ما انقسمت فيها انساب الشعب كربيعة و مضر ثم العمارة و هي ما انقسمت فيها انساب القبيلة كقريش و كنانة ثم البطن و هي ما انقسمت فيها انساب العمارة كبني عبد مناف و بني مخزوم ثم الفخذ و هي ما انقسمت فيها انساب البطن كبني هاشم و بني امية ثم العشيرة و هي ما انقسمت فيها انساب الفخذ كبني عباس و بني ابي طالب و الحي يصدق على الكل لانه للجماعة التنازلة بمربع منهم هكذا في كليات ابي البقاء •]

الشعيبية بالعين المهملة فرقة من الخوارج العجاردة اصحاب شعيب بن محمد و هم كالميمونية في البدع الا في القدر كذا في شرح المواقف •

المنشعب عند الصرفيين هو المزيد [يعني الابنية المتفرعة من اصل بالحاق حرف من الحروف الزوايد التي يجمعها قولهم هويت السمان نحو اكرم او بتكرير حرف العين من اية حرف كانت نحو كرّم كذا في الجرجاني •]

الشغب بالغين المعجمة يجيئ في لفظ المغالطة في فصل الطاء من باب الغين المعجمة مع بيان القياس المشاغبي •

الشيبانية بالمثناة التحتانية فرقة من الخوارج الثعالبة اصحاب شيبان بن سلمة قالوا بالجبر و نفي القدرة الحادثة كذا في شرح المواقف •

فصل الثاء المثلثة * التشعيث بالعين المهملة كالتصريف عند اهل العروض هوان يقطع الوتد المجموع و لا يكون الا في الخفيف والمجتث كذا في عنوان الشرف و مثله في جامع الصنائع حيث قال تشعيث افگندن متحرك باشد از وتد مجموع و آن مخصوص است بفاعلاتن تا مفعولن شود و هكذا في رسالة قطب الدين السرخسي قال التشعيث اسقاط احد متحركي فاعلاتن [اما اللام كما هو مذهب الخليل فيبقي فاعاتن فينقل الى مفعولن او العين كما هو مذهب الاخفش فيبقي فالاتن فينقل الى مفعولن و يسمى مشعثا كذا في الجرجاني •]

فصل الجيم * الشج بالفتح و التشديد هي جراحة الرأس خاصة في الاصل ثم استعمل في غيره من الاعضاء الشجاج الجمع و في شرح القانونچه تفرق الاتصال انكان في عظم الرأس يسمى على الاطلاق شجة و شجاجا • [اعلم ان الشجاج عشرة اقسام و ذلك لان قطع الجلد لابد منه للشجة و بعد القطع اما ان يظهر الدم اولا الثاني هو الحارثة و هي التي تخدش الجلد و لا يخرج الدم و الاول اما ان يسيل الدم بعد الاظهار اولا الثاني هو الدامعة و هي التي تظهر الدم و لا تسيله كالدمع في العين و الاول اما ان يقطع بعض اللحم اولا الثاني هو الدامية و هي التي تسيل الدم و الاول اما ان يكون قطع اكثر اللحم الذي بينه و بين العظم اولا الثاني هو الباضغة و هي التي تقطع الجلد و الاول اما ان اظهرت الجلدة الرقيقة الحائلة بين اللحم و العظم اولا الثاني هو المتلاحمة و هي التي تأخذ في اللحم و الاول اما ان يقتصر على الاظهار او يتعدى و الاول هو السمحاق و هي التي تصل الى السمحاق و هي جلدة رقيقة بين اللحم و عظم الرأس و الثاني اما ان ينحصر على اظهار العظم اولا و الاول هو الموضحة و هي التي توضح العظم و الثاني اما يقتصر على كسر العظم اولا و الاول هو الهاشمة و هي التي تكسر العظم و الثاني اما ان يقتصر على نقل العظم و تحويله من غير وصوله الى الجلدة التي بين العظم و الدماغ اولا و الاول هو المنقلة و هي التي تنقل العظم بعد الكسر و الثاني هو الآمة و هي التي تصل الى ام الرأس و هو الذي فيه الدماغ و هي العاشرة و بعد هذه الشجاج شجة اخرى و هي الدامغة و هي التي تخرج الدماغ و لا تبقى النفس بعدها عادة فكانت قتلا لاشجة فلهذا لا تعد من الشجاج هكذا في الهداية و العناية •]

التشنج بالنون هو تقلص يعرض للعصب يمنع الاعضاء عن الانبساط كذا في الموجز و بحر الجواهر •

فصل الحاء * الشرح بالفتح و سكون الراء المهملة در لغت بمعني كشادن و پيدا كردن است

و نزد اهل رمل عبارت است از شكلى كه حاصل شود از ضرب كردن متن در صاحبخانه و يجيئ في لفظ المتن شرح ذلك في نون باب الميم •

التشريح بالراء المهملة فى اللغة اظهار الشيئ و كشفه يقال شرحت الغامض اذا فسرته و منه تشريح اللحم و في اصطلاح الاطباء عبارة عن علم تعرف به اعضاء الانسان باعيانها و اشكالها و اقدارها و اعدادها و اصنافها و اوضاعها و منافعها و المناسبة بين المعنيين لا تحتاج الى التشريح و اما العلم بكيفية مباشرة التشريح فهو علم آخر يسمى بعلم التشريح المشتمل عليه كتاب جالينوس كذا في شرح القانونچة •

الشطح عبارتست از كلام فراخ گفتن بى التفات ومبالات چنانچه بعضى بندگان هنگام غلبهٔ حال و سكر و غلبات گفته اند فلا قبول لها و لا رد لا يؤخذ ولا يؤاخذ چنانكه ابن عربي گويد انا اصغر من ربي بسنتين و با يزيد گويد سبحاني ما اعظم شاني و منصور گويد انا الحق و وجه عدم قبول آنست كه غير انبياء معصوم كسى نيست شايد كه در باطل افتاده باشد و وجه عدم رد آنست كه از اهل معرفت صادر شده شايد كه باشد نظر او بر معني باشد كه ديگران ازان محجوب اند پس رد كردن اينجا رد حق باشد پس اسلم آنست كه لا قبول لها ولا رد لاضطراب الطرفين كذا في مجمع السلوك[وفي تعريفات الجرجاني الشطح عبارة عن كلمة عليها رائحة رعونة و دعوى يصدر من اهل المعرفة باضطرار و اضطراب و هو من زلات المحققين فانه دعوى حق يفصح بها العارف لكن من غير اذن الٰهي انتهى •]

فصل الخاء * الشدخ بالفتح و سكون الدال المهملة هو تفرق اتصال في طول العصب وكسر الرأس كذا في بحر الجواهر• و في شرح القانونچة ان كان تفرق الاتصال فى العصب طولا يسمى شقا و عرضا يسمى تبرا و ان اكثر عدده يسمى شدخا •

الشمراخية گروهى اند از خوارج اصحاب عبد الله بن شمراخ كذا فى الصراح و يجوّزون وطى النساء برضاهن بلا نكاح و يمثلون بالريحان كذا في تذكرة المذاهب • و در توضيح المذاهب گفته شمراخيه فرقهٔ است از فرق متصوفه مبطله ميگويند چون صحبت قديم شود امر و نهي از بنده ميخيزد و نيز بآواز طبل و سرود خوشدل شوند و زنا مباح ميدارند و بصورت صلاح و تقوى در اطراف عالم ميگردند و افساد ميكنند و قتل ايشان مباح است •

الشيخ بالفتح و سكون المثناة التحتانية پير و خواجه شيوخ اشياخ جمع شيخة بالكسر و فتح الياء شيخان مشيخة شيوخاء كذلك كذا فى الصراح • و في جامع الرموز في كتاب الصلوة في فصل و سن للمختصر المشايخ بالياء جمع المشيخة بفتح الميم و الشين اما مكسورة مع سكون الياء او ساكنة مع فتحها هي اسم جمع فان الاشياخ و الشيوخ جمع للشيخ و هو من خمسين او احدى وخمسين اواحد و ستين الى آخر العمر و قد يعبر به عما يكثر علمه لكثرة تجاربه و معارفه • وفيه في كتاب الصوم و الشيخ الفاني من جاوز عمره

خمسين سمي به لفناء قواه اوللقرب منه انتهى • وفي البرجندي ناقلا من النهاية الشيخ الفاني هو الذي يزداد كل يوم ضعفه الى موته و الا لا يكون شيخا فانيا و الشيخان عند الفقهاء الحنفية يراد بهما ابو حنيفة و ابو يوسف سميا بذلك لانهما استاذان لمحمد رحمهم الله • و المحدثون يطلقون الشيخ على من يروى عنه الحديث كما يستفاد من كتب علم الحديث و قد سبق في المقدمة ان المحدث هو الاستاذ الكامل و كذا الشيخ و الامام • والشيخ عند السالكين هو الذي سلك طريق الحق و عرف المخاوف و المهالك فيرشد المريد و يشير اليه بما ينفعه و ما يضره • و قيل الشيخ هو الذي يقرر الدين و الشريعة في قلوب المريدين و الطالبين • و قيل الشيخ الذي يحبب عباد الله الى الله و يحبب الله الى عباده و هو احب عباد الله الى الله • و قيل الشيخ هو الذي يكون قدسي الذات فاني الصفات • شيخ قطب بختيار اوشي فرمود شيخ آنست كه بقوت نظر باطن زنگار دنيا و جز آن از دل مريد ببرد تا هيچ كدورتي از غل و غش و غش و آلايش دنيا در سينهٔ او نماند • سيد محمد حسيني كيسو دراز ميفرمايد آنكه بر آب يا هوا رود و آنچه بگويد همان شود و از مردان غيب ملاقي شود نه طعام خورد نه شراب شيخ نباشد شيخ آن باشد كه بر وكشف ارواح و قبور شود و ملاقات ارواح انبيا شود و تجلي افعال و صفات و ظهور ذات بود از عقباتها گذشته اين معني نقد وقت باشد و آن را كه او خليفه گيرد بايد كه بدين صفات متصف باشد • صاحب مجمع السلوك گويد كه شيخ نزد ما همون باشد كه مستقيم بر شرع باشد آنچه شيخ قطب الدين و سيد محمد ميگويند باشد يا نباشد • و المشيخة هي الدلالة و الحقارة في الطريق و شرطه ان يكون عالما بكتاب الله و سنة رسوله عليه السلام و ليس كل عالم باهل للمشيخة بل ينبغي ان يكون موصوفا بصفات الكمال و معرضا عن حب الدنيا و الجاه و ما اشبه ذلك ويكون قد اخذ هذا الطريق النقي عن شيخ محقق تسلسلت متابعته الى رسول الله صلى الله عليه وسلم و ارتاض بامره رياضة بالغة من قلة الطعام و الكلام و المنام و قلة الاختلاط مع الانام و كثرة الصوم و الصلوة و الصدقة و نحو ذلك وبالجملة يكون متخلقا بخلق النبي عليه السلام و لا يصلح للتربية و المشيخة المجذوب فانه و ان ذاق المقصود لكنه لم يذق الطريق الى الله و كذا لا يصلح للمشيخة السالك فقط فالصالح لها اما المجذوب السالك و هو اعلى واليق واما السالك المجذوب [و في الاصطلاحات الصوفية الشيخ هو الانسان الكامل في العلوم الشريعة و الطريقة و الحقيقة البالغ الى حد التكميل فيها لعلمه بآفات النفوس و امراضها و ادوائها و معرفته بدوائها و قدرته على شفائها و القيام بهداها ان استعدت و وقفت لاهتدائها انتهى * فائدة * اذا وصل المريد الى الشيخ ينبغي ان يحتاط و يجتهد في معرفة الشيخ انه هل يصلح للشيخية ام لا فان اكثر الطالبين هلكوا في هذا المنزل بل هلاك عموم الناس كان بالاقتداء بالائمة المضلة و طريقه ان يتفحص انه مستقيم على الشرع و على الطريقة و الحقيقة فان كان مبتديا يعرف ذلك من افواه الناس و من احوال

الجمـــاعة الذين يقتدون به و يحبونه و لا ينكرون عليه فان علم انه لا ينكرون عليه علمـــاء زمانه و بعض العلماء يقتدون به و اكياس الناس من الشيوخ و الشبان يبايعونه و يرجعون اليه في طلب الطريقة و الحقيقة يعلم انه ماهر في ذلك فيقتدي به و يعتقد في قلبه ان لا شيخ له غيره و لا يوصله الى الله الا هذا و هذا يسمى توحيد المطلب و انه ركن عظيم • بدانكه يكى بودن شيخ در صورتيست كه شيخ قريب باشد و زنده باشد و موصوف بما ذكرباشد و اما اگر بعيد بود و رسيدن نتواند روا بود كه شيخ تربيت و صحبت ديگرى را بگيرد تا در هلاكت نيفتد اما بايد كه پير تربيت و صحبت مخالف آن پيرارادت نباشد تا مريد را با پير ارادت خللى نيفتد و كذلك بعد ممات پير نيز روا بود كه از بهر ارشاد و تربيت بديگرى توجه نمايد و اما اگر موصوف بما ذكر نباشد روا بود كه باوجود آن پير ارادت پير تربيت ديگرى را بگيرد فقد ذكر في فتاوى الصوفية يجوز للمريد ان يكون له المشايخ فى الصحبة و الارادة و الارشاد و لا يجب عليه ان يتخذ شيخا واحدا البتة و لا يتجاوز عنه قال و قد باحثت في هذه المسئلة مع اهلها فاستقر الامر على ذلك فصارت مسئلة المريد مسئلة التلميذ و للاقتداء يختار الافضل منهم و هو كالاب الحقيقي و غيره كالرضاعي • و في فصوص الآداب اگر كسى از نادانى خود بجاهل يا بمبتدع و يا بكسى كه درو اندك صورت بدعتى باشد متابعت كرده و با او ارادت آورده يا از دست او خرقة باطل پوشيده باشد بايد كه باز بخدمت شيخ بحق رود و تجديد ارادت كند و از دست او خرقه پوشد تا گمراه نشود • شيخ قوام الحق ميفرمايد بفتوى علماء بالله مقتديانى كه بظن كمال متابعت و اقتداء بطريقت كرده بودند چون بعلامات و معامله كمان متابعت علماء طريقت و مشغولي بغير سنن ايشان معلوم شد كه اهل اقتدا نبودند واجب است از روي طريقت كه از اقتداي ايشان باز آيند و بشيخ حقاني متوجه شوند تا حق تعالى كمال روزي كند كذا في مجمع السلوك * فائدة * بدانكه چهار پير نزد صوفيه عبارتست از چهار شخص كه حضرت علي كرم الله وجهه خرقة خلافت فقر كه اولا از رسول صلى الله عليه و سلم باو رسيده بود بايشان ارزاني فرمود اول حضرت امام حسن دوم حضرت امام حسين سيوم خواجه كميل بن زياد چهارم خواجه حسن بصري • و قيل خرقة فقر را حضرت علي تنها بحسن بصري داد و از وي چهارده خانواده ظاهر شد • و قيل خرقة آنحضرت بدو كس رسيد حضرت حسن بصري و خواجه كميل بن زياد كذا في مرآة الاسرار •

فصل الدال * التشديد كالتصريف فى العرف اسم للكيفية العارضة للحرف بالادغام و يقابله التخفيف • و عند اهل البديع هو التضمين و يسمى ايضا بالاعنات و الالتزام و لزوم ما لا يلزم و يجيء في فصل النون من باب الضاد المعجمة •

الشهادة بالفتح و الهاء المخففة لغة خبر قاطع كما فى القاموس و شرعا اخبار بحق للغير على آخر

عن يقين و ذلك المخبر يسمى شاهدا فقولنا بحق اي بمال او غيره مما يثبت و يسقط فيشتمل حق الله تعالى و حق العبد الا انه يستعمل في العادة في حق مالي لا غير كما في اقرار الكرماني و قولنا للغير اي حصل لغير المخبر من كل الوجوه كما هو المتبادر فخرج عنه الانكار فانه اخبار لنفسه في يده و كذا دعوى الاصل لانه اخبار لنفسه على غيره وكذا دعوى الوكيل فانه ليس اخبارا للغير من كل الوجوه و قولنا على آخر يخرج الاقرار فانه اخبار للغير على نفسه و قولنا عن يقين يخرج الخبار الذي هو عن حسبان و تخمين ولابد من قيد آخر و هو قولنا في مجلس الحكم اي مجلس القضاء كما فتح القدير ليخرج ماليس في مجلس الحكم فانه لا يسمى شهادة كذا في جامع الرموز و البرجندي و غيرهما ٭ و عند الصوفية هي عالم الملك كما في كشف اللغات ٭

[**الشهود** رؤية الحق ٭

شهود المفصل في المجمل رؤية الكثرة في الذات الاحدية ٭

شهود المجمل في المفصل رؤية الاحدية في الكثرة كذا في الاصطلاحات الصوفية ٭]

شهادة الاصول عند اهل الاصول هي مقابلة الوصف الملائم بقوانين الشرع لتحقق سلامته عن المناقضة و المعارضة كما يقال لا تجب الزكوة في ذكور الخيل فلا تجب في اناثها بشهادة الاصول على التسوية بين الذكور و الاناث و ادنى ما يكفي في ذلك اصلان و اما العرض على جميع الاصول كما ذهب اليه بعض اصحاب الشافعي فمتعذر او متعسر ٭ وصاحب التنقيح فسر شهادة الاصل بان يكون للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه مثاله الولاية على الثيب الصغيرة قياسا على الولاية على البكر الصغيرة و العلة الصغر وهي علة ملائمة و شهادة الاصل موجودة ههنا فان له اصلا معينا و هو الولاية على البكر الصغيرة يوجد في ذلك جنس الوصف او نوعه وهو الصغر ٭ وقال الشافعي يجب العمل بالملائم بشرط شهادة الاصل و التوضيح يطلب من التوضيح و التلويح ٭

الشاهد عند الفقهاء ما عرفت آنفا و عند المحدثين ما مر في لفظ المتابعة في فصل العين من باب التاء المثناة الفوقانية ٭ و عند اهل المناظرة ما يدل على فساد الدليل للتخلف او لاستلزامه المحال كذا في الرشيدية وبهذا المعنى وقع الشاهد في تعريف النقض الاجمالي ٭ و عند اهل العربية الجزئي الذي يستشهد به في اثبات القاعدة لكون ذلك الجزئي من التنزيل او من كلام العرب الموثوق بعربيتهم و هو اخص من المثال و يجيئ في فصل اللام من باب الميم ٭ و الشاهد عند اهل التصوف هو التجلي كما في بعض الرسائل ٭ و در كشف اللغات ميگويد شاهد نزد سالكان حق را گويند باعتبار ظهور و حضور زيرا كه حق بصور اشياء ظاهر شده كه هو الظاهر عبارت آزانست و در عرف شاهد مرد خوبصورت را گويند انتهى ٭ ونزد منجمان مزاعم را گويند چنانكه در فصل ميم باب زاي معجمه گذشت ٭ و الشواهد عند اهل الرمل هي

اربعة اشكال في الزائچة تسمى بالزوائد و قد سبق فى فصل الدال المهملة من باب الزاء المعجمة •
[و في الجرجاني الشاهد هو في اللغة عبارة عن الحاضر و في اصطلاح القوم الصوفية عبارة عما كان حاضرا في قلب الانسان و غلب عليه ذكره فان كان الغالب عليه العلم فهو شاهد العلم و انكان الغالب عليه الوجد فهو شاهد الوجد و انكان الغالب عليه الحق فهو شاهد الحق انتهى •]

[**شواهد الحق** هي حقائق الاكوان فانها تشهد بالمكوّن •]

شواهد التوحيد هي تعينات الاشياء فان كل شيئ له احدية بتعين خاص يمتاز بها عن كل ماعداه كما قيل • شعر • ففي كل شيئ له آية • تدل على انه واحد •

شواهد الأشياء اختلاف الاكوان بالاحوال و الاوصاف و الافعال كالمرزوق يشهد على الرازق و الحي على المحيي و الميت على المميت و امثالها كذا في الاصطلاحات الصوفية •]

الشهيد هو في الشرع يطلق على الشهيد في احكام الدنيا مثل عدم الغسل و غيره و هو الشهيد الحقيقي شرعا و يطلق ايضا بطريق الاتساع على الغريق و الحريق و المبطون و المطعون و الغريب و العاشق و ذات الطلق و ذي ذات الجنب و غيرهم مما كان لهم ثواب المقتولين كما اشير اليه في المبسوط و غيره فهم شهداء في احكام الآخرة • و الشهيد في الاصل من الشهود اي الحضور و من الشهادة اي الحضور مع المشاهدة بالبصر او البصيرة ثم سمي به من قتل في سبيل الله تعالى اما لحضور الملائكة اياه تنزل عليه الملائكة و اما لحضور روحه عنده تعالى كما في المفردات فهو على الاول بمعنى المفعول و على الثاني بمعنى الفاعل • و عرف الشهيد في احكام الدنيا صاحب مختصر الوقاية بانه مسلم طاهر بالغ قتل ظلما و لم يجب به مال و لم يرتث فالمسلم احتراز عن الكافر فيغسل كذا قيل • و فيه انه لا يجب غسل كافر اصلا و انما يباح غسل كافر غير حربي له ولي مسلم كما في الجلالي فالحق انه جنس فلا يحترز به عن شيئ • و الطاهر من ليس به جنابة ولا حيض ولا نفاس ولا انقطاع احدهما كما هو المتبادر فاذا استشهد الجنب يغسل و هذا عند ابي حنيفه رح خلافا لهما و اذا انقطع الحيض و النفاس فاستشهدت فهو على هذا الخلاف و اذا استشهدت قبل الانقطاع تغسل على اصح الروايتين عنه كما في المضمرات و قيد البالغ احتراز عن الصبي فانه يغسل عنده اذ الشهادة صفة مدح يستحق الانسان بعقل و لا عقل له يعتد به فاذا قتل المجنون غسل ايضا عنده خلافا لهما فعلى هذا خرج المجنون ايضا بهذا القيد فلا حاجة الى قيد عاقل كما ظن • و لو قيل بدل بالغ مكلف يكون حسنا و قوله قتل ظلما اي بان يقتله اهل الحرب او البغي او قطاع الطريق او المكابرون عليه في المصر ليلا بسلاح او غيره او نهارا بسلاح او خارج المصر بسلاح او غيره فاذا قتل في قتال هؤلاء لم يغسل و انما قال قتل لانه اذا مات ولو في المعركة غسل و انما قال ظلما لانه لو قتل برجم او قصاص او تعزير او افتراس سبع او سقوط بناء او غرق او حرق او طلق او نحوها غسل

بلا خلاف كما لو قتل لبغي او قطع طريق او تعصب و قوله و لم يجب به مال اي لم يجب على القاتل او عاقلته به اي بنفس ذلك القتل مال اي دية فلا تضره الدية الواجبة بالصلح او لصيانة الدم عن الهدر كما اذا قتل احد الابوين ابنه اذ يجب فيهما القصاص الا انه اسقط بالصلح و حرمة الابوة مثلا على ان في شهادته روايتين كما في الكافي و قوله و لم يرتث اي لم يصبه شيئ من مرافق الحيوٰة هكذا يستفاد من جامع الرموز و البرجندي [بدانكه شهيد بردو قسم است اول شهيد حقيقي و تعريف آن مفصلا گذشت دوم شهيد حكمي و آن بسيار اند و دركتابهاي فتاوي و احاديث مختلف است لهذا براي ضبط واحاطه آنها را از اكثر كتب فقه و فتاوي و احاديث و غيره فراهم آورده درين مقام جمع كرده شد تا كلفت مراجعت بسوي كتب مختلفه نافتد والله مسهل كل امر بدانكه شخص مسلم كه در وبا و طاعون بميرد ويا در تپ يا بعلت اسهال يا باستسقا يا بانتفاخ بطن وفات يابد يا بشكستن كشتي و جز آن درآب غرق شود يا زير سقف خانه و يا ديوار يا بنا يا درخت يا سنك و امثال آنها فوت شود يا در حالت ولادت فرزند و يا در درد زه كه ولد وي بيرون نيامد ويا عقب ولادت از صدمهٔ تولد ولد جانش برود يا در راه سفر حج يا در غربت كه كسي از اقربا و احبا دران وقت حاضر نباشد و يا در سفر ديگر كه مسنون يا مستحب باشد مانند سفر براي زيارت مسنون روضهٔ متبركهٔ آنحضرت صلى الله عليه و سلم و يا سفر بيت المقدس و يا سفر براي زيارت اولياء و يا شهداء و يا علماء و يا در سفر براي طلب علم دين و يا براي طلب راه خدا بسلوك طريقت و طريق سلوك و يا در شب جمعه و يا در آتش يا در قحط از گرسنگي و يا از تشنگي و امثال آنها بميرد يا درندهٔ ازشير و گرگ و مانند آن اورا بدرد يا بخورد و يا مار و كژدم و امثال انها اورا بگزد و يا ظالمي اورا بكشد در امر معروف و يا نهي منكر بجا آوردن يا راه زنان و يا دزدان اورا بكشند يا كسي اورا خطاء كشته باشد و يا باقسام ديگر مثل جاري مجري خطا و يا قتل بالتسبيب خلاصه آنكه فعلي كه موجب ديت باشد يا كسي اورا زهرداد تا هلاك شد و يا از برق يعني از برق چنان روشني افتد كه از هيبت آن جان دهد و يا از آواز رعد كه از صدمهٔ آن جانش برود و يا از افتادن صاعقه ممات يابد و يا در عشق بميرد كه از لوث نيت فسق و فجور پاك باشد و عشق خود را افشا نكند و شخصيكه دوام با وضوء باشد تا انكه با وضوء توديع حيات نمايد يا در عين حالت نماز وصال يابد پس اين جمله شهيدان حكمي اند كه در روز جزا اجر شهيدان يابند بفضله تعالى و ايشان را غسل دادن و كفن پوشانيدن واجب است هكذا في كتب الفقه و الفتاوي و الاحاديث •]

المشاهدة هي الادراك باحدى الحواس الظاهرة او الباطنة • والمشاهدات هي المحسوسات و قد تجعل اعم او اخص منها وقد سبق في فصل السين من باب الحاء • و شارح التجريد اطلق المشاهدات على قضايا قياساتها معها • و المشاهدة عند اهل السلوك رؤية الحق ببصر القلب من غير شبهة كانه رآه بالعين

و يجيئ في لفظ الوصال في فصل اللام من باب الواو• و در كشف اللغات ميكويد شهود بضمتين نزد سالكان رويت حق است بحق يعني كاسبى كه از مراتب كثرات موهومات صوري و معنوي عبور نموده باشد و بمقام توحيد عياني رسيده و بديدهٔ حق بين بحكم كنت بصره الذي يبصر به در صور جميع موجودات بديدهٔ حق مشاهده نمايد چون خود را و تمام موجودات را قايم بحق بيند لا جرم غيرية و اثنينية از پيش نظرش برخاسته باشد و هرچه بيند حق بيند و هرچه داند حق داند •

المشيد بفتح المثناة التحتانية المشددة در لغت بناي بلند كرده ودراز كرده كما في كنز اللغات • و نزد بلغاء كلاميست كه نقطهاي حروف منقوطهٔ او همه مستعليه باشند مثاله • شعر • گفتم ز غم عشق تو من شاد شوم • و از نام خوش تو ازغم آزاد شوم • كذا في مجمع الصنائع •

فصل الذال * الشاذ بتشديد الذال لغة المتفرد و عند اهل العربية كالصرفيين و النحاة ما يكون مخالف القياس من غير ان ينظر الى قلة وجوده و كثرته في الاستعمال نحو قود • و اما ما قل وجوده فيسمى وجوده نادرا سواء خالف القياس اولا كخزعال و ما يكون في ثبوته كلام يسمى ضعيفا كقرطاس بالضم فان الفصيح بكسر القاف كذا في الجاربردي شرح الشافية في بحث تعبير الزائد بلفظه و في بحر المواج في تفسير قوله تعالى كذلك يبين الله لكم الآيات الكلام الوارد قبل وضع القواعد النحوية ان خالف قاعدة الكل او الجمهور يسمى شاذا على الصحيح بخلاف ما ورد بعده فانه ان خالف الكل يسمى ممنوعا و ان خالف الجمهور يسمى شاذا انتهى • و عند المحدثين حديث رواه المقبول مخالفا لمن هو اولى منه وهذا هو المعتمد و يقابله المحفوظ و هو ما رواه اولى من ذلك الراوي المقبول ويقرب منه ما قيل الشاذ ما خالف الراوي الثقة فيه جماعة الثقات بزيادة اونقص و بالجملة فراوي الشاذ قوي و راوي المحفوظ اقوى منه بمزيد ضبط اوكثرة عدد لان العدد الكثير اولى بالحفظ من الواحد او غير ذلك من وجوه الترجيحات و بهذا عرفه الشافعي و جماعة من العلماء • و قال الجليلي و عليه حفاظ الحديث الشاذ ما ليس له الا اسناد واحد شذ به اي تفرد به شيخ ثقة او غيره فما كان من غير ثقة فمتروك لا يقبل و ما كان عن ثقة توقف فيه و لا يحتج به فلم يعتبر المخالفة و كذا لم يقتصر على الثقة • و قال الحاكم الشاذ هو الحديث الذي يتفرد به ثقة من الثقات و ليس له اصل متابع لذلك الثقة فلم يعتبر المخالفة ولكن قيد بالثقة • قال ابن الصلاح اما ما حكم عليه بالشذوذ فلا اشكال فيه و اما ما ذكراه فمشكل بما يتفرد به العدل الحافظ الضابط كحديث انما الاعمال بالنيات هكذا يستفاد من شرح النخبة و شرحه و مقدمة شرح المشكوة و القسطلاني • اعلم ان النسبة بين الشاذ و المنكر العموم من وجه لاجتماعهما في اشتراط المخالفة و افتراق الشاذ بانه راويه ثقة او صدوق و المنكر راويه ضعيف • وابن الصلاح سوى بينهما و قال المنكر بمعنى الشاذ نغفل عن هذا التحقيق كذا في شرح النخبة • وفي شرحه اعلم ان النسبة تارة تعتبر بحسب الصدق وتارة

بحسب الوجود و تارة بحسب المفهوم و الاخير هو المراد ههنا ٭ اعلم ان في بعض الحواشي المعلقة على شرح النخبة قال الشاذ له تفاسير الاول ما يخالف فيه الراوي لمن هو ارجح منه و الثاني ما رواه المقبول مخالفا لمن هو اولى منه و المقبول اعم من ان يكون ثقة او صدوقا هو دون الثقة و الثالث مارواه الثقة مخالفا لما رواه من هو اوثق منه و هذا اخص من الثاني كما ان الثاني اخص من الاول و الرابع ما يكون سوء الحفظ لازما لراويه في جميع حالاته فان كان سوء الحفظ عارضا يسمى مختلطا ٭ و المراد بسوء الحفظ ترجح جانب الاصابة على جانب الغلط و الخامس ما يتفرد به شيخ و السادس ما يتفرد به ثقة و لا يكون له متابع و السابع و قد ذكره الشافعي ما رواه الثقة مخالفا لما رواه الناس انتهى ٭ و في الاتقان الشاذ من القرأة مالم يصح سنده كقرأة ملك يوم الدين بصيغة الماضي و نصب يوم و اياك تعبد بصيغة المخاطب المجهول

فصل الراء ٭ **الشتر** بفتح الشين و التاء المثناة الفوقانية في اللغة العيب و النقصان و عند اهل العروض هو الخرم بعد القبض في مفاعيلن كما ان الثرم هو الخرم بعد القبض في فعولن كذا في بعض الرسائل العربي فيبقى بعد الشتر من مفاعيلن فاعلن و الجزء الذي فيه الشتر يسمى اشتر كما في عروض سيفي و المنتخب فعلى هذا يحمل كلام عنوان الشرف حيث قال الشتر اجتماع الخرم و القبض وقد عرفت ايضا في لفظ الثرم في باب الثاء المثلثة ٭

[**الشجرة** الانسان الكامل مدبر هيكل الجسم الكلي فانه جامع الحقيقة منتشر الدقائق الى كل شيء فهو شجرة و سطية لا شرقية و جوبية و لا غربية امكانية بل امر بين الامرين اصلها ثابت في الارض السفلى و فرعها في السموات العلى ابعاضها الجسمية عروقها و حقهائقها الروحانية فروعها و التجلي الذاتي المخصوص باحدية جمع حقيقتها الناتج فيها بسر آني انا الله رب العالمين ثمرتها كذا في الجرجاني ٭]

المشجر بفتح الجيم المشددة نزد شعراء داخل است در موشح و آن بيتى است كه راست نويسند و آن را تنهٔ درخت تصور كنند و نام آن بيت اصل كنند و بعد از يك طرف بيت اصل هم از لفظ اول آن بيت بيتى انشا كنند و بنويسند و چنين در طرف دوم بازاي لفظ دوم آن بيت اصل بيتى ديگر انشا كنند و بنويسند درين فرع كوئي دو لفظ از بيت اصل است باز از بيت اصل سه لفظ در صدر بيت فرع در هردو طرف آرند و همچنين تا اتمام كنند ٭

المشجر المطير بالياء المثناة التحتانية نزد شان عبارت است ازانكه در حشو ابيات مشجر آرند و در صدر نام پرندگان بنويسند و صورت شان هم در نقش آرند آن را مشجر مطير متصور نامند هكذا في جامع الصنائع و چون از مثال مشجر مطير استعلام مثال مشجر حاصل مي شود بر مثالش اقتصار نموده شد ٭

مثال اول مشجر طیر

اصوات دو وقت
- آواز نغمهٔ بلبل * عقلاء مرطرف شد مستان
- بشاخ گل قمری * عقل را می ربود از الحان
- صلصل * در یکی کوی از همه اغصان
- کرد مرا قرار قدرت یزدان
- کرد و برد صلاح ادمان
- خوش خندان

[illegible]

مثال دوم مشجر طیر

اصوات
- سایهٔ پرور مرغان ثنای خوانش * قمری
- چشم دانی * در همه رفت ورق ورقش خاص دفتر است * هزار
- در باغ دل نشاند از انشاخ درخت است * بلبل
- او نه دگر سایه پرور است * طوطی
- چو عنقا است * کبوتر است
- سرو صنوبر

[illegible]

الشر بالفتح و التشديد ضد الخير و قد سبق في فصل الراء من باب الخاء المعجمة ٭

الشطر بالفتح و سكون الطاء المهملة عند اهل العروض نقص النصف من اجزاء الدائرة كذا في رسالة قطب الدين السرخسي ٭ وفي عنوان الشرف المشطور ما ذهب شطره انتهى اي هو دائرة ذهب نصفها و ان شئت قلت بيت ذهب نصفه او بحر ذهب نصفه و لذا يقال البيت مشطور و الرجز مشطور و لذا وقع في بعض الرسائل المشطور بيت ذهب نصفه و مثل له بقوله يالائمي في الهوى ٭ لو ذقته لم تلم انتهى و هذا البيت من البسيط المشطور ٭

التشطير كالتصريف عند بعض اهل البديع قسم من السجع كما عرفت في باب السين المهملة وهو جعل كل شطري البيت سجعة مخالفة لاختها اي للسجعة التي في الشطر الآخر وقولنا سجعة مفعول ثان للجعل بناء على انه يجوز ان يسمى كل فقرتين مسجعتين سجعة تسمية للكل باسم الجزء كقوله ٭ شعر ٭ تدبير معتصم بالله منتقم ٭ بالله مرتغب في الله مرتقب ٭ مرتغب اي راغب فيما يقربه من رضوان الله مرتقب اي منتظر ثوابه او خائف عقابه فالاول سجعة مبنية على الميم و الثاني على الباء كذا في المطول ٭

الشعر بالكسر و سكون العين لغة الكلام الموزون المقفى كما في المنتخب و عند اهل العربية و هو الكلام الموزون المقفى الذي قصد الى وزنه و تقفيته قصدا اوليا و المتكلم بهذا الكلام يسمى شاعرا فمن يقصد المعنى فيصدر عنه كلام موزون مقفى لا يكون شاعرا الاترى ان قوله تعالى لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون و قوله تعالى الذي انقض ظهرك و رفعنا لك ذكرك فانه كلام موزون مقفى لكن ليس بشعر لان الاتيان به موزونا ليس على سبيل القصد يعني ليس مقصوده تعالى ان يكون هذا الكلام شعرا على حسب اصطلاح الشعراء و لذا قال الله و ما علمناه الشعر و ما ينبغي له ان هو الا ذكر للعالمين فان الشاعر يكون المعنى منه تابعا للفظ لانه يقصد لفظا يصح به وزن الشعر و قافيته فيحتاج الى التخيل لمعنى يأتي به لاجل ذلك اللفظ فاذا صدر منه كلام فيه متحركات و سكنات يكون شعرا لانه قصد منه الاتيان بالفاظ حروفها متحركة و ساكنة كذلك و المعنى يتبعه و الشارع قصد المعنى فجاء على ذلك الالفاظ فيكون اللفظ منه تبعا للمعنى و على هذا ما صدر من النبي عليه السلام كلام كثير موزون مقفى لا يكون شعرا لعدم قصده الى اللفظ قصدا اوليا [كما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم حين اصيبت اصبعه بالقطع و الجرح عند عمل من الاعمال دون الجهاد قال تحسرا و حزنا ٭ هل انت الا اصبع دميت ٭ و في سبيل الله مالقيت ٭ و هذا لا يسمى شعرا لعدم القصد و قد مر في لفظ الرجز في فصل الزاء من باب الراء] ويؤيد ما ذكرنا انك اذا تتبعت كلام الناس في الاسواق تجد فيه ما يكون موزونا واقعا في بحر من بحور الشعر و لا يسمى المتكلم به شاعرا ولا الكلام شعرا لعدم القصد الى اللفظ اولا ٭ وههنا لطيفة و هو ان النبي عليه السلام قال ان من الشعر لحكمة يعني قد يقصد الشاعر اللفظ اولا فيوافقه معنى حكمي كما ان الحكيم قد يقصد معنى

فيوافقه وزن شعري لكن الحكيم بسبب ذلك الوزن لا يصير شاعرا و الشاعر بسبب ذلك الذكر يصير حكيما حيث سمى النبي عليه السلام شعره حكمة و نفى الله كون النبي شاعرا و ذلك لان اللفظ قالب المعنى و المعنى قلب اللفظ و روحه فاذا وجد القلب لا ينظر الى القالب فيكون الحكيم الموزون كلامه حكيما و لا يخرجه عن الحكمة وزن كلامه و الشاعر الموعظي كلامه حكيما هكذا ذكر الامام الرازي في التفسير الكبير في سورة يس في تفسير قوله تعالى و ما علّمناه الشعر ه و بالجملة فالشعر ما قصد وزنه اولا و بالذات ثم يتكلم به مراعًى جانب الوزن فيتبعه المعنى فلا يرد ما يتوهم من ان الله تعالى لا تخفى عليه خافية و فاعل بالاختيار فالكلام الموزون الصادر عنه سبحانه معلوم له تعالى كونه موزونا و صادر عن قصد واختيار فلامعنى لنفي كون وزنه مقصودا لان الكلام الموزون و ان صدر عنه تعالى عن قصد واختيار لكن لم يصدر عن قصد اوليّ و هو المراد ههنا فتأمل كذا ذكر الچلبي في حاشية شرح المواقف * فائدة * لا بأس بالشعر اذا كان توحيدا او حثا على مكارم الاخلاق من جهاد و عبادة و حفظ فرج و غض بصر وصلة رحم و شبهه او مدحا للنبي عليه السلام و الصالحين بما هو الحق وكان ابوبكر و عمر شاعرين وكان عليّ اشعر الثلثة و لما نزل و الشعراء يتبعهم الغاوون الآية جاء حسان و ابن رواحة و غيرهم الى النبي صلى الله و عليه و سلم و كان غالب شعرهم توحيدا وذكرا فقالوا يا رسول الله قد نزلت هذه الآية و الله يعلم انا شعراء فقال عليه السلام ان المؤمن يجاهد بسيفه و لسانه و ان الذي ترمونهم به نضح النبل و نزل كذا ذكر احمد الرازي في تفسيره وفي البيضاوي ايضا مثله حيث قال والشعراء يتبعهم الغاوون الم ترانهم في كل واد يهيمون لان اكثر مقدماتهم خيالات لا حقيقة لها و اغلب كلماتهم في النسيب بالحرم و ذكر صفات النساء و الغزل و الابتهاء و تمزيق الاعراض في القدح في الانساب و الوعد الكاذب و الافتخار الباطل و مدح من لا يستحقه و الاطراء فيه ثم قال قوله الا الذين آمنوا الآية استثناء للشعراء المؤمنين الصالحين الذين يكثرون ذكر الله و يكون اكثر اشعارهم في التوحيد والثناء على الله و الحث على طاعته و لو قالوا هجوا ارادوا به الانتصار ممن هجاهم مكافحة هجاة المسلمين كعبد الله بن رواحة و حسان بن ثابت و كعب بن مالك و كعب بن زهير وكان عليه السلام يقول لحسان قل و روح القدس معك انتهى • التقسيم ذكر في بعض الرسائل العربي اعلم ان ابا الحسن الا هو ازي ذكر في كتاب القوافي ان الشعر عند العرب ينقسم اربعة اقسام الاول القصيدة و هو الوافي الغير المجزو لانهم قصدوا به اتم ما يكون من ذلك الجنس الثاني الرمل و هو المجزو رباعيا كان او سداسيا لانه اقصر عن الاول فشبه بالرمل في الطواف و قد يسمى هذا ايضا قصيدة الثالث الرجز و هو ما كان على ثلثة اجزاء كمشطور الرجز و السريع سمي بذلك لتقارب اجزائه وقلة حروفه تشبيها بالناقة التي في مشيها ضعف لداء يعتريها الرابع الخفيف و هو المنهوك و اكثر ماجاء في ترقيص الصبيان و استقاء الماء من الآبار و انما يدعى الرامل شاعرا اذا كان الغالب على شعره القصيدة

اعني القسمين الاولين فان كان الغالب عليه الرجز سمي راجزا انتهى كلامه * فائدة * اكثر برانند كه شعر ازيک بيت كمتر نباشد وبيت دو مصراع است كذا في عروض سيفي • والشعر عند المنطقيين هو القياس المركب من مقدمات يحصل للنفس منها القبض و البسط و يسمى قياسا شعريا كما اذا قيل الخمر يا قوتية سادة سيّالة تنبسط النفس ولو قيل العسل مرة مهوعة تنقبض و الغرض منه ترغيب النفس و هذا معنى ما قيل هو قياس مؤلف من المخيلات و المخيلات تسمى قضايا شعرية وصاحب القياس الشعري يسمى شاعرا كذا في شرح المطالع و حاشية السيد على ايساغوجي •

الشاعر عند اهل العربية من يتكلم بالشعر اي الكلام الموزون المذكور و عند المنطقيين من يتكلم بالقياس الشعري وقد عرفتها • قالوا شعراء العرب على طبقات جاهليون كامرء القيس وطرفة و زهير ومخضرمون و هو اي المخضرم من قال الشعر في الجاهلية ثم ادرك الاسلام كلبيد و حسان وقد يقال لكل من ادرك دولتين و اطلقه المحدثون على كل من ادرك الجاهلية و ادرك حيوة النبي صلى الله عليه وسلم وليست له صحبة ولم يشترط بعض اهل اللغة نفي الصحبة و قد مر في فصل الميم من باب الخاء المعجمة ومتقدمون ويقال الاسلاميون وهم الذين كانوا في صدر الاسلام كجرير و الفرزدق ومولدون وهم من بعدهم كبشار و محدثون وهم من بعدهم كابي تمام و البحتري ومتاخرون كمن حدث بعدهم من شعراء الحجاز و العراق و لا يستدل في استعمال الالفاظ بشعر هؤلاء بالاتفاق كما يستدل بالجاهلين و المخضرمين والاسلاميين بالاتفاق • واختلف في المحدثين فقيل لا يستشهد بشعرهم مطلقا و اختاره الزمخشري و من حذا حذوه • و قيل لا يستشهد بشعرهم الا بجعلهم بمنزلة الراوي فيما يعرف انه لامساغ فيه سوى الرواية ولا مدخل فيه للدراية هذا خلاصة ما في الخفاجي و غيره من حواشي البيضاوي في تفسير قوله كلما اضاءلهم مشوا فيه الآية •

الشعر بالفتح و السكون موي والشعر الزائد شعر زائد يخالف للمنابت الطبيعية بان يكون منبته غير موضع الاشفار بل يكون قريبا ممايلي العين والشعر المنقلب شعر ينبت في الجفن عند موضع الاشفار و يكون رأسه منقلبا الى داخل العين والعروق الشعرية عروق دقاق كالشعر تنبت من محدب الكبد كذا في بحر الجواهر •

الشعور بضمتين هو ادراك الشيء من غير ثبات وهذا عند الحكماء و هو اول مراتب وصول النفس الى المعنى فاذا حصل الوقوف قيل لذلك تصور فاذا بقي ذلك بحيث لو اراد استرجاعه امكنه ذلك قيل حفظه ولذلك الطلب تذكر و لذلك الوجدان ذكر و التذكر من خواص الانسان كالذكر كذا في بحر الجواهر • وفي الخفاجي حاشية البيضاوي في تفسير قوله تعالى وما يخدعون الا انفسهم وما يشعرون الآية الشعور الاحساس اي الادراك بالحس الظاهر وقد يكون بمعنى العلم • وصرح الراغب انه مشترك بينهما • وذهب بعضهم الى ان اصله هذا و ذاك مجاز منه صار لشهرته فيه حقيقة عرفية • والمشاعر الحواس

و لها معان أخر كمناسک الحج و شعائره انتهى و قد مر في لفظ الذهن في فصل النون من باب الذال المعجمة ان المشاعر هي القوى الدراكة اي النفس و آلاتها بل جميع القوى العالية و السافلة •

الشعيرة بالفتح جو و قد يطلق على وزن ستة خرادل و قد سبق في لفظ المثقال في فصل اللام من باب الثاء المثلثة و يطلق ايضا على ورم مستطيل يظهر على طرف الجفن يشبه الشعير في شكله كما في بحر الجواهر •

الشكر بالضم و سكون الكاف لغة هو الحمد عرفا و هو فعل يشعر بتعظيم المنعم بسبب كونه منعما و ذلک الفعل اما فعل القلب اعني الاعتقاد باتصافه بصفات الكمال و الجلال او فعل اللسان اعني ذكر ما يدل عليه او فعل الجوارح و هو الاتيان بافعال دالة على ذلک [و هذا شكر العبد لله تعالى و شكر الله للعبد ان يثني على العبد بقبول طاعته وينعم عليه بمقابله ويكرمه بين عباده هكذا في تعريفات الجرجاني] و الشكر عرفا صرف العبد جميع ما انعم الله عليه من السمع و البصر و غيرهما الى ما خلق له و اعطاه لاجله كصرفه النظر الى مطالعة مصنوعاته و السمع الى ما تلقى ما ينبئ عن مرضياته و الاجتناب عن منهياته • ودر صحائف در صحيفهٔ هژدهم مى آرد شكر اهل كمال بيشتر در مصايب و بلايا بود از هموم و غموم كه راضي باشند ازاينجا قومى باشند كه خبر از غم و شادي ندارند از غم و شادي و محنت و راحت آزاد اند انتهى • ثم الفرق بين الشكر و الحمد اللغويين ان الحمد اعم منه باعتبار المتعلق فان متعلقه النعمة وغيرها و متعلق الشكر النعمة فقط و الشكر اعم من الحمد باعتبار المورد فان مورد الشكر اللسان و الجنان و الاركان و مورد الحمد هو اللسان فقط فكان بينهما عموم وخصوص من وجه وكذا الحال بين الشكر و المدح سواء كان المدح اعم من الحمد او مرادفا له و كذا الحال بين الحمد اللغوي و بين الحمد العرفي و كذا الحال بين الشكر العرفي و الحمد اللغوي و الشكر اللغوي و الحمد العرفي مترادفان كما عرفت هكذا يستفاد من شرح المطالع و حواشيه و اما الفرق بين الشكر اللغوي و العرفي فا قول ان الشكر اللغوي اعم من العرفي لان صرف العبد جميع ما انعم الله الخ يصدق عليه انه فعل يشعر بتعظيم المنعم بسبب الانعام و لا ينعكس كما لا يخفى لان اللغوي كما يكون لله تعالى كذلک يكون لغيره قال عليه السلام من لم يشكر الناس لم يشكر الله بخلاف العرفي فانه مختص بالله تعالى و كذا الحال بين الحمد العرفي و الشكر العرفي كما لا يخفى •

[**الشكور** من يرى عجزه عن الشكر • و قيل هو الباذل وسعه في اداء الشكر بقلبه و لسانه و جوارحه اعتقادا و اعترافا و عملا • وقيل الشاكر من يشكر على الرخاء و الشكور من يشكر على البلاء • وقيل الشاكر من يشكر على العطاء و الشكور من يشكر على المنع كذا الجرجاني •]

الشهر بالفتح و سكون الهاء ماه وقد سبق في لفظ السنة في فصل النون من باب السين مع بيان اقسامه

من الشهر الشمسي و القمري و الحقيقي و الوسطي و الاصطلاحي •

المشهور عند اهل الشرع اسم خبر كان من الآحاد في الاصل اي في الابتداء هو القرن الاول ثم انتشر في القرن الثاني حتى روته جماعة لا يتصور تواطئهم على الكذب فيكون كالمتواتر بعد القرن الاول و المراد من الآحاد هو الخبر الذي يرويه واحد او اثنان فصاعدا لا عبرة للعدد فيه فلا يخرج عن كونه خبر آحاد بان كان المخبر متعددا بعد ان لم يبلغ درجة التواتر و الاشتهار • و قيل هو ما تلقوه العلماء بالقبول كذا في بعض شروح الحسامي في شرح النخبة و شرحه المشهور ماله طرق و اسانيد محصورة باكثر من اثنين اي الثلثة فصاعدا مالم تجتمع شروط المتواتر و يسمى بالمستفيض على راي جماعة من الفقهاء • و منهم من غاير بينهما بان المستفيض يكون في ابتدائه و انتهائه سواء و المشهور اعم من ذلك • ومنهم من قال ان المستفيض ما تلقته الامة بالقبول بدون اعتبار عدده لذا قال ابو بكر الصرفي هو و المتواتر بمعنى واحد ثم المشهور كما يطلق على مامر كذلك يطلق على مااشتهر على الالسنة فيشتمل ما له اسناد واحد فصاعدا و ما لايوجد له اسناد اصلا انتهى • و في الاتقان القرأة المشهورة ما صح سنده و لم يبلغ درجة التواتر و وافق العربية و الرسم و اشتهر عند القراءة فلم يعدوه من الغلط و لا من الشواذ انتهى * فائدة * اختلف في المشهور فبعض اصحاب الشافعي على انه ملحق بخبر الواحد فلا يفيد الا الظن • وابو بكر الجصاص و جماعة من اصحاب ابي حنيفة على انه مثل المتواتر فيثبت به علم اليقين لكن بطريق الاستدلال لا بطريق الضرورة • وعيسى بن ابان من اصحاب ابي حنيفة على انه يوجب علم طمأنينة لا علم يقين فكان دون المتواتر فوق خبر الواحد حتى جازت الزيادة به على الكتاب و هو اختيار الامام قاضي ابي زيد و عامة المتأخرين • قال ابو البشر حاصل الاختلاف راجع الى الاكفار فعند الفريق الاول من اصحاب ابي حنيفة يكفر جاحده و عند الفريق الثاني منهم لا يكفر• و نص شمس الائمة على ان جاحده لا يكفر بالاتفاق و على هذا لا يظهر اثر الاختلاف في الاحكام كذا في بعض شروح الحسامي •

المشهورات في عرف العلماء هي قضايا يعترف بها النـــاس و هي من المقدمات الظنية و ليس المراد بالناس الاستغراق الحقيقي اذ لا قضية يعترف بها جميع افراد الانسان بل العرفي من قرن او اقليم او بلدة او صناعة او غير ذلك و لا بد من اعتبار الحيثية اي يحكم بها العقل لاجل اعتراف الناس ليخرج الاوليات او يقال بخروجها لكونها من اقسام الظنيات و القول بانه يجوز ان يكون بعض القضايا من الاوليات باعتبار و من المشهورات باعتبار لا يعبأ به لانه لا يمكن ان تكون قضية يقينية باعتبار و ظنية باعتبار فظهر فساد ما قيل الجدل قياس مركب من قضايا مشهورة او مسلمة و ان كانت في الواقع يقينية اواولية على انه يستلزم تداخل الصناعات الخمس هكذا حقق المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح الشمسية • و في الصادق الحلوائي حاشية الطيبي المشهورات في المشهور ما اعترف به جميع الناس او جمهورهم

او جماعة من اهل الصناعة او من غيرهم اما لكونها حقة جلية كقولنا الضدان لا يجتمعان او مناسبة للحق الجلي مع مخالفتها اياه بقيد جلي فتكون مشهورة مطلقا وحقا مع ذلك القيد كقولنا حكم الشيئ حكم شبهه و هو حق لا مطلقا بل فيما هو شبهه له او لاشتماله على مصلحة عامة كقولنا الظلم قبيح و العدل حسن او لما يقتضيه الاستقراء كقولنا الملك العقر ظالم او لما في طباعهم كالرقة كقولنا مراعاة الضعفاء محمودة و الحمية كقولنا كشف العورة مذموم لما انه من عاداتهم من غير نفع لهم كقبح ذبح الحيوانات عند اهل الهند او من شرائع و آداب كالامور الشرعية و غيرها ولكل قوم مشهورات بحسب آدابهم و عاداتهم و لكل اهل صناعة ايضا مشهورات بحسب صناعاتهم تسمى مشهورات خاصة و محدودة كما ان مشهورات كافة الناس وجمهورهم تسمى مشهورات مطلقة دائمة و آراء محمودة ان لم تكن يقينية و المشهورات جاز ان تكون يقينية بل اولية لكن بجهتين مختلفتين و ما لا يكون كذلك ربما تبلغ شهرته الى حيث يلتبس بالاوليات الا ان العقل اذا خلي ونفسه يحكم بالاوليات دون المشهورات وهي قد تكون صادقة و قد تكون كاذبة بخلاف الاوليات فانها صادقة البتة و ربما يختص اسم المشهورات بما لا يكون يقينية لابتناء حكم القول بها على مجرد الشهرة بل هذا القول هو المشهور • و قد تطلق المشهورات على ما يشبه المشهورات الحقيقية و تسمى مشهورات في بادي الراي كقولنا القاتل الاجيريعان ولو كان ظالما انتهى •

الاشارة معناه بديهي و هي قسمان اشارة عقلية و اشارة حسية و للاشارة ثلثة معان الاول المعنى المصدري الذي هو فعل اي تعيين الشيئ بالحس الثاني المعنى الحاصل بالمصدر و هو الامتداد الموهوم الآخذ من المشير المنتهي الى المشار اليه و هذا الامتداد قد يكون امتدادا خطيا فكأن نقطة خرجت من المشير و تحركت نحو المشار اليه فرسمت خطا انطبق طرفه على نقطة من المشار اليه و قد يكون امتدادا سطحيا ينطبق الخط الذي هو طرفه على ذلك الخط المشار اليه فكأن خطا خرج من المشير فرسم سطحا انطبق طرفه على خط المشار اليه و قد يكون امتدادا جسميا ينطبق السطح الذي هو طرفه على السطح من الجسم المشار اليه فكأن سطحا خرج من المشير فرسم جسما انطبق طرفه على سطح المشار اليه الثالث تعيين الشيئ بالحس بانه هنا او هناك او هذه بعد اشتراكها في انها لا تقتضي كون المشار اليه بالذات محسوسا بالذات و تفترق بان الاول و الثاني لا يجب ان يتعلقا اولا بالجوهر بل ربما يتعلقان اولا بالعرض و ثانيا بالجوهر لانهما لا يتعلقان بالمشار اليه اولا الا بان يتوجه المشير اليه اولا فكل من الجوهر و العرض يقبل ذلك التوجه و كذا ما هو تابع له و الثالث يجب ان يتعلق اولا بالجوهر و ثانيا بالعرض فانه و انكان تابعا لتوجه المشير لكن التوجه بان المشار اليه هنا او هناك لا يتعلق اولا الا بماله مكان بالذات هكذا ذكر مرزا زاهد في حاشية شرح المواقف في مقدمة الامور العامة • و قد تطلق على حكم يحتاج اثباته الى دليل و برهان كما وقع في المحاكمات ويقابله التنبيه

بمعنى ما ايحتاج اثباته الى دليل كما يجيئ في فصل الهاء من باب النون • والاشارة عند الاصوليين دلالة اللفظ على المعنى من غير سياق الكلام له ويسمى بفحوى الخطاب ايضا نحو و على المولود له رزقهن و كسوتهن بالمعروف ففي قوله تعالى له اشارة الى ان النسب يثبت بالاب وهي من اقسام مفهوم الموافقة كما يجيئ هناك وفي لفظ النص ايضا في فصل الصاد من باب النون واهل البديع فسروها بالاتيان بكلام قليل ذي معان جمة وهذا هو ايجاز القصر بعينه لكن فرق بينهما ابن ابي الاصبع بان الايجاز دلالة مطابقية و دلالة الاشارة اما تضمن او التزام فعلم منه انه اراد بها ما تقدم من اقسام المفهوم اي اراد بها الاشارة المسماة بفحوى الخطاب هكذا يستفاد من الاتقان في نوع المنطوق و المفهوم و نوع الايجاز و علم الاشارة قد سبق في المقدمة • ثم الاشارة اذا لم تقابل بالصريح كثيرا ما يستعمل في المعنى الاعم الشامل للصريح كما في چلپي المطول في تعريف علم المعاني فعلى هذا يقال اشار الى كذا في بيان علم السلوك و ان كان المشار اليه مصرحا به فيما سبق و اسماء الاشارة في فصل الراء من باب الشين

فصل السين المهملة * الشمس بالفتح وسكون الميم في اللغة آفتاب وعرفها اهل الهيئة بانه جرم كروي مصمت مستنير بالذات مركوز في جرم الخارج المركز مغرق فيه بحيث يساوي قطره ثخن الخارج المركز و يماس سطحه بسطحيه و يجيئ توضيحه في لفظ الفلك في فصل الكاف من باب الفاء • و عند اصحاب الكيميا تطلق على الذهب كما ان القمر يطلق عندهم على الفضة • و عند الصوفية هي النور اي الحق سبحانه • وفي كشف اللغات آفتاب در اصطلاح سالكان كنايت از روح است زيراكه روح در بدن بمنزلة آفتاب است و نفس بمنزلة ماهتاب و ازين سبب گفته اند كه چون سالك نورى مثل ماهتاب بيند بداند كه اين نور روح است انتهى • وطريقة الشمس و مجرى الشمس و الدائرة الشمسية هي دائرة البروج وقد سبق في فصل الراء من باب الدال •

فصل الصاد المهملة * الشخص بالفتح و سكون الخاء المعجمة كالبدتي آلاشخاص و الشخوص و الاشخص الجمع كذا في المهذب • وفي عرف العلماء هو الفرد المشخص المعين و الشخصية هي القضية المخصوصة وقد سبق في فصل الصاد من باب الخاء المعجمة [اعلم ان الشخص في اصطلاح المنطقيين عبارة عن الماهية المعروضة للتشخصات و العارض و تقييده يكون خارجا عنها و انما الاعتبار في اللحاظ فقط دون الملحوظ فالماهية الكلية عين حقيقة الاشخاص و انما التغاير بينهما في اللحاظ فقط من دون ان يدخل امر في نفس احدهما دون الآخر و هذا عند المتأخرين من المحققين و اما عند المتقدمين فالشخص عندهم عبارة عن الماهية مع القيد دون التقييد و التفصيل ان الطبيعة الكلية قد تؤخذ بالنظر الى امور محصلة لها كالاجناس بالنسبة الى الفصول مثلا الحيوان اذا اخذ بالنسبة الى الناطق يسمى مخلوطة و نوعا و تسمى هذه المرتبة مرتبة الخلط و اذا اخذ بشرط نفي الناطق تكون مادة

مجهولة على الاول و تسمى مجردة و معراة و تسمى هذه المرتبة مرتبة التعرية و اذا اخذ لابشرط شيئ اي لا بشرط شيئ و لا بشرط نفي شيئ تسمى مطلقة وتسمى هذه المرتبة مرتبة الاطلاق وقد توخذ بالنظر الى العوارض الغير المحصلة كالانسان بالنظر الى تشخص زيد مثلا فطبيعة الانسان اذا اخذ مع التشخص الخاص مثلا تكون مخلوطة تتصور فيها المراتب الاربع احدها كون التقييد و القيد كلا هما داخليين و هذا يسمى بالفرد و ثانيتها كون كليهما خارجين و انما التقييد في اللحاظ فقط من دون ان يجعل جزء من الملحوظ و هذا هو المسمى بالشخص عند المحققين من المتأخرين و اما عند المتقدمين فالقيد داخل في اللحاظ دون التقييد و ثالثتها ان يكون التقييد داخلا و القيد خارجا و هذا هو المسمى بالحصة عندهم و رابعها ان يكون القيد داخلا و التقييد خارجا و هذا القسم مما لا اعتبار له عندهم و لهذا لم يسموه باسم و بعضهم ضبطوها بالشعر الفارسي • شعر •

• چو تقييد وقيد است داخل بود فرد • • وگر هردو خارج بود شخص اي مرد •

• چو قيد است خارج ازو هست حصه • • دگر قسم باقي رها کن ز قصه •

هكذا في شرح السلم للمولوي حسن الكهنوي في خاتمة بحث الكلي وغيره] والتشخص هو التعين و هو يطلق بالاشتراك على معنيين الاول كون الشيئ بحيث يمتنع فرض اشتراكه بين كثيرين و حاصله امتناع الاشتراك بين كثيرين و هو يحصل من نحو الوجود الذهني و يلحق الصورة الذهنية من حيث انها صورة ذهنية لان الحمل و الانطباق و ما يقابلهما من شان الصور دون الاعيان و الاختلاف بالكلية و الجزئية انما هو لاختلاف الادراك دون المدرك فالشيئ اذا ادرك بالحواس و حصل فيها كان جزئيا و اذا ادرك بالعقل و حصل فيه كان كليا و يدل عليه ان ما ذكروه في تعريف الكلي و الجزئي يظهر منه كلية اللاشيئ و نحوه فان تصور هذه المفهومات لا يمنع فرض الشركة و انفسها تمنع عنه و الثاني كون الشيئ ممتازا عما عداه و حاصله الامتياز عن الغير و هو يحصل بالوجود الخارجي اي بالوجود الحقيقي الذي هو حقيقة الواجب تعالى على تقدير وحدة الوجود و حقيقة ما عينه متعينة بنفسها على تقدير تعدد الوجود ولا يراد بحصول الامتياز بالوجود الخارجي ان الوجود ينضم الى الشيئ فيصير المجموع شخصا بل يراد به ان الشيئ يصير بالوجود ممتازا عما عداه كما انه يصير به مصدر الآثار و يمكن ان ينبه عليه بان تمايز العرضين المتماثلين يحصل من وجود هما في الموضوعين و كذا تمايز الصورتين المتماثلتين يحصل من وجود هما في المادتين لما تقرر ان وجود العرض في نفسه هو بعينه وجوده في الموضوع و وجود الصورة في نفسها هو وجودها في المادة بعينه • و قال المعلم الثاني هوية الشيئ تعينه ووحدته و خصوصيته و وجوده المتفرد له كلها واحدة يعني ان الحيثية التي بها يصير موجودا هي بعينها حيثية بها يصير مشخصا و واحدا فالوجود و التشخص و الوحدة مفهومات متغايرة و ما به التشخص و ما به الوجود و ما به الوحدة

امر واحد فظهر ان التشخص بكلا المعنيين امر اعتباري و ما به التشخص على المعنى الاول هو نحو الوجود الذهني الذي هو امر اعتباري و على المعنى الثاني هو الوجود الحقيقي الذي هو موجود بنفسه فتأمل لكن مذهب جمهور العلماء ان التعين امر وجودي هو موجود في الخارج هكذا حقق مرزا زاهد في حاشية شرح المواقف • و قال شارح المواقف النزاع لفظي فان الحكماء يدعون ان التعين امر موجود على انه عين المهية بحسب الخارج و يمتاز عنها في الذهن فقط و المتكلمون يدعون انه ليس موجودا زائدا على المهية في الخارج منضما اليها فيه و لا منافاة بينهما و تمام البحث يطلب منه [قال المولوي حسن الكهنوي في شرح سلم العلوم تشخص الشيئ عبارة عما يفيد الامتياز للشيئ المعروض به من حيث انه معروض به و به يمتاز عما عداه سواء كان كليا او جزئيا خارجيا او ذهنيا ثم اعلم ان الشخص الخارجي لا يحصل في ذهن من الاذهان لانه اما ان يكون باقيا في الخارج اولا و على الاول يلزم تعدد الشخص الواحد الخارجي في امكنة متعددة و هذا محال و على الثاني يلزم انعدام الشخص الخارجي عند تصوره و هذا ظاهر البطلان و اذا كان كذلك فلا يحصل من زيد عند تصور هويته الخارجية الا الحقيقة الكلية لزيد مع التشخص الذهني الخاص الكاشف لتلك الهوية الخارجية بحيث لا يحتمل غيره و هذا الشخص الحاصل في الذهن مباين في الوجود للهوية الخارجية و بهذا التقرير ينحل الاشكال المشهور و هو ان الصورة الخارجية لزيد و الصورة الحاصلة منه في اذهان متعددة كلها متصادقة فكانت كل واحدة من تلك الصور متكثرة مع انها جزئيات انتهى من الشرح •]

الشخوص عند الاطباء نوع من الجمود • و قيل هو السهر السباتي و قد مر في فصل الباء الموحدة من باب السين •

فصل الطاء المهملة * الشرط بالفتح و سكون الراء المهملة في اللغة پيمان و تعليق كردن چيزى بچيزى كذا في الصراح • و في كنز اللغات شرط بچيزى وابستن قول يا فعل و آنچه باو وابسته باشد حصول قول يا فعل انتهى لكن قال المولوي عبد الحكيم في حاشية الفوائد الضيائية في القاموس الشرط الزام الشيئ و التزامه نقل في الاصطلاح الى تعليق حصول مضمون جملة بحصول أخرى و حروف الشرط هي الحروف الدالة على التعليق انتهى فعلم من هذا ان التعليق معنى اصطلاحي للنحاة و المفهوم من كتبهم ان الشرط هو اللفظ الذي دخلت عليه اداة الشرط يدل عليه قولهم كلم المجازاة تدخل على الفعلين لسببية الفعل الاول و مسببية الفعل الثاني و تسمى الجملة الاولى شرطا و الثانية جزاء • و قد صرح في التلويح في فصل مفهوم الموافقة و المخالفة ان الشرط في اصطلاح النحاة ما دخل عليه شيئ من الادوات المخصوصة الدالة على سببية الاول و مسببية الثاني ذهنا او خارجا سواء كان علة للجزاء مثل انكانت الشمس طالعة فالنهار موجود او معلولا مثل ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة

او غير ذلك مثل ان دخلت الدار فانت طالق و هـذا اي الشرط النحوي هو محل النزاع بين الحنفية حيث يقولون التعليق بالشرط لا يوجب العدم عند العدم و بين الشافعية حيث يقولون بايجابه اياه انتهى • قيل مرادهم بالسبب مجرد التوصل في اعتقاد المتكلم و لوادعاء فيؤول الى الملازمة الادعائية الاترى الى قولك ان تشتمني اكرمك فان الشتم فيه ليس سببا حقيقيا للاكرام و لا الاكرام سببا حقيقيا له لا خارجا و لا ذهنا لكن المتكلم اعتبر تلك النسبة بينهما اظهاراً لمكارم الاخلاق يعني انه بمكان يصير الشتم الذي هو سبب الاهانة عند الناس سبب الاكرام عنده انتهى • ثم الشرط في العرف العام هو ما يتوقف عليه وجود الشيء كذا في التلويح في فصل مفهوم الموافقة و المخالفة ايضا فهذا يشتمل الركن و العلة وفي اصطلاح الحكماء يطلق على قسم من العلة و هو الامر الوجودي الموقوف عليه الشيء الخارج عنه الغير المحل لذلك الشيء و لا يكون وجود ذلك الشيء منه و لا لاجله و يسمى آلة ايضا و المعدوم الموقوف عليه الشيء الخ يسمى ارتفاع المانع و عدمه وفي اصطلاح الفقهاء و الاصوليين هو الخارج عن الشيء الموقوف عليه ذلك الشيء الغير المؤثر في وجوده كالطهارة بالنسبة الى الصلوٰة كذا في شرح آداب المسعودي و هذا اصطلاح المتكلمين ايضا • قال في التلويح في فصل مفهوم الموافقة والمخالفة الشرط في اصطلاح المتكلمين ما يتوقف عليه الشيء و لا يكون داخلا في الشيء و لا مؤثرا فيه انتهى فبقيد التوقف خرج السبب و العلامة اذ السبب طريق الى الشيء ومفض اليه من غير توقف لذلك الشيء عليه و العلامة دالة على وجود الشيء من غير تأثير فيه و لا توقف له عليه فقولهم لا يكون داخلا احتراز عن الركن و القيد الاخير احتراز عن العلة لوجوب كونها مؤثرة و معنى التأثير ههنا هو اعتبار الشارع اياه بحسب نوعه او جنسه القريب في الشيء الآخر لا الايجاد كما في العلل العقلية و بالجملة فالشرط امر خارج يتوقف عليه الشيء و لا يترتب عليه كالوضوء فانه يتوقف عليه وجود الصلوٰة و لا يترتب عليه فالشرط يتعلق به وجود الحكم لا وجوبه • و في العضدي و حاشيته للتفتازاني قال الغزالي الشرط ما يوجد المشروط دونه و لا يلزم ان يوجد عنده و اورد عليه انه دور لانه عرف الشرط بالمشروط و اجيب بان ذلك بمثابة قولنا شرط الشيء ما لا يوجد ذلك الشيء بدونه و ظاهر ان تصور حقيقة المشروط غير محتاج اليه في تعقل ذلك • و قال الامدي الشرط ما يتوقف عليه المؤثر في تأثيره لا في ذاته فيخرج جزء السبب وسبب السبب لكنه يشكل بنفس السبب ضرورة توقف تأثير الشيء على تحقق ذاته و لا خفاء انه مناقشة في العبارة و الا فتوقف ذات الشيء على نفسه بمعنى انه لا يوجد بدونه ضروري • قيل و المختار في تعريفه ان يقال هو ما يستلزم نفيه نفي امر لا على جهة السببية فيخرج السبب والفرق بين السبب و الشرط يتوقف على فهم المعنى المميز بينهما ففيه تعريف الشيء بمثله في الخفاء و المعنى المميز هو التأثير و الافضاء و استلزام الوجود للوجود حيث

يوجد في المسبب دون الشرط و الاولى ان يقال شرط الشيء ما يتوقف عليه صحة ذلك الشيء لا وجوده كالوضوء للصلوة واستقبال القبلة لها و كالشهود للنكاح وينقسم الشرط الى عقلي و شرعي و عادي و لغوي اما العقلي فكا لحيوة للعلم فان العقل هو الذي يحكم بان العلم لا يوجد الا بحيوة و اما الشرعي فكالطهارة للصلوة فان الشرع هو الحاكم بذلك و اما العادي فكالنطفة في الرحم للولادة و اما اللغوي فمثل قولنا ان دخلت الدار من قولنا انت طالق ان دخلت الدار فان اهل اللغة وضعوا هذا التركيب ليدل على ان ما دخلت عليه ان هو الشرط و الآخر المعلق به هو الجزاء • ثم الشرط اللغوي صار استعماله في السببية غالبا يقال ان دخلت الدار فانت طالق و المراد ان الدخول سبب الطلاق يستلزم وجوده وجوده لا مجرد عدمه مستلزما لعدمه من غير سببية وفيما لم يبق للمسبب امر يتوقف عليه سواه فاذا وجد ذلك الشرط فقد وجد الاسباب و الشروط كلها فيوجد المشروط فاذا قيل ان طلعت الشمس فالبيت مضي فهم منه انه لا يتوقف اضائته الاعلى طلوعها انتهى • و قد قسم السيد السند الشرط الى عقلي وعادي وشرعي ويجيئ في لفظ المقدمة في فصل الميم من باب القاف • اعلم ان الحنفية قالوا الشرط على اربعة اضرب شرط محض و هو مايمتنع بدونه وجود العلة فاذا وجد الشرط وجدت العلة فيصير الوجود مضافا الى الشرط دون الوجوب و هو اما حقيقي يتوقف عليه وجود الشيئ في الواقع او بحكم الشرع حتى لا يصح الحكم بدونه اصلا كالشهود للنكاح و اما جعلي يعتبره المكلف و تعلق عليه تصرفاته فانه اما بكلمة الشرط مثل ان تزوجتك فانت طالق او بدلالة كلمة الشرط بان يدل الكلام على التعليق دلالة كلمة الشرط عليه مثل المرأة التي اتزوجها طالق لانه في معنى ان تزوجت امرأة فهي طالق باعتبار ان ترتب الحكم على الوصف تعليق له به كالشرط و شرط فيه معنى العلة و هو الذي لا تعارضه علة تصلح ان يضاف الحكم اليها فيضاف اليه اي اذا لم يعارض الشرط علة صالحة لاضافة الحكم اليها فالحكم يضاف الى الشرط لانه يشابه العلة في توقف الحكم عليه بخلاف ما اذا وجدت حقيقة العلة الصالحة فانه لا عبرة حينئذ بالشبيه و الخلف فلو شهد قوم بان رجلا علق طلاق امرأته الغير المدخولة بدخول الدار و آخرون بانها دخلت الدار و قضى القاضي بوقوع الطلاق و لزوم نصف المهر فان رجع شهود دخول الدار وحدهم ضمنوا للزوج ما اداه الى المرأة من نصف المهر لانهم شهود الشرط السالم عن جميع معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها و اذا رجع شهود دخول الدار و شهود اليمين اي التعليق جميعا فالضمان على شهود التعليق لانهم شهود العلة و شرط فيه معنى السببية و هو الذي اعترض عليه فعل فاعل مختار غير منسوب اليه اي الذي حصل بعد حصوله فعل فاعل مختار غير منسوب ذلك الفعل الى الشرط فخرج الشرط المحض اذ التعليق و هو فعل المختار لم يعترض على الشرط بل بالعكس و خرج ما اذا اعترض على الشرط فعل غير مختار بل طبيعي كما اذا شق زق الغير فسال الماء فتلف و خرج

ما اذا كان المختار منسوبا الى الشرط كما اذا فتح الباب على وجه يفر الطائر فخرج فانه ليس في معنى السبب بل في معنى العلة و لذا يضمن كما اذا حل قيد عبد الغير لا يضمن عندنا فان الحل لما سبق الاباق الذي هو علة التلف صار كالسبب له اذا السبب يتقدم على صورة العلة و الشرط يتأخر عنها فالحل شرط للاباق اذ القيد كان مانعا له و لكن تخلل بينه و بين الاباق فعل فاعل مختار و هو العبد و ليس هذا الفعل منسوبا الى الشرط اذ لا يلزم ان يكون كل ما يحل القيد ابق البتة و قد تقدم هذا الحل على الاباق فهو في حكم الاسباب و شرط مجازا اي اسما ومعنى لا حكما و هو اول الشرطين الذين علق بهما حكم اذ حكم الشرط ان يضاف الوجود و ذلك يضاف الى آخرهما فلم يكن الاول شرطا الا اسما لتوقف الحكم عليه في الجملة كقوله لامرأته ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق فالشرط الاول شرط اسما لا حكما فلو وجد الشرطان في الملك بان بقيت منكوحة له عند وجودهما فلا شك انه ينزل الجزاء و ان لم يوجدا في الملك او وجد الاول في الملك دون الثاني فلا شك انه لا ينزل الجزاء و ان وجد الثاني في الملك دون الاول بان ابانها الزوج فدخلت الدار الاولى ثم تزوجها فدخلت الدار الثانية ينزل الجزاء فتطلق عندنا لان المدار آخر الشرطين و الملك انما يحتاج اليه في وقت التعليق و في وقت نزول الجزاء و اما فيمابين فلا و عند زفر لا تطلق لانه يقيس الشرط الآخر على الاول اذ لو كان الاول يوجد في الملك دون الثاني لا تطلق فكذا عكسه هذا • و ذكر فخر الاسلام قسما خامسا و سماه شرطا في معنى العلامة كالاحصان في الزنا و لا شك انه العلامة نفسها لما ان العلامة عندهم من اقسام الشرط و لذا سمى صاحب الهداية الاحصان شرطا محضا بمعنى انه علامة ليس فيها معنى العلية او السببية و قد يقال ان الشرط ان لم تعارضه علة فهو في معنى العلة و ان عارضه فان كان سابقا كان في معنى السبب و انكان مقارنا او متراخيا فهو الشرط المحض و ان شئت فارجع الى التوضيح والتلويح • اعلم ان الظاهر ان اطلاق الشرط على هذه المعاني على سبيل الاشتراك او الحقيقة و المجاز على قياس مامر في السبب و ما يجيئ في العلة و الله اعلم بحقيقة الحال

الشرطية عند النحاة هي الجملة المصدرة بأداة الشرط فنحو العدد اما زوج او فرد ليس جملة شرطية عندهم و قد سبق في لفظ الجملة فعلى هذا الشرطية هي مجموع الشرط و الجزاء و قد تطلق الشرطية على جملة الجزاء وحده فانها يصدق عليها انها جملة منسوبة الى الشرطية صرح بهذا الفاضل الچلپي في حاشية المطول • و عند المنطقيين هي القضية المركبة من قضيتين احدهما محكوم عليها و الاخرى محكوم بها و يجيئ توضيح ذلك في لفظ القضية في فصل الياء من باب القاف فالحكم في الشرطية عندهم في المقدم و التالي بخلاف اهل العربية فان الحكم عندهم في الجزاء فقط و الشرط قيد له فالجزاء ان كان خبرا فالجملة الشرطية خبرية نحو ان جئتني اكرمك و ان كان انشاء فالجملة انشائية نحو ان جاءك زيد فاكرمه كما في المطول وقد سبق تحقيقه في لفظ الاسناد في فصل الدال من باب السين • ثم الشرطية

عند المنطقيين على قسمين لانها ان اوجبت او سلبت حصول احدى القضيتين عند حصول الاخرى فمتصلة وان اوجبت او سلبت انفصال احدٰهما عن الاخرى فمنفصلة فالمتصلة الموجبة هي التي حكم فيها باتصال تحقق قضية بتحقق قضية اخرى و السالبة هي التي يحكم فيها بسلب ذلك الاتصال و المراد من الحكم بالاتصال ان يكون مدلوله المطابقي ذلك لئلا ينتقض تعريف كل من المتصلة و المنفصلة بالاخرى بناء على تلازم الشرطيات ثم المتصلة ثلٰثة اقسام لانها ان اكتفي فيها بمطلق الاتصال ايجابا او سلبا تسمى متصلة مطلقة و ان قيد الاتصال بكونه لزوميا سميت متصلة لزومية موجبة كانت كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او سالبة كقولنا ليس ان كانت الشمس طالعة فالليل موجود و ان قيد الاتصال بكونه اتفاقيا سميت متصلة اتفاقية موجبة كانت كقولنا ان كان الانسان ناطقا فالحمار ناهق او سالبة كقولنا ليس ان كان الانسان ناطقا فالحمار ناهق ٭ اعلم انه لابد في اللزومية ان يكون بين طرفيها علاقة توجب ذلك الاتصال او سلبه و المراد بالعلاقة ههنا شيئ بسببه يستصحب المقدم التالي سواء كان موجبة لذلك الاستصحاب اولا فقيد توجب ذلك احتراز عما لا يوجبه [و العلاقة على ثلٰثة اقسام الاول ان يكون المقدم علة للتالي كما في قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود و الثاني بالعكس كما في قولنا اذا كان النهار موجودا فالشمس طالعة و الثالث ان يكون كلاهما معلولين بعلة واحدة كما في قولنا انكان النهار موجودا فالعالم مضيي فان وجود النهار و اضاءة العالم معلولان لطلوع الشمس هكذا في شروح السلم] و اما الاتفاقيات فانها و ان كانت مشتملة على علاقة باعتبار ان المعية في الوجود لا بدله من علة لانها امر ممكن الا ان العلاقة فيها غير موجبة لاستصحاب التالي المقدم بخلاف اللزوميات حتى اذا لاحظ العقل المقدم حكم بامتناع انفكاك التالي بداهة او نظرا مثلا اذا لا حظ العقل ان طلوع الشمس علة لوجود النهار يحكم بامتناع انفكاك وجود النهار عند طلوع الشمس و اذا لا حظ ناهقية الحمار عندناطقية الانسان لا يحكم بامتناع الانفكاك بينهما و بالجملة فاللزومية ما حكم فيها بوقوع الاتصال بين الطرفين لعلاقة توجب ذلك او بلاوقوع ذلك الاتصال و الاتفاقية ما حكم فيها بوقوع الاتصال بين الطرفين او بلاوقوعه لا لعلاقة اي من غير وجود علاقة تقتضي ذلك او من غير اعتبارها فعلى التوجيه الاول لا تجتمع اللزومية و الاتفاقية بخلاف التوجيه الثاني ٭ و المنفصلة الموجبة هي التي يحكم فيها بالتنافي بين القضيتين اما في الصدق و الكذب معا اي في التحقق و الانتفاء معا و تسمى منفصلة حقيقية كقولنا اما ان يكون هذا العدد زوجا و اما ان يكون فردا و اما في الصدق فقط اي من غير ان تتنافيا في الكذب بل يمكن اجتماعهما على الكذب و تسمى مانعة الجمع كقولنا اما ان يكون هذا الشيئ شجرا و اما ان يكون حجرا و اما في الكذب فقط اي من غير ان تتنافيا في الصدق و تسمى مانعة الخلو كقولنا اما ان يكون هذا الشيئ لا شجرا و اما ان يكون لا حجرا ٭ و المنفصلة السالبة هي التي يحكم فيها بسلب ذلك التنافي اما فيهما معا

و تسمى حقيقية كقولنا ليس اما ان يكون هذا الحيوان انسانا و اما ان يكون كاتبا او في الصدق فقط وتسمى مانعة الجمع كقولنا ليس اما ان يكون زيد انسانا او يكون ناطقا او في الكذب فقط وتسمى مانعة الخلو كقولنا ليس اما ان يكون هذا انسانا او يكون فرسا ٠ ثم المنفصلة مطلقا حقيقية كانت او مانعة الجمع اومانعة الخلو موجبة كانت او سالبة ان حكم فيها بالتنافي او بسلب التنافي مطلقا سميت منفصلة مطلقة وان قيد التنافي او سلبه بالعناد سميت منفصلة عنادية وان قيد بالاتفاق سميت منفصلة اتفاقية ٠ اعلم ان كلية الشرطية اي كونها كلية ان يكون التالي لازما في المتصلة اللزومية و معاندا في المنفصلة العنادية على جميع التقادير اي الاوضاع التي لا تنافي مقدمية المقدم اي يمكن حصول المقدم عليها سواء كانت محالة في انفسها كقولنا كلما كان الفرس انسانا كان حيوانا فان معناه ان لزوم حيوانية الفرس ثابت للانسانية على جميع الاوضاع التي يمكن اجتماعها مع انسانية الفرس من كونه ضاحكا او كاتبا او ناطقا الى غير ذلك وهي محالة في انفسها او لم تكن محالة كقولنا كلما كان زيد انسانا كان حيوانا فمعناه ان لزوم حيوانية زيد للانسانية ثابت مع كل وضع يمكن ان يجامع انسانية زيد من كونه قائما او قاعدا او كاتبا الى غير ذلك و هي ممكنة في انفسها و جزئية الشرطية ان يكون التالي لازما او معاندا للمقدم على وضع معين واهملها باهمال الاوضاع و الامثلة غير خافية ٠ و بالجملة فالحكم في الشرطية ان كان على تقدير معين فالشرطية مخصوصة و شخصية و الا فان بين كمية الحكم بانه على جميع التقادير او بعضها فمحصورة كلية او جزئية و الا فمهملة و الطبيعية ههنا غير معقولة ٠

الشرطي قسم من القياس الاقتراني و يجيئ في لفظ القياس في فصل السين من باب القاف ٠

المشروطة عند المنطقيين تطلق على شيئين ٠ احدهما المشروطة العامة و هي القضية التي حكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه بشرط وصف الموضوع اي بشرط ان يكون ذات الموضوع متصفا بوصف الموضوع اي يكون لوصف الموضوع دخل في تحقق الضرورة مثال الموجبة كقولنا كل كاتب متحرك الاصابع بالضرورة مادام كاتبا [فان تحرك الاصابع ليس بضروري الثبوت لذات الكاتب بل ضرورة ثبوته انما هي بشرط اتصافها بوصف الكتابة و مثال السالبة قولنا بالضرورة لا شيئ من الكاتب بساكن الاصابع مادام كاتبا فان سلب سكون الاصابع عن ذات الكاتب ليس بضروري الا بشرط اتصافها بالكتابة هكذا في القطبي] وقد يقال المشروطة العامة على القضية التي حكم فيها بضرورة الثبوت او بضرورة السلب في جميع اوقات ثبوت الوصف و الفرق بينهما ان الاول يجب ان يكون للوصف مدخل في الضرورة بخلاف الثاني فان الحكم فيها باستناع الانفكاك في وقته فيجوز ان يستند الى علة غيره فقولك كل كاتب متحرك الاصابع بالضرورة مادام كاتبا بالمعنى الاول صادق وبالمعنى الثاني كاذب لان حركة الاصابع ليست ضرورية للانسان في وقت كتابته و هو وقت الظهر مثلا اذ الكتابة التي هي

شرط تحقق الضرورة ليست ضرورية لذات الكاتب في شيء من الاوقات. فماظنك بالشيء الذي هو مشروط بالكتابة و هو حركة الاصابع فالمعنى الاول اعم من وجه من الثاني و يجيء ما يوضح هذا في لفظ الضرورة في فصل الراء من باب الضاد المعجمة . و ثانيهما المشروطة الخاصة و هي المشروطة العامة بالمعنى الاول مع قيد اللادوام بحسب الذات فهي من القضايا الموجبة المركبة بخلاف المشروطة العامة فانها بكلا المعنيين من القضايا الموجهة البسيطة . و انما قيد اللادوام بحسب الذات لان المشروطة العامة هي الضرورة بحسب الوصف و الضرورة بحسب الوصف دوام بحسب الوصف و الدوام بحسب الوصف يمتنع ان يقيد باللادوام بحسب الوصف فان قيد تقييدا صحيحا فلابد ان يقول باللادوام بحسب الذات حتى تكون النسبة فيها ضرورية و دائمة في جميع اوقات وصف الموضوع لا دائمة في بعض اوقات ذات الموضوع فالشرطية الخاصة الموجبة كقولنا كل كاتب متحرك الاصابع بالضرورة مادام كاتبا لا دائما فالجزء الاول منها هو المشروطة العامة الموجبة و الجزء الآخر اي لا دائما هو السالبة المطلقة العامة اذ مفهوم اللادوام هو قولنا لا شيء من الكاتب بمتحرك الاصابع بالفعل [لان ايجاب المحمول للموضوع اذا لم يكن دائما كان معناه ان الايجاب ليس متحققا في جميع الاوقات و اذا لم يتحقق الايجاب في جميع الاوقات تحقق السلب في الجملة و هو معنى السالبة المطلقة العامة هكذا في القطبي] و السالبة كقولنا لا شيء من الكاتب بساكن الاصابع بالضرورة مادام كاتبا لا دائما فالجزء الاول مشروطة عامة سالبة و الثاني مطلقة عامة موجبة [اي قولنا كل كاتب ساكن الاصابع بالفعل و هو مفهوم اللادوام لان السلب اذا لم يكن دائما لم يكن متحققا في جميع الاوقات واذا لم يتحقق السلب في جميع الاوقات تحقق الايجاب في الجملة و هو الايجاب المطلق العام و هذا هو معنى المطلقة العامة الموجبة هكذا في القطبي .]

الشرط بالضم باد موافق و علامت كما في مدار الافاضل ودر اصطلاح سالكان شرطه عبارتست از نفس رحماني چنانكه آنحضرت صلى الله عليه و سلم اشارت كرده اني وجدت نفس الرحمن من جانب اليمن كذا في كشف اللغات .

فصل العين المهملة * الاشباع

بالباء الموحدة نزد اهل قوافي عبارتست از حركت دخيل مطلقا و ان اكثر كسره است و گاهي فتحه باشد چنانكه در باور و داور و گاهي ضمه چنانكه در تجاهل و تساهل و اين تعريف باعتبار مشهور است و اختلاف حركت دخيل در قوافي كه بر حرف وصل مشتمل نيستند جائز نيست اما در قوافي موصله يعني مشتمله بر حرف وصل جائز داشته اند . و مخفي نيست كه اين تعريف منقوض مي شود بكسرهٔ همزهٔ مثل مائل و زائل كه اين كسره را توجيه گويند نه اشباع پس اولى آنست كه تخصيص كنند اشباع را بحركت دخيل در قوافي موصله يعني مشتمله بر حرف وصل مانند كسرهٔ همزهٔ مائلي و زائلي و تخصيص كنند توجيه را بحركت ما قبل روي ساكن

که آن حرکت اشباع نیست اگرچه در مشهور هر دو را بلا تخصیص تعریف کرده اند و موید است باین آنچه شمس قیس در حدائق العجم گفته که حرکت دخیل را در قوافي موصله اشباع خوانند و در قوافي مقیده توجیه کذا في منتخب تکمیل الصناعة و هکذا عند اهل العربیة حیث وقع في بعض الرسائل و عنوان الشرف ان حرکة الدخیل في الروي المطلق تسمى الاشباع و حرکة الحرف الذي قبل الروي المقید تسمى التوجیه انتهى • فان الروي المطلق عندهم هو الروي المتحرك والساکن یسمى رویا مقیدا

التشبیع نزد بلغاء از محسنات لفظي است وآن چنانست که لفظ قافیه را ابتداي بیت دوم کنند و اگر در هر مصراع همچنین کنند خوب تر و لطیف تر آید مثاله • بیت •

• ز من دل ببردي وخستي جگر • • جگر عاشقان را بدینسان نگر •

• نگر کز غمت شد پریشان دلم • • دلم به چنین زد چو دیدم خطر •

کذا في جامع الصنائع و این اعم است از معاد چنانچه خواهد آمد •

الشجاعة هي هیئة للقوة الغضبیة متوسطة بین التهور الذي هو الافراط و الجبن الذي هو التفریط وقد سبق في لفظ الخلق في فصل القاف من باب الخاء المعجمة • وشجاعة العربیة عند بعض اهل البیان اسم الحذف وقد سبق •

الشرع بالفتح وسکون الراء المهملة لغة مشرعة الماء و هو مورد الشاربة و الشریعة کذلك ایضا و شرعا ما شرع الله تعالى لعباده من الاحکام التي جاء بها نبي من الانبیاء صلى الله علیهم وعلى نبینا و سلم سواء کانت متعلقة بکیفیة عمل و تسمى فرعیة و عملیة و دوّن لها علم الفقه او بکیفیة الاعتقاد و تسمى اصلیة و اعتقادیة و دوّن لها علم الکلام و یسمى الشرع ایضا بالدین و الملة فان تلك الاحکام من حیث انها تطاع لها دین ومن حیث انها تملى و تکتب ملة و من حیث انها مشروعة شرع فالتفاوت بینها بحسب الاعتبار لا بالذات الا ان الشریعة و الملة تضافان الى النبي علیه السلام و الى الامة فقط استعمالا و الدین یضاف الى الله تعالى ایضا وقد یعبر عنه بعبارة أخرى فیقال هو وضع الٰهي یسوق ذوي العقول باختیارهم المحمود الى الخیر بالذات وهو ما یصلحهم في معاشهم و معادهم فان الوضع الالٰهي هو الاحکام التي جاء بها نبي من الانبیاء علیهم وعلى نبینا السلام وقد یخص الشرع بالاحکام العملیة الفرعیة و الیه یشعر ما في شرح العقائد النسفیة العلم المتعلق بالاحکام الفرعیة یسمى علم الشرائع و الاحکام و بالاحکام الاصلیة یسمى علم التوحید و الصفات انتهى وما في التوضیح من ان الحکم بمعنى خطاب الله تعالى على قسمین شرعي اي خطاب الله تعالى بما یتوقف على الشرع ولا یدرك لو لا خطاب الشارع کوجوب الصلوٰة و غیر شرعي اي خطابه تعالى بما لا یتوقف على الشرع بل الشرع یتوقف علیه کوجوب الایمان بالله ورسوله انتهى وما في شرح المواقف من ان الشرعي هو الذي یجزم العقل بامکانه ثبوتا و انتفاء

و لا طريق للعقل اليه و يقابله العقلي و هو ما ليس كذلك انتهى و تحقيق ما يتعلق هذا في لفظ الملائي فصل اللام من باب الميم وقد يطلق الشرع على القضاء اي حكم القاضي كما مر في لفظ المنطقي فصل القاف من باب الدال المهملة ثم الشرعي كما يطلق على ما مر كذلك يطلق على مقابل الحسي فالحسي ماله وجود حسي فقط و الشرعي ماله وجود شرعي مع الوجود الحسي كالبيع فان له وجودا حسيا فان الايجاب والقبول موجودان حسا و مع هذا له وجود شرعي فان الشرع يحكم بان الايجاب و القبول الموجودين حسا يرتبطان ارتباطا حكميا فيحصل معنى شرعي يكون الملك اثرا له فذلك المعنى هو البيع حتى اذا وجد الايجاب و القبول في غير المحل لا يعتبره الشرع كذا في التوضيح وفي التلويح و قد يقال ان الفعل ان كان موضوعا في الشرع لحكم مطلوب فشرعي و الا فحسي انتهى [و قيل الشرع المذكور على لسان الفقهاء بيان الاحكام الشرعية و الشريعة كل طريقة موضوعة بوضع الهي ثابت من نبي من الانبياء و يطلق كثيرا على الاحكام الجزئية التي يتهذب بها المكلف معاشا و معادا سواء كانت منصوصة من الشارع او راجعة اليه ◦ و الشرع كالشريعة كل فعل اوترك مخصوص من نبي من الانبياء صريحا او دلالة فاطلاقه على الاصول الكلية مجاز و ان كان شائعا بخلاف الملة فان اطلاقها على الفروع مجاز و تطلق على الاصول حقيقة كالايمان بالله و ملائكته و رسله و كتبه و غيرها و لا يتطرق النسخ فيها و لا يختلف الانبياء فيها لان الاصول عبارة عن العقائد و كلها اخبار و لا يمكن النسخ في الاخبار و الا يلزم منه الكذب و التكذيب و لا يسوغ فيها اختلاف الانبياء و لا يلزم كذب احد النبيين او اجتماع النقيضين في الواقع بل انما يجرى النسخ و الاختلاف في الانشآت اي الاوامر و النواهي ◦ و الشرع عند اهل السنة ورد منشأ للاحكام و عند اهل الاعتزال ورد مجيزا لحكم العقل و مقررا له لا منشأ و قوله تعالى لكل جعلنا شرعة و منهاجا عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه الشرعة ما ورد به القرآن و المنهاج ما ورد به السنة ◦ و قال مشايخنا و رئيسهم الامام ابو منصور الما تريدي ما ثبت بقاؤه من شريعة من قبلنا من الرسل بكتابنا او بقول رسولنا صار شريعة لرسولنا فيلزمه و يلزمنا على انه شريعة رسولنا لا شريعة من قبلنا لان الرسالة سفارة العبد بين الله و بين ذوي العقول ليبين ما قصرت عنه عقولهم من امور الدنيا و الدين فلو لزمنا شريعة من قبلنا كان رسولنا رسولا من قبله سفيرا بينه و بين امته لا رسول الله تعالى و هذا فاسد باطل كذا في كليات ابي البقاء] ◦ و العلم الشرعي هو علم صدر عن الشرع او توقف عليه العلم الصادر عن الشرع توقف وجود كعلم الكلام او توقف كمال كعلم العربية و المنطق كذا قال ابن الحجر في فتح المبين شرح الاربعين للنووي في شرح الحديث السادس و الثلثين وقال قبيل هذا و من آلات العلم الشرعي من تفسير و حديث وفقه و المنطق الذي بايدي الناس اليوم فانه علم مفيد لا محذور فيه انما المحذور فيما كان يخلط به من الفلسفيات المنابذة للشرائع انتهى يعني ان المنطق من آلات العلم الشرعي و العلم الشرعي تفسير و حديث و فقه ففهم من هذا ان العلم

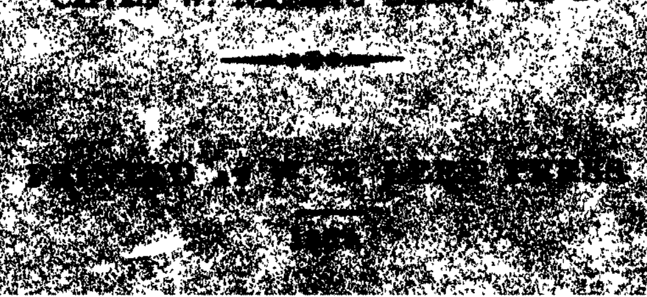
BIBLIOTHECA INDICA;
A
COLLECTION OF ORIENTAL WORKS
PUBLISHED BY
THE ASIATIC SOCIETY OF BENGAL.
Old Series.

كشاف اصطلاحات الفنون

A DICTIONARY OF THE TECHNICAL TERMS
USED IN THE
SCIENCES OF THE MUSALMANS.

PART I.

EDITED BY
MAWLAWIES MOHAMMAD WAJIH, ABD AL-HAQQ AND GHOLAM KADIR
UNDER THE SUPERINTENDENCE OF DR. ALOYS SPRENGER, M. D., PH. D.
AND
CAPTAIN W. NASSAU LEES, LL. D.





كتاب

كشاف اصطلاحات الفنون

تاليف

الشيخ الجل المولوى محمد اعلى بن على

التهانوى رحمه الله تعالى

المجلد الثاني

طبعه

شيائك سوسيتى آف بنگال

بتصحيح

المولوى محمد وجيه و المولوى عبد الحق و المولوى غلام قادر

و باهتمام

الويس اسپرنگر التيرولى و وليم ناسوليس الايرلندى

كلكته

سنه ١٨٦٢ع

الشرعي يطلق على معنيين و المنطق و العلوم العربية من العلم الشرعي باحدهما و من الآت بالمعنى الآخر[ثم لفظ الشرعي يجيئ لمعنيين الاول ما يتوقف على الشرع اي لا يدرك لولا خطاب الشارع كوجوب الصلوٰة و الصوم و الزكوٰة و الحج و امثالها و يخرج من هذا مثل وجوب الايمان بوجود الله تعالى و علمه وقدرته وكلامه و وجوب تصديق النبي عليه الصلوٰة و السلام فان امثالها لا تتوقف على الشرع لتوقف الشرع عليها لان ثبوت الشرع موقوف عليها فلو توقف شيئ من تلك الاحكام على الشرع لزم الدور و الثاني ما ورد به خطاب الشرع اي ما يثبت بالشرع سواء كان موقوفا على الشرع اولا فيتداول الكل لان وجوب الايمان بوجود الله تعالى و امثاله ورد به الشرع و ثبت بالشرع و ان كان لم يتوقف على الشرع هكذا في التوضيح و التلويح ●]

الشريعة هي الائتمار بالتزام العبودية ● و قيل هي الطريق في الدين و حينئذ الشرع والشريعة مترادفان كذا في الجرجاني ●]

التشريع كالتصريف عند اهل البديع من المحسنات اللفظية و يسمى ايضا بالتوشيح و بذى القافيتين و سماه ابن الاصبع التوأم و سماه اهل الفرس بالمتلون كما يجيئ في فصل النون من باب اللام و هو ان يبني الشاعر بيتا ذاقافيتين على بحرين او ضربين من بحر واحد فعلى اي قافية وقعت كان شعرا مستقيما و الاقتصار على القافيتين من قبيل الاقتصار على الاقل اذ يجوز ان يبني على اكثر من قافيتين فمثال ما بني على القافيتين ● شعر ● يا خاطب الدنيا الدنية انها ● شَرَك الردى و قرارة الاكدار ● دار متىما اضحكت في يومها ● ابكت غدا بعدًا لها من دار ● فان البيتين من الكامل و القافية الاولى الردى و حينئذ قرارة الاكدار مستزاد و ابتداء المصراع الثاني من قوله دار وانتهاؤه غدا و بعدا لها من دار مستزاد و القافية الثانية الاكدار و ابتداء الثاني من قوله دار و انتهاؤه من دار و مثال ما بني على الاكثر من القافيتين قول الحريري ● شعر ● جودي على المستنهر الصب الجوي ● و تعطفي بوصاله و ترحمي ● ذا المبتلى المتفكر القلب الشجي ● ثم اكشفي عن حاله لاتظلمي ● فالقافية الاولى الجوي والشجي والثانية تعطفي وثم اكشفي و الثالثة ترحمي و تظلمي ● و اعلم انه زعم قوم اختصاص التشريع بالشعر على مايشعر على ذلك التعريف المذكور و تسميته بذى القافيتين و قيل بل يكون في النثر ايضا بان يبنى على سجعتين لو اقتصر على الاولى منهما كان الكلام تاما مفيدا و ان الحقت به السجعة الثانية كان في التامية والافادة على حاله مع زيادة معنى ماراد من اللفظ ومثاله الآيات التي في اثنائها ما يصلح ان تكون فاصلة كقوله تعالى لتعلموا ان الله على كل شيئ قدير و ان الله قد احاط بكل شيئ علما و اشباه ذلك هكذا يستفاد من المطول و الاتقان في نوع الفواصل ●

الشعاع بالضم و تخفيف العين المهملة هو ضوء الشمس كما في المنتخب ● و قيل هو شيئ

مترقرق غير ضوء و يجيئ في فصل الهمزة من باب الضاد المعجمة • و تحت الشعاع نزد منجمان عبارتست از بودن كوكب زير نور آفتاب مختفي • و حد تحت الشعاع مختلف مى شود هر كوكب را بسبب اختلاف عرض و اختلاف منظر در هر شهر و هر برج و هر جهت و نيز گفته كه حد تحت الشعاع عطارد و زهره را دوازده درجه است و زحل و مشتري را پانزده درجه و مريخ را سيزده درجه اگرچه درين مقدار بعد پنهان نشوند زير نور آفتاب ولكن اگر بعد كم از نصف جرم باشد گويند محترق است و اگر كم از نصف قطر باشد تصميم است • و حد احتراق نزد جمهور شش درجه است و حد تصميم شانزده دقيقه كذا في كفاية التعليم •

الشفاعة بالفتح و تخفيف الفاء هي سؤال فعل الخير و ترك الضرر عن الغير لاجل الغير على سبيل التضرع قال النووي هي خمسة اقسام اولها مختصة بنبينا محمد صلى الله عليه وسلم وهي الاراحة من هول الموقف و طول الوقوف و هي شفاعة عامة تكون في المحشر حين تفزع الخلائق اليه عليه السلام والثانية في ادخال قوم في الجنة بغير حساب الثالثة الشفاعة لقوم استوجبوا النار و الرابعة فيمن ادخل النار من المذنبين الخامسة الشفاعة في زيادة الدرجات لاهل الجنة في الجنة كذا في الكرماني شرح صحيح البخاري في كتاب التيمم [دانستني است كه شفاعت بر چند نوع است وهمه انواع شفاعات ثابت است مر سيد المرسلين را صلى الله عليه وسلم بعضي بخصوص وي و بعضي بمشاركت و اول كسيكه فتح باب شفاعت كند آنحضرت باشد پس در حقيقت شفاعات همه راجع بحضرت وي شود و اوست صاحب شفاعات على الاطلاق نوع اول شفاعت عظمى است كه عام است مر تمام خلائق را مخصوص است به پيغمبر ما صلى الله عليه و سلم كه هيچكس را از انبياء عليهم السلام مجال جرأت و اقدام بران نباشد و آن براي اراحت و تخليص از طول وقوف در عرصات و تعجيل حساب و حكم كردگار تعالى و برآوردن ازان شدت و محنت دوم از براى در آوردن قومى در بهشت بغير حساب و ثبوت آن نيز وارد شده براي پيغمبر ما و نزد بعضي مخصوص بحضرت اوست سيوم در اقوامى كه حسنات و سيئات ايشان برابر باشد و بامداد شفاعت او به بهشت در آيند چهارم قومى كه مستحق و مستوجب دوزخ شده باشند پس شفاعت كند وايشان را در بهشت در آورد پنجم براي رفع درجات و زيادت كرامات ششم در گناهكاران كه بدوزخ در آمده باشند و بشفاعت برآيند و اين شفاعت مشترك است ميان سائر انبياء و ملائكه و علماء و شهداء هفتم در استفتاح جنت هشتم در تخفيف عذاب ازانهـا كه مستحق عذاب مخلد شـده باشند نهم براي اهل مدينه خاصة دهم براي زيارت كنندگان قبر شريف و مكثرين صلوات برانحضرت صلى الله عليه و سلم • في المشكوة في باب الحوض و الشفاعة عن انس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال يحبس المؤمنون يوم القيامة حتى يهموا بذلك فيقولون لو استشفعنا الى ربنا فيريحنا من مكاننا فيأتون آدم

فيقولون انت آدم ابو الناس خلقک الله بيده و اسكنك جنته واسجد لك ملائكته و علمك اسماء كل شيئ اشفع لنا عند ربك حتى يريحنا من مكاننا هذا فيقول لست هناكم و يذكر خطيّته التي اصاب اكله من الشجرة و قد نهي و لكن ائتوا نوحا اول نبيي بعثه الله الى الارض فيأتون نوحا فيقول لست هناكم و يذكر خطيّته التي اصاب سوأله ربه بغير علم و لكن ائتوا ابراهيم خليل الرحمٰن قال فيأتون ابراهيم فيقول اني لست هناكم و يذكر ثلث كذبات كذبهن و لكن ائتوا موسى عبدا اتاه الله تعالى التوراة و كلمه و قربه نجيّا قال فيأتون موسى فيقول اني لست هناكم و يذكر خطيّته التي اصاب قتله النفس و لكن ائتوا عيسى عبد الله و رسوله و روح الله و كلمته فيأتون عيسى فيقول لست هناكم و لكن ائتوا محمدا عبدا غفر الله له ماتقدم من ذنبه و ما تأخر قال فيأتوني فاستأذن على ربي في داره فيؤذن لي عليه فاذا رأيته وقعت ساجدا فيدعني ماشاء الله ان يدعني فيقول ارفع محمد و قل تسمع و اشفع تشفع و سل تُعطَه قال فارفع رأسي فاثني على ربي بثناء و تحميد يعلمنيه ثم اشفع فيحدّلي حدا فاخرُج فاخرجهم من النار و ادخلهم الجنة ثم اعود الثانية فاستأذن على ربي في داره فيؤذن لي عليه فاذا رأيته وقعت ساجدا فيدعني ماشاء الله ان يدعني ثم يقول ارفع محمد و قل تسمع و اشفع تشفع وسل تُعطَه قال فارفع رأسي فاثني على ربي بثناء و تحميد يعلمنيه ثم اشفع فيحدلي حدا فاخرج فاخرجهم من النار و ادخلهم الجنة ثم اعود الثالثة فاستأذن ربي في داره فيؤذن لى عليه فاذا رأيته وقعت ساجدا فيدعني ماشاء الله ان يدعني ثم يقول ارفع محمد وقل تسمع و اشفع تشفع وسل تُعطَه قال فارفع رأسي فاثني على ربي بثناء و تحميد يعلمنيه ثم اشفع فيحدلي حدا فاخرج فاخرجهم من النار و ادخلهم الجنة حتى ما بقي في النار الا من قد حبسه القرآن اي وجب عليه الخلود ثم تلا هذه الآية عسى ان يبعثک ربك مقاما محمودا • و هذا المقام المحمود الذي وعده نبيكم متفق عليه • و عن عبد الله بن عمر بن العاص ان النبي صلى الله عليه و سلم تلا قول الله تعالى في ابراهيم رب انهن اضللن كثيرا من الناس فمن تبعني فانه مني و من عصاني فانك غفوررحيم وقال عيسى ان تعذبهم فانهم عبادك و ان تغفر لهم فانك انت العزيزالحكيم فرفع يديه فقال اللّٰهم امتي امتي و بكى فقال الله تعالى يا جبرئيل اذهب الى محمد و ربک اعلم فسله ما يبكيه فاتاه جبرئيل فسأله فاخبر رسول الله صلى الله عليه و سلّم بما قال فقال الله بجبرئيل اذهب الى محمد فقل انا سنرضيک في امتک ولا نسوئك رواه مسلم • و در روايات آمده است كه آنحضرت گفت كه من هرگز راضي نشوم تا يكيک از امتان من بمن نه بخشند هكذا في شرح الشيخ عبد الحق الدهلوي على المشكوة في باب الحوض و الشفاعة •]

الشفعة بالضم و سكون الفاء من الشفع تقول شفعت الشيئ بكذا اذا جعلته شفعا اي زوجا • و قيل من الشفاعة و شرعا تملك العقار على مشتريه جبرا بمثل ثمنه فالعقار احترازعن المنقول كالشجر و البناء

فانه منقول لم تجب الشفعة فيه الابتبعية العقار كالدار و الكرم و الرحى و غيرهاء و المتبادران يتملك ملكا طيبا فخرج الخبيث كما اذا اشترى غير الشفيع بالاكراه فانه تصرف فاسد ويشترط الصحة للشفعة وقوله على مشتريه اى المتجدد الملك ظرف جبرا وقوله بمثل ثمنه احترزبه عما يملكه بلا عوض كما بالهبة و الارث و الصدقة او بعوض غير ثمن كالمهرو الاجارة و الخلع و الصلح عن دم عمد فانه لاشفعة في شيئ منها و دخل فيه ما وهب بعوض فانه شراء ابتداء و انتهاء وقيد جبرا بناء على الاغلب فان المشتري لا يرضى فى الاكثر بتملك الشفيع وقولنا بمثل ثمنه اي بمثل ثمن العقار المشترى به فى المثلية و القيمية و مالزم بالحط و البناء و نحوهما فعارض و احترز به عما اذا اخذه باكثر او اقل فانه بالشراء لابالشفعة و بهذا اندفع ماقيل انه لا يشتمل ما اذا كان الثمن غير مثلي و ما اذا صنع المشتري المشفوعة باشياء كثيرة فان الشفيع ان اخذها فلا يأخذها بالثمن بل بمازاد الصنع فيها و الا يتركها هكذا في جامع الرموز [ثم اعلم ان الشفعة على ثلثة مراتب الاولى كون الشفيع شريكا في عين المبيع و الثانية كون الشفيع شريكا في حقوق المبيع كالشرب و الطريق و يسمى هذا الشفيع خليطا و الثالثة كون الشفيع ملاصقا ملكه بالمبيع و يسمى هذا الشفيع جارا فيراعى الترتيب فيها فيقدم الشريك على الخليط و الخليط على الجار فان سلم الشريك وجبت للخليط و ان سلم الخليط ثبتت للجار هكذا فى الهداية و غيرها •]

الشمع بالميم عند الصوفية هو النور الالهي كما وقع في بعض الرسائل • و در كشف اللغات ميگويد شمع بالفتح در اصطلاح سالكان اشارت از پرتو الهي است كه ميسوزد دل سالك را باطوار مينمايد و نيز اشارت از نور عرفان است كه در دل عارف صاحب شهود افروخته ميگردد و آن دل را منور كند • و شمع الهي قرآن مجيد را گويند و آفتاب و ماهتاب را نيز •

الشيعة بالكسر و سكون المثناة التحتانية فرقة من كبار الفرق الاسلامية وهم الذين شايعوا عليا و قالوا انه الامام بعد رسول الله صلى الله عليه و سلم بالنص الجلي او الخفي و اعتقدوا ان الامامة لا تخرج عنه و عن اولاده و ان خرجت فبظلم او تقية منه او من اولاده وهم اثنـــان و عشرون فرقة يكفر بعضهم بعضا اصولهم ثلث فرق غلاة و زيدية و امامية اما الغلاة فثمـانية عشر السبائية و الكاملية و البنانية و المغيرية و الجناحية و المنصورية و الخطابية و الغرابية والذمية و الهشامية و الزرارية و اليونسية و الشيطانية والزرامية والمفوضة و البدائية و النصرية و الاسماعيلية و اما الزيدية فثلث فرق الجارودية و السليمانية و البتيرية كذا في شرح المواقف •

فصل الفاء

الشرف هو عند المنجمين يطلق على قدر من الاقدار المتزايدة كما يجيئ •

الاشرف نزد صوفيه عبارتست از ارتفاع و سائط هرچند ميان موجِد و موجَد وسائط كمتر و احكام و جوبش بر احكام امكانش اغلب آن شيئ اشرف و اگر وسائط اكثر ميان وي وحق آن شيئ اخس

از بهر همين عقل اول و ملائكة مقربون از انسان كامل اشرف باشند و انسان از ايشان اكمل ٭ نظم ٭ ميان اشرف و اكمل تميز است ٭ ترا كردم خبر درباب نيكو ٭ ملك اشرف بود زانسان كامل ٭ ولى انسان كامل اكمل آز او ٭ كذا نقل عن عبد الرزاق الكاشي ٭

الشغف بفتح الشين و الغين المعجمة عند السالكين هو من مراتب المحبة كما سبق في فصل الباء الموحدة من باب الحاء المهملة ٭ در صحائف گويد شغف را پنج درجه است اول امتثال امر محبوب طوعا و رغبة دوم محافظت باطن از غير محبوب درين مقام اسرار خود از غير محبوب نگاهدارد قال عليه السلام استر ذهبك و ذهابك و مذهبك مذهب عبارتست از كمال مرد در محبت و ذهاب مسافرتست سوي دوست نه بيني كه رسول صلى الله عليه و سلم مذهب شريعت بهركس نمود و مذهب عشق جز بر من ظاهر نكرد ميگويد استرني بسرك الجميل سيوم معادات اعداي دوست قال عليه السلام نعادي بعداوتك من خالفك من خلقك چهارم محبت محبان محبوب قال عليه السلام اسالك حبك و حب من احبك پنجم اخفاي احوال كه ميان عاشق و معشوق رود قيل لولا الدموع الفاضحة فكتمان الحال من منازل الرجال انتهى ٭

الشفاف بالفتح و تشديد الفاء هو ما لا لون له و لا ضوء كالهواء كذا قال السيد السند في حواشي شرح التجريد و فسره الشيخ في الشفاء بما لا يمنع الشعاع عن النفوذ و لغةً الصحاح تساعده شف عليه ثوبه يشف شفوفا و شفيفا اي رق حتى يرى ماخلفه و ثوب شفوف و شف اي رقيق كذا في بعض حواشي شرح هداية الحكمة ٭

فصل القاف ٭ الشرق بالفتح و سكون الراء جاي بر آمدن آفتاب مشرق كذلك ٭ و دائرة المشرق و المغرب هي دائرة اول السموات و قد سبق ٭ و نقطة المشرق هي الاعتدال الربيعي و يسمى مشرق الاعتدال ايضا و قد سبق في بيان دائرة البروج في فصل الراء من باب الدال ٭ كوكب مشرقي آن باشد كه پيش از آفتاب برآيد و چون بعد از آفتاب فروشود اورا مغربي خوانند ٭ و حد تشريق و تغريب علويات شصت درجه است و حد زهره چهل و پنج درجه و عطارد بيست و يكدرجه كذا في الشجرة و اگر بعد ايشان از آفتاب زياده ازين گردد ظهور و اخفاي ايشان را تشريق و تغريب نگويند و بدايت تشريق و تغريب حد رويت است و اگر بعد كم از حد رويت باشد آنرا هم تشريق و تغريب نگويند كذا في كفاية التعليم ٭

[**التشريق** تقديد اللحم و منه ايام التشريق و هو ثلثة ايام بعد يوم الاضحى و ايام النحر ثلثة ايام من يوم الاضحى و الكل يمضي باربعة اولها نحر لا غير و آخرها تشريق لا غير و المتوسطان نحر و تشريق كذا في الهداية ٭ و تكبيرات التشريق هي هذه الله اكبر الله اكبر لا اله الا الله و الله اكبر الله اكبر و لله الحمد وهي واجبة مرة عقيب كل صلوٰة بجماعة مستحبة من صلوٰة الفجر من يوم عرفة الى صلوٰة العصر من آخر ايام التشريق كذا في شرح الوقاية و غيرها ٭]

فانه منقول لم تجب الشفعة فيه الابتبعية العقار كالدار و الكرم و الرحى و غيرهاه و المتبادران يتملك ملكا طيبا فخرج الخبث كما اذا اشترى غير الشفيع بالاكراه فانه تصرف فاسد ويشترط الصحة للشفعة و قوله على مشتريه اي المتجدد الملك ظرف جبرا و قوله بمثل ثمنه احترزبه عما يملكه بلا عوض كما بالهبة و الارث و الصدقة او بعوض غير ثمن كالمهرو الاجارة و الخلع والصلح عن دم عمد فانه لاشفعة في شيئ منها و دخل فيه ما وهب بعوض فانه شراء ابتداء و انتهاء و قيد جبرا بناء على الاغلب فان المشتري لا يرضى في الاكثر بتملك الشفيع و قولنا بمثل ثمنه اي بمثل ثمن العقار المشترى به في المثلية و القيمية و مالزم بالحط و البناء و نحو هما فعارض و احترز به عما اذا اخذه باكثر او اقل فانه بالشراء لابالشفعة و بهذا اندفع ماقيل انه لا يشتمل ما اذا كان الثمن غير مثلي و ما اذا صنع المشتري المشفوعة باشياء كثيرة فان الشفيع ان اخذها فلا يأخذها بالثمن بل بمازاد الصنع فيها و الا يتركها هكذا في جامع الرموز [ثم اعلم ان الشفعة على ثلثة مراتب الاولى كون الشفيع شريكا في عين المبيع و الثانية كون الشفيع شريكا في حقوق المبيع كالشرب و الطريق و يسمى هذا الشفيع خليطا و الثالثة كون الشفيع ملاصقا ملكه بالمبيع و يسمى هذا الشفيع جارا فيراعى الترتيب فيها فيقدم الشريك على الخليط و الخليط على الجار فان سلم الشريك وجبت للخليط و ان سلم الخليط ثبتت للجار هكذا في الهداية و غيرها •]

الشمع بالميم عند الصوفية هو النور الالٰهي كما وقع في بعض الرسائل • و در كشف اللغات ميگويد شمع بالفتح در اصطلاح سالكان اشارت از پرتو الهي است كه ميسوزد دل سالك را باطوار مينمايد ونيز اشارت از نور عرفان است كه در دل عارف صاحب شهود افروخته ميگردد و آن دل را منور كند • و شمع الهي قرآن مجيد را گويند و آفتاب و ماهتاب را نيز •

الشيعة بالكسر و سكون المثناة التحتانية فرقة من كبار الفرق الاسلامية وهم الذين شايعوا عليا و قالوا انه الامام بعد رسول الله صلى الله عليه و سلم بالنص الجلي او الخفي و اعتقدوا ان الامامة لا تخرج عنه و عن اولاده و ان خرجت فبظلم او تقية منه او من اولاده وهم اثنـــان و عشرون فرقة يكفر بعضهم بعضا اصولهم ثلث فرق غلاة و زيدية و امامية اما الغلاة فثمــانية عشر السبائية و الكاملية و البنانية و المغيرية و الجناحية و المنصورية و الخطابية و الغرابية والذمية و الهشامية و الزرارية و اليونسية و الشيطانية والزرامية والمفوضة و البدائية و النصرية و الاسماعيلية و اما الزيدية فثلث فرق الجارودية و السليمانية و البتيرية كذا في شرح المواقف •

فصل الفاء

الشرف هو عند المنجمين يطلق على قدر من الاقدار المتزايدة كما يجيئ •

الاشرف نزد صوفيه عبارتست از ارتفاع و سائط هرچند ميان موجِد و موجَد وسائط كمتر و احكام و جوبش براحكام امكانش اغلب آن شيئ اشرف و اگر وسائط اكثر ميان وي وحق آن شيئ اخس.

از بهرهمين عقل اول و ملائكة مقربون از انسان كامل اشرف باشند و انسان از ايشان اكمل • نظم • ميان اشرف و اكمل تميز است • ترا كردم خبر درباب نيكو • ملك اشرف بود زانسان كامل • ولى انسان كامل اكمل آز او • كذا نقل عن عبد الرزاق الكاشي •

الشغف بفتح الشين و الغين المعجمة عند السالكين هو من مراتب المحبة كما سبق في فصل الباء الموحدة من باب الحاء المهملة • در صحائف گويد شغف را پنج درجه است اول امتثال امر محبوب طوعا و رغبة دوم محافظت باطن از غير محبوب درين مقام اسرار خود از غير محبوب نگاهدارد قال عليه السلام أستر ذهبك و ذهابك و مذهبك مذهب عبارتست از كمال مرد در محبت و ذهاب مسافرتست سوي دوست نه بيني كه رسول صلى الله عليه و سلم مذهب شريعت بهركس نمود و مذهب عشق جز بر من ظاهر نكرد ميگويد استرني بسترك الجميل سيوم معادات اعداي دوست قال عليه السلام نعادي بعد اوتك من خالفك من خلقك چهارم محبت محبان محبوب قال عليه السلام اسألك حبك و حب من احبك پنجم اخفاي احوال كه ميان عاشق و معشوق رود قيل لولا الدموع الفاضحة فكتمان الحال من منازل الرجال انتهى •

الشفاف بالفتح و تشديد الفاء هو ما لا لون له و لا ضوء كالهواء كذا قال السيد السند في حواشي شرح التجريد و فسره الشيخ في الشفاء بما لا يمنع الشعاع عن النفوذ و لغة الصحاح تساعده شف عليه ثوبه يشف شفوفا و شفيفا اي رق حتى يرى ماخلفه و ثوب شفوف و شف اي رقيق كذا في بعض حواشي شرح هداية الحكمة •

فصل القاف * **الشرق** بالفتح و سكون الراء جاي برآمدن آفتاب مشرق كذلك • و دائرة المشرق و المغرب هي دائرة اول السموات و قد سبق • و نقطة المشرق هي الاعتدال الربيعي و يسمى مشرق الاعتدال ايضا و قد سبق في بيان دائرة البروج في فصل الراء من باب الدال • كوكب مشرقي آن باشد كه پيش از آفتاب برآيد و چون بعد از آفتاب فروشود اورا مغربي خوانند • و حد تشريق و تغريب علويات شصت درجه است و حد زهره چهل و پنج درجه و عطارد بيست و يكدرجه كذا في الشجرة و اگر بعد ايشان از آفتاب زياده ازين گردد ظهور و اخفاي ايشان را تشريق و تغريب نگويند و بدايت تشريق و تغريب حد رؤيت است و اگر بعد كم از حد رؤيت باشد آنرا هم تشريق و تغريب نگويند كذا في كفاية التعليم •

[**التشريق** تقديد اللحم و منه ايام التشريق و هو ثلثة ايام بعد يوم الاضحى و ايام النحر ثلثة ايام من يوم الاضحى و الكل يمضي باربعة اولها نحر لا غير و آخرها تشريق لا غير و المتوسطان نحر و تشريق كذا في الهداية • و تكبيرات التشريق هي هذه الله اكبر الله اكبر لا اله الا الله و الله اكبر الله اكبر و لله الحمد وهي واجبة مرة عقيب كل صلوة بجماعة مستحبة من صلوة الفجر من يوم عرفة الى صلوة العصر من آخر ايام التشريق كذا في شرح الوقاية و غيرها •]

الشق بالفتح عند الاطباء هو تفرق اتصال في طول العصب كذا في شرح القانونچة •

الشقيقة كالسفينة مشتق من الشق و هي عند الاطبـاء قسم من الصـداع و هو الوجع في احد جانبي الرأس • و في الصحاح هي وجع يأخذ نصف الرأس و الوجه • و قال النفيس قد تكون الشقيقة عامة تعم جميع الرأس و الفرق بينها وبين البيضة انه اذا انضغطت الشرائين و منعت من الضربان قل تصاعد الفضول اذ الابخرة منها تتصاعد الى الدماغ بخلاف البيضة كذا في بحر الجواهر • و في الموجز هي كالبيضة الا انها تختص شقا من الرأس و تدبيرها تدبيرها انتهى قال الاقسرائي هذا الكلام يدل على اشتراط الشروط المذكورة في البيضة في الشقيقة ايضا لكن المشهور عدم اشتراطها •

الاشتقاق عند اهل العربيه يحد تارة باعتبـار العلم كما قال الميـداني هو ان تجد بين اللفظين تناسبـا في اصل المعنى و التركيب فترد احدهمـا الى الآخر فالمردود مشتق و المردود اليه مشتق منه و تارة باعتبار العمل كما يقال هو ان تأخذ من اللفظ ما يناسبه في التركيب فتجعله دالا على معنى يناسب معناه فالمأخوذ مشتق و المأخوذ منه مشتق منه كذا في التلويح في التقسيم الاول مثلا الضارب يناسب الضرب في الحروف و المعنى و قد اخذ منه بناء على ان الواضع لما وجد في المعاني ما هو اصل تتفرع منه معان كثيرة بانضمام زيادات اليه عيّن بازائه حروفا و فرع منها الفاظا كثيرة بازاء المعاني المتفرعة على ما تقتضيه رعاية المناسبة بين الالفاظ و المعاني فالاشتقاق هو هذا الاخذ و التفريع لا المناسبة المذكورة و ان كانت ملازمة له فالاشتقاق عمل مخصوص فان اعتبرناه من حيث انه صادر عن الواضع احتجنا الى العلم به لا الى عمله فاحتجنا الى تحديده بحسب العلم كما قال الميداني و الحاصل منه العلم بالاشتقاق فكانه قيل العلم بالاشتقاق هو ان تجد بين اللفظين تناسبا في اصل المعنى و التركيب فتعرف ارتداد احدهما الى الآخر و اخذه منه و ان اعتبرناه من حيث انه يحتاج اخذنا الى عمله عرّفناه باعتبار العمل فنقول هو ان تأخذ الخ هذا حاصل ما حققه السيد الشريف في حاشية العضدي في المبادي اللغوية • اعلم انه لابد في المشتق اسما كان او فعلا من امور احدها ان يكون له اصل فان المشتق فرع مأخوذ من لفظ آخر و لو كان اصلا في الوضع غير مأخوذ من غيره لم يكن مشتقا و ثانيها ان يناسب المشتق الاصل في الحروف اذ الاصالة و الفرعية باعتبار الاخذ لا تتحققان بدون التناسب بينهما و المعتبر المناسبة في جميع الحروف الاصلية فان الاستسباق من السبق مثلا يناسب الاستعجال من العجل في حروفه الزائدة و المعنى و ليس بمشتق منه بل من السبق و ثالثها المناسبة في المعنى سواء لم يتفقا فيه او اتفقا فيه و ذلك الاتفاق بان يكون في المشتق معنى الاصل اما مع زيادة كالضرب فانه للحدث المخصوص و الضارب فانه لذات ما له ذلك الحدث و اما بدون زيادة سواء كان هناك نقصان كما في اشتقاق الضرب من ضرب على مذهب الكوفيين اولا بل يتحدان في المعنى كالمقتل مصدر من القتل

و البعض يمنع نقصان اصل المعنى في المشتق وهذا هو المذهب الصحيح * وقال البعض لابد في التناسب من التغاير من وجه فلا يجعل المقتل مصدرا مشتقامن القتل لعدم التغاير بين المعنيين و تعريف الاشتقاق يمكن حمله على جميع هذه المذاهب * التقسيم * الاشتقاق اي مطلقا ان جعل مشتركا معنويا او ما يسمى به ان جعل مشتركا لفظيا ثلثة اقسام لانه ان اعتبرت فيه الموافقة في الحروف الاصول مع الترتيب بينها يسمى بالاشتقاق الاصغر و ان اعتبرت فيه الموافقة فيها بدون الترتيب يسمى بالاشتقاق الصغير و ان اعتبرت فيه المناسبة في الحروف الاصول في النوعية او المخرج للقطع بعدم الاشتقاق في مثل الحبس مع المنع و القعود مع الجلوس يسمى بالاكبر مثال الاصغر الضارب و الضرب و مثال الصغير كنى و ناك و مثال الاكبر ثلم و ثلب فالمعتبر في الاصغر الترتيب و في الصغير عدم الترتيب و في الاكبر عدم الموافقة في جميع الحروف الاصول بل المناسبة فيها فتكون الثلاثة اقساما متباينة * و ايضا المعتبر في الاصغر موافقة المشتق للاصل في معناه و في الصغير و الاكبر مناسبة فيه بان يكون المعنيان متناسبين في الجملة هكذا ذكر صاحب مختصر الاصول و المشهور تسمية الاول بالصغير و الثاني بالكبير و الثالث بالاكبر و الاشتقاق عند الاطلاق يراد به الاصغر و تعريف الاشتقاق المذكور سابقا كما يمكن ان يكون تعريفا لمطلق الاشتقاق كما هو الظاهر لكون المناسبة اعم من الموافقة كذلك يمكن حمله على تعريف الاشتقاق الاصغر بان يراد بالتناسب التوافق * و في تعريفات الجرجاني و الاشتقاق نزع لفظ من آخر بشرط مناسبتهما معنى و تركيبا و مغايرتهما في الصيغة * الاشتقاق الصغير و هو ان يكون بين اللفظين تناسب في الحروف و الترتيب نحو ضرب من الضرب و الاشتقاق الكبير و هو ان يكون بين اللفظين تناسب في اللفظ و المعنى دون الترتيب نحو جبذ من الجذب و الاشتقاق الاكبر و هو ان يكون بين اللفظين تناسب في المخرج نحو نعق من النهق انتهى اعلم ان من اشترط التغير في المعنى نظر الى ان المقاصد الاصلية من الالفاظ معانيها و اذا اتحد المعنى لم يكن هناك تفرع و اخذ بحسبه و ان امكن بحسب اللفظ فالمناسب ان يكون كل واحد اصلا في الوضع و عرف المشتق بما ناسب اصلا بحروفه الاصول و معناه بتغيّرما اي في المعنى و من لم يشترط اكتفى بالتفرع و الاخذ من حيث اللفظ فحذف قيد التغير من هذا التعريف * فان قلت نحو أسد مع اَسد يندرج في التعريفين فما تقول في ذلك جمعا و مفردا * قلت يحتمل القول بالاشتراك فلا اشتقاق و يمكن ان يعتبر التغير تقديرا فيندرج فيهما و يكون من نقصان حركة و زيادة مثلها و اما الحلْب والحلَب بمعنى واحد فيمكن ان يقال باشتقاق احدهما عن الآخر كالمقتل مع القتل و ان يجعل كل واحد اصلا في الوضع لعدم الاعتداد بهذا التغير القليل * فان قلت ما الفرق بين الاشتقاق و العدل المعتبر في منع الصرف * قلت المشهور ان العدل يعتبر فيه الاتحاد في المعنى و الاشتقاق ان اشترط فيه الاختلاف في المعنى كانا متباينين

و الا فالاشتقاق اعم الا ان الشيخ ابن الحاجب قد صرح في بعض مصنفاته بمغايرة المعنى في العدل فالاولى ان يقال انه صيغة من صيغة أخرى مع ان الاصل البقاء عليها و الاشتقاق اعم من ذلك فالعدل قسم منه و لذلك قال في شرحه للكافية عن الصيغة المشتقة هي منها فجعل ثُلث مشتقة من ثلثة ثلثة هذا كله خلاصة ما ذكره السيد الشريف في حاشية العضدي * اعلم ان المشتق قد يطرد كاسم الفاعل و اسم المفعول و الصفة المشبهة و افعل التفضيل وظرفي الزمان والمكان والآلة وقد لا يطرد كالقارورة فانها مشتقة من القرار لانها لا تطلق على كل مستقر للمائع وكالدبران مشتق من الدبر و لا يطلق مما يتصف به الاعلى خمسة كواكب في الثور و كالخمر مشتق من المخامرة مختص بماء العنب اذا غلى و اشتد و قذف بالزبد و لا يطلق على كل ما توجد فيه المخامرة و نحو ذلك وتحقيقه ان وجود معنى الاصل في المشتق قد يعتبر بحيث يكون داخلا في التسمية و جزأ من المسمى و المراد ذات مّا باعتبار نسبة معنى الاصل اليها بالصدور عنها او الوقوع عليها او فيها او نحو ذلك فهذا المشتق يطرد في كل ذات كذلك كالاحمر فانه لذات مّا لها حمرة فاعتبرت في المسمى خصوصية صفة اعنى الحمرة مع ذات مّا في جميع محاله و قد يعتبر وجود معنى الاصل من حيث ان ذلك المعنى مصحح للتسمية بالمشتق مرجح لها من بين سائر الاسماء من غير دخول المعنى في التسمية و كونه جزأ من المسمى و المراد بالمشتق حينئذ ذات مخصوصة فيها المعنى لا من حيث هو اي ذلك المعنى في تلك الذات بل باعتبار خصوصها فهذا المشتق لا يطرد في جميع الذوات المخصوصة التي يوجد فيها ذلك المعنى اذ مسماه تلك الذات المخصوصة التي لا توجد في غيرها كلفظ الاحمر اذا جعل علما لولده له حمرة وحاصل التحقيق الفرق بين تسمية الغير بالمشتق لوجود المعنى فيه فيكون المسمى هو ذلك الغير و المعنى سببا للتسمية به كما في القسم الثاني فلا يطرد في مواضع وجود المعنى وبين تسميته لوجوده اي مع وجود المعنى فيه فيكون المعنى داخلا في المسمى كما في القسم الاول فيطرد في جميعها فاعتبار الصفة في احدهما مصحح للاطلاق و في الآخر موضع للتسمية * فائدة * المشتق عند وجود معنى المشتق منه حقيقة اتفاقا كالضارب لمباشر الضرب و قبل وجوده مجاز اتفاقا كالضارب لمن لم يضرب و سيضرب و بعد وجوده منه و انقضائه كالضارب لمن قد ضرب و هو الآن لا يضرب فقد اختلف فيه على اقوال اولها مجاز مطلقا و ثانيها حقيقة مطلقا و ثالثها انه ان كان مما يمكن بقاؤه كالقيام و القعود فمجاز و ان لم يكن مما يمكن بقاؤه كالمصادر السيالة نحو التكلم و الاخبار فحقيقة و دلائل الفرق الثلث تطلب من العضدي و حواشيه * فائدة * قال مرزا زاهد في حاشية شرح المواقف في مبحث الماهية اعلم ان في معنى المشتق اقوالا الاول انه مركب من الذات والصفة و النسبة و هو القول المشهور الثاني انه مركب من النسبة و المشتق منه فقط و اختاره السيد السند و استدل عليه بان مفهوم الشيء غير معتبر في الناطق و الا لكان العرض العام داخلا في الفصل

و لا ما يصدق هو عليه و الا انقلب الامكان بالوجوب في ثبوت الضاحك للانسان مثلا فان الشيئ الذي له الضحك هو الانسان و ثبوت الشيئ لنفسه ضروري * و انت تعلم ان مفهوم المشتق ليس فصلا بل يعبر عن الفصل و ما ذكر من لزوم الانقلاب ففيه ذهول عن القيد مع ان دخول النسبة التي هي معنى غير مستقل بالمفهومية في حقيقة من غير دخول احد المنتسبين فيها مما لا يعقل و الثالث ما ذهب اليه المحقق الدواني من انه امر بسيط لا يشتمل على النسبة فانه يعبر عن الاسود و الابيض و نحوهما بالفارسية بسياه و سفيد و نظايرهما و لا يدخل فيه الموصوف لا عاما و لا خاصا و الا كان معنى قولك الثوب الابيض الثوب الشيئ الابيض او الثوب الثوب الابيض و كلا هما معلوم الانتفاء بل معناه اي معنى المشتق هو القدر الناعت المحمول بالعرض مواطاة وحده اي من غير ان يعتبر فيه الموصوف و لا النسبة بل الامر البسيط الذي هو مفهوم المبدء اي المشتق منه بحيث يصح كونه نعتا لشيئ هكذا في شرح السلم للمولوي مبين * و ليس بينه و بين المشتق منه تغاير حقيقة فالابيض اذا اخذ لا بشرط شيئ فهو عرضي و مشتق و اذا اخذ بشرط لا شيئ فهو عرض و مشتق منه و اذا اخذ بشرط شيئ فهو ثوب ابيض مثلا [فحاصل كلام المحقق انه لا فرق بين العرض و العرضي و الحمل حقيقة و انما الفرق بالاعتبار كما بين الجنس و المادة فالابيض اذا اخذ من حيث هو هو اي لا بشرط شيئ فهو يحمل على الجسم و يتحد معه و يحمل على البياض و يتحد معه ايضا لكنه فرق بين الاتحادين فان اتحاده مع الجسم اتحاد عرضي بان مبدءه كان قائما به فبهذه الجهة يتحد معه و يحمل عليه و اتحاده مع البياض اتحاد ذاتي لان الشيئ لا يكون خارجا عن نفسه بل اتحاده معه ذاتي بانه لو كان البياض موجودا بنفسه بحيث لا يكون قائما بالجسم لكان ابيض بالذات فالابيض عند هذا المحقق معنى بسيط لا تركيب فيه اصلا و لا مدخل فيه للموصوف لا عاما و لا خاصا و لهذا قال ذلك المحقق ان المشتق بجميع اقسامه لا يدل على النسبة و لا على الموصوف لا عاما و لا خاصا هكذا في شرح السلم للمولوي مبين] و انت تعلم ان الامر لو كان كذلك لكان حمل الابيض على البياض القائم بالثوب صحيحا و ذلك باطل بالضرورة مع انه مستبعد جدا كيف و يعبر بالفارسية عن البياض بسفيدي و عن الابيض بسفيد و الحق ان حقيقة معنى المشتق امر بسيط ينتزعه العقل عن الموصوف نظرا الى الوصف القائم به فالموصوف و الوصف و النسبة كل منها ليس علة و لا داخلا فيه بل منشأ لانتزاعه و هو يصدق عليه و ربما يصدق على الوصف و النسبة فتدبر * **فائدة** * قال في الاحكام هل يشترط قيام الصفة المشتق منها بماله الاشتقاق فذلك مما اوجبه اصحابنا و نفاه المعتزلة و كانه اعتبر الصفة احترازا عن مثل لابن و تامر مما اشتق من الذوات فان المشتق منه ليس قائما بماله الاشتقاق فان المعتزلة جعلوا المتكلم لا باعتبار كلام هو له بل باعتبار كلام حاصل بجسم كاللوح المحفوظ

و غيره و يقولون لا معنى لكونه متكلما الا انه يخلق الكلام فى الجسم و توضيح ذلك يطلب من العضدي و حواشيه ٭ اعلم ان الاشتقاق كما يطلق على ما عرفت كذلك يطلق على قسم من التجنيس عند اهل البديع و قد سبق و بعضي گويند كه اشتقاق آنست كه از نظم يا نثر كلماتى جمع كرده شود كه حروف آنها در گفتار متقارب باشند و متجانس يكديگر و بهتر آنست كه ازيک كلمه مشتق باشند نحو قوله تعالى فروح و ريحان و جنة نعيم ٭ [و در حديث الظلم ظلمات يوم القيمة و مثل البدعة شرک الشرک ٭ و در نثر فارسي آفرين فراوان آفرينندهٔ را كه چندين عوارف عرفان درحق من ناسپاس نا حق شناس ارزاني فرموده ٭ و درنظم فارسي اميرخسرو دهلوي فرموده ٭ بيت ٭ گر ذرهٔ زمهر قبولت بمن رسد ٭ در ثروت از ثرى به ثريا برد مرا ٭ و در شعرعربي نيز آمده ٭ شعر ٭ انما الدنيا الدواهي و الدواهي ٭ قط لا تنجو بلاهي و البلاهي ٭] و در جامع الصنائع گويد كه اين خاصهٔ كلمات عربي است مثاله حكيم آنست كز حكم بداند كه حكم محكم حق كسى نيست ٭

[**شبيه الاشتقاق** نوعى است از انواع رد العجز على الصدر و آن آوردن دو لفظ است در صدر بيت و عجز كه باهم متجانس باشند و از يك كلمه مشتق نبوند و در معني متغايرباشند ٭ شعر ٭ حصر جفاي عشق وبيان جمال تو ٭ نتوان گماشت بر فلک نيلگون حصار ٭ كذا في مجمع الصنائع] ٭

الشوق بالفتح و سكون الواو حدّه عند اهل السلوك هيجان القلب عند ذكر المحبوب و قال بعض اهل الرياضة الشوق في قلب المحب كالفتيلة فى المصباح و العشق كالدهن فى النار و قال عالم الشوق جوهر المحبة و العشق جسمها ٭ قيل من اشتاق الى الله انس الله و من انس طرب و من طرب و صل و من وصل اتصل و من اتصل طوبى له و حسن مآب ٭ و سئل ابو علي ما الفرق بين الشوق و الاشتياق فقال الشوق يسكن باللقاء و الاشتياق لا يزول باللقاء بل يزيد و يتضاعف كذا في خلاصة السلوك ٭ و درمجمع السلوک مى آرد يكى از احوال محبت شوق است كه نزد محب حادث شود و حدوث شوق بعد از محبت از مواهب الٰهيه است كسب را درو دخلى نيست شوق ازمحبت همچون زهد از توبه است چون توبه قرار ميگيرد زهد ظاهر ميگردد و چون محبت قرار گيرد شوق ظاهر مى شود ٭ قال ابو عثمان الشوق ثمرة المحبة من احب الله اشتاق الى لقائه ٭ و قال النصرآبادي للخلق كلهم مقام الشوق لا مقام الاشتياق و من دخل مقام الاشتياق هام فيه حتى لا يرى له اثر و لا قرار و آن اشارت است بر آنكه اشتياق اعلى از شوق است كه شوق بلقاء سكون مى گيرد و اشتياق بلقاء سكون نمى گيرد ٭

فصل الكاف ٭ **الشرک**

الشرک بالكسر انبار شدن و اعتقاد انبار بخدائى بى انبار كما فى المنتخب

قال العلماء الشرك على اربعة انحاء الشرك في الالوهية و الشرك في وجوب الوجود و الشرك في التدبير و الشرك في العبادة و ليس احد اثبت لله تعالى شريكا يساويه في الالوهية و الوجوب و القدرة و الحكمة الا الثنوية فانهم يثبتون الٰهين احدهما حكيم يفعل الخير و الثاني سفيه يفعل الشر و يسمون الاول باسم يزدان و الثاني باسم اهرمن و هو الشيطان بزعمهم و اما الشريك في العبادة و التدبير ففي الذاهبين اليه كثرة فمنهم عبدة الكواكب و هم فريقان منهم من يقول انه سبحانه خلق هذه الكواكب و فوض تدبير العالم السفلي اليها فهذه الكواكب هي المدبرات لهذا العالم قالوا فيجب علينا ان نعبد هذه الكواكب تعبدا لله و نطيعه و هٰؤلاء هم الفلاسفة • و منهم قوم غلاة ينكرون الصانع و يقولون هذه الافلاك و الكواكب اجسام واجبة الوجود لذواتها و يمتنع عليها العدم فهي المدبرة لاحوال العالم السفلي و هٰؤلاء هم الدهرية الخالصة • و ممن يعبد غير الله النصارى الذين يعبدون المسيح و منهم ايضا عبدة الاوثان • و لابد من بيان سبب عبادة الاوثان ان عبادة الاحجار من جم غفير عقلاء ظاهر البطلان و قد ذكروا لها وجوها • الوجه الاول ان الناس لما رأوا تغيرات هذا العالم منوطة و مربوطة بتغيرات احوال الكواكب فان بحسب قرب الشمس و بعدها عن سمت الرأس تحدث الفصول الاربعة التي بسببها تحدث الاحوال المختلفة في هذا العالم ثم ان الناس رصدوا احوال سائر الكواكب فاعتقدوا انبساط السعادات و النحوسات بكيفية وقوعها في طوالع الناس على احوال مختلفة فلما اعتقدوا ذلك غلبت على ظنونهم ان مبدء الحوادث هو الاتصالات الكوكبية فبالغوا في تعظيمها فمنهم من اعتقدها واجبة الوجود لذواتها و هي خلقت هذا العالم • و منهم من اعتقد حدوثها و كونها مخلوقه للاله الاكبر الا انها هي المدبرة لاحوال هذا العالم و هٰؤلاء هم الذين اثبتوا الوسائط بين الاله الاكبر و بين احوال هذا العالم ثم انهم لما رأوا ان هذه الكواكب قد تغيب عن الابصار في اكثر الاوقات اتخذوا لكل كوكب صنما من الجوهر المنسوب اليه كاتخاذهم صنم الشمس من الذهب و الياقوت و الالماس ثم اشتغلوا بعبادة تلك الاصنام و غرضهم منها عبادة تلك الكواكب و التقرب اليها و اما الانبياء فلهم مقامان احدهما اقامة الدليل على ان هذه الكواكب لا تأثير لها البتة في احوال هذا العالم لما قال الله تعالى الآ له الخلق و الامر بعد ان بين انها مسخرات • و ثانيهما ان بتقدير تأثيرها دلائل الحدوث حاصلة فيها فوجب كونها مخلوقة و الاشتغال بعبادة الخالق اولى من الاشتغال بعبادة المخلوق • في الكشاف في تفسير قوله تعالى فلا تجعلوا لله اندادا و انتم تعلمون الند المماثل في الذات المخالف في الصفات • فان قلت كانوا يسمون اصنامهم باسمه و يعظمونها بما يعظم به من القرب و ما كانوا يزعمون انها تخالف الله و تناديه قلت لما تقربوا اليها و عظموها و سموها آلهة اشتبهت حالهم حال من يعتقد انها آلهة مثله قادرة على مخالفته و مضادته فقيل لهم ذلك على سبيل التهكم • الوجه الثاني ما ذكره ابو معشر و هو ان كثيرا من اهل الصين و الهند كانوا يثبتون الآله و الملائكة

الا انهم نعتقدون انه تعالى جسم دو صورة حسنة و كذا الملائكة لكنهم احتجبوا عنا بالسموت فاتخذوا صورا و تماثيل فتتخذون صورة في غاية الحسن و يقولون انها هيكل الاله و صورة اخرى دونها في الحسن و يجعلونها صورة الملائكة ثم نواظبون على عبادتها قاصدين بتلك العبادة الزلفى من الله و ملائكته فالسبب على عبادة الاوثان على هذا اعتقاد ان الله سبحانه جسم وفي مكان الوجه الثالث ان القوم نعتقدون ان الله فوض تدبير كل من الاقاليم الى ملك معين و فوض تدبير كل قسم من اقسام العالم الى روح سماوى بعينه فيقولون مدبر البحار ملك و مدبر الجبال ملك آخر و هكذا فاتخذوا لكل واحد من الملائكة المدبرة صنما مخصوصا و يطلبون من كل صنم ما يليق بذلك الروح الكلي و للقوم ههنا تأويلات آخر تركناها لمخافة الاطناب ٭ اعلم انهم اختلفوا في ان لفظ المشرك يتناول الكفار من اهل الكتاب فانكر بعضهم ذلك و قال اسم المشرك لا يتناول الا عبدة الاوثان [لقوله تعالى ان الذين كفروا من اهل الكتاب و المشركين في نار جهنم خالدين فيها اولئك هم شر البرية الآية فالله تعالى عطف المشركين على اهل الكتاب و العطف يقتضي المغايرة بين المعطوف و المعطوف عليه] و الاكثرون من العلماء على ان المشرك يتناول الكفار من اهل الكتاب ايضا و هو المختار ٭ قال ابوبكر الاصم كل من جحد رسالته فهو مشرك قال الله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به و يغفر ما دون ذلك لمن يشاء فقد دلت الآية على ان ما سوى الشرك قد يغفر الله تعالى في الجملة فلو كان كفر اليهود و النصارى ليس بشرك لوجب ان يغفرهم الله تعالى في الجملة و ذلك باطل [و الجواب عن الآية بوجهين الاول ان لفظ المشركين عطف على الذين الخ والمعنى ان الذين كانوا مؤمنين بنبي من الانبياء او كانوا من اهل الكتاب ثم كفروا بمحمد صلى الله عليه و آله و اصحابه و سلم و لم يؤمنوا به فاشركوا به و ان الذين كانوا مشركين من الابتداء كلاهما في نار جهنم الخ و الثاني ان عطف المشركين على اهل الكتاب من قبيل عطف العام على الخاص و المعنى ان الذين كفروا من اهل الكتاب و جميع المشركين سوا كانوا من اهل الكتاب كاليهود و النصارى و عبدة الاوثان كلهم في نار جهنم] ثم القائلون بدخول اليهود و النصارى تحت اسم المشرك اختلفوا على قولين فقال قوم وقوع هذا الاسم عليها من حيث اللغة و قال الجبائي و القاضي هذا الاسم من جملة الاسماء الشرعية لانه تواتر النقل عن رسول الله صلى الله عليه و سلم انه كان يسمي كل من كان كافرا بالمشرك و قد كان في الكفار من لا يثبت الٰها اصلا او كان شاكا في وجوده او كان شاكا في وجود الشريك و قد كان فيهم من كان عند البعثة منكرا للبعث و القيمة فلا جرم كان منكرا للبعثة و للتكليف و ما كان يعبد شيئا من الاوثان و عابدوا الاوثان فيهم من كانوا لا يقولون انهم شركاء الله في الخلق و تدبير العالم بل كانوا يقولون هٰؤلاء شفعاءنا عند الله فثبت ان الاكثر منهم كانوا معترفين بان اله العالم واحد و انه ليس له في الالٰهية بمعنى خلق العالم و تدبيره شريك و نظير

كما يدل عليه قوله تعالى لئن سألتهم من خلق السموات و الارض ليقولن خلقهن العزيز الحكيم فاذا ثبت ان وقوع اسم المشرك على الكافر ليس من الاسماء اللغوية بل من الاسماء الشرعية كالزكوة و الصلوة و غيرهما وجب اندراج كل كافر تحت هذا الاسم هذا كله خلاصة ما في التفسير الكبير في سورة الانعام في تفسير قوله تعالى و اذ قال ابراهيم لابيه آزر اتتخذ اصناما آلهة و في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى و لا تنكحوا المشركات و المفهوم من الانسان الكامل ايضا ان المشرك لايتناول الكفار باجمعهم قال ما في الوجود حيوان الا و هو يعبد الله اما على التقييد بمحدث و مظهر و هو المشرك و اما على الاطلاق و هو الموحّد و كلهم عباد الله على الحقيقة لاجل الوجود الحق فان الحق تعالى من حيث ذاته يقتضي ان لا يظهر في شيئ الا و يعبد ذلك الشيئ و قد ظهرت في ذات الوجود فمن الناس من عبد الطبائع اي العناصر وهي اصل العالم ومنهم من عبد الكواكب ومنهم من عبد المعدن و منهم من عبد النار و لم يبق شيئ في الوجود و الا و قد عبد شيئا من العالم الا المحمديون فانهم عبدوه من حيث الاطلاق بغير تقييد بشيئ آخر من المحدثات انتهى [باید دانست که علماء فرموده اند که شرک بر چهار وجه می شود گاهی در عدد میباشد و آن را بلفظ احد نفي فرموده و گاهي در مرتبه میباشد و آنرا بلفظ صمد نفي فرموده وگاهي به نسبت می باشد و آنرا بلفظ لم یلد و لم یولد نفي فرموده و گاهي در کار و تأثیر می‌باشد وآنرا بلفظ لم یکن له کفوا احد نفي فرموده و نیز گفته اند که ارباب مذاهب باطله پنج فرقه اند اول دهریه گویند که عالم را صانع نیست کیف ما اتفق مواد مجتمع شده و صورتها پذیرفته موجود میشود پس چون مسلمان لفظ هو بر زبان راند از عقائد دهریان بیزار شد دوم فلاسفه برآنند که عالم را صانعی است اما صفت ندارد یعني تأثیرات که در عالم است از و سائط است نه ازآن ذات و در حقیقت مذهب هنود نیز همین است و چون مرد مؤمن لفظ الله خواند که دلالت بر استجماع جمیع صفات کمال دارد از عقیدهٔ این فرقها خلاص یافت سیوم ثنویه گویند که یك صانع تمام عالم را کفایت نمیکند زیراچه در این عالم بعضی خیر و بعضی شر است و خالق خیر را خیر ضرور است و خالق شر را شر ضرور است لابد دو صانع باید خالق خیر یزدان است و خالق شر اهرمن پس مؤمن از لفظ احد ازین شرك نجات یافت چهارم بت پرستان که عبادت بتان را وسیلهٔ روایي حاجات دنیوي و دیني خود اعتقاد میکنند مؤمن بلفظ صمد ازین عقیده صاف شد و همچنین گمراهان اهل کتاب از یهود که حضرت عزیر را فرزند و نصارى حضرت عیسى را فرزند خدا میگویند پس مؤمن بلفظ لم یلد و لم یولد ازین عقیده پاك شد پنجم مجوسیان می گویند که اهرمن در قوت تأثیرات و ایجاد همسر یزدان است و همیشه در جنود یزدان و اهرمن منازعت می باشد در بعضی وقت حکم یزدان جاري می شود در عالم خیر و نیکي غالب می آید و دربعضی وقت لشکر اهرمن زور می کند و در عالم بدي و قبیح پیدا می شود پس مؤمن بلفظ

لم یکن له کفوا احد ازین عقیدهٔ خالص شد و لهذا این سوره را اخلاص نامیدند پستر دانستني است که تفصیل انواع شرک که در عالم واقع است این است که فرقهٔ دو صانع اعتقاد می کنند یکی حکیمی که مصدر خیر و نیکوئیها است و آنرا یزدان می گویند و دیگر سفیهی که مصدر شر و بدیها است و آنرا اهرمن می نامند و این جماعه را ثنویه می گویند و بطلان مذهب ایشان هم بزبان ایشان ظاهراست زیراکه آن صانع سفیه اگر پیدا کردهٔ صانع حکیم است پس صادر شدن شر از حکیم لازم آمد و اگر بخودي خود پیدا شده است پس واجب الوجود شد و واجب الوجود را کمال علم و کمال قدرت و کمال حکمت لازم است پس این واجب الوجود جاهل و سفیه گردید * و فرقهٔ دوم که خود را صابئین نامند گویند که هرچند وجوب وجود و علم و قدرت و حکمت خاص بخدا است لیکن او تعالی کارهاي این عالم را بستارهاي آسماني وابسته گردانیده و تدبیر خیر و شر را بایشان تفویض فرموده پس ما را باید که ارواح این ستارها را بغایت تعظیم پیش آئیم تا کار روائي ما کنند و مذهب ایشان نیز بزبان ایشان باطل می شود زیرا که اگر خداي تعالی عبادت ما را می‌داند پس این عبادت کواکب لغو و بیحاصل شد زیراکه تقربی که مارا بسبب عبادت بجناب او تعالی حاصل شد مستغني خواهد کرد ما را از توسل بارواح این کواکب و اگر او تعالی عبادت ما را نمی داند پس در علم او قصور افتاد پس واجب الوجود نشد و نیز آن کواکب که کارروائي ما میکنند اگر بخودي خود میکنند پس درقدرت برابر شدند و شرك درقدرت لازم آمد و اگر بقدرت دادن خدا میکنند پس چنانچه او تعالی آنها را وسائط کارروائي ما ساخته است همچنان داعیهٔ فیضرساني ما را در دلهاي آنها می اندازد و خواهد انداخت و نیز هرگاه عبادت آنها مثل عبادت خدا می کنند پس آنها را برابر خدا کردند پس شرکت در عبادت لازم آمد * و فرقهٔ سیوم هنودند گویند که روحانیات غیبیه که مدبر امور عالم اند صورتهاي رنگارنگ دارند و از مایان در پرده و حجاب اند پس ما را میباید که صورتهاي آن روحانیات را از اجسام خوشنما مثل زر و سیم ساخته بتعظیم پیش آئیم که تعظیم این صورتها درحقیقت تعظیم آنها است تا این روحانیات از ما راضي شوند و کارروائیهاي ما کنند و ابطال مذهب فرقهٔ دوم عین ابطال مذهب این فرقه است * و فرقهٔ چهارم پیرپرستانند که گویند چون مرد بزرگی که بسبب کمال ریاضت و مجاهدت مستجاب الدعوات و مقبول الشفاعات شده ازین جهان می گذرد در روح او قوتي عظیم و وسعتي بس فخیم بهم میرسد هرکه صورت اورا برزخ سازد یا بر گور او سجود و تذلل کند یا در مکان عبادت او اورا یاد کند یا بنام او نذر و نیاز کند وامثال آن پس روح او بسبب کمال او بران مطلع می شود و در دنیا و آخرت در حق او شفاعت می کند * و فرقهٔ پنجم جماعهٔ از عوام هنودند گویند که حق تعالی در ذات خود منزه است ازآنکه کسی او را عبادت تواند کرد زیرا چه او تعالی در عقل و ذهن مایان نمی آید و بسبب تنزه او از جسم و تمکن بمکان تصور نمی تواند شد پس سبیل

عبادت او همین است که مخلوقی از مخلوقات او که مقبول و مقرب او باشد آنرا قبلهٔ توجه خود ساخته شود تا آنکه توجه ما بسوي آن قبله عین توجه بسوي خدا گردد و مخلوقی که قابلیت این کار دارد خاص بیک جنس نیست بلکه هرکه مقبول درگاه او باشد یا هرکه بر امر عجیب واثر غریب مشتمل باشد قبله می تواند شد مثل آب گنگ دریا و درخت عظیم الشان و امثال آنها و این اقوام دیگران را در عبادت با خدا برابر می کنند • اما همسر کنندگان در غیر عبادت پس بسیار اند ازآنجمله کسانی که در ذکر دیگران را با خدا همسر می‌کنند و دیگران را مانند نام خدا ذکر میکنند چنانچه پاشاهان را مالك الملك و مالک رقاب الامم و شهنشاه اعظم و احکم الحاکمین و امثال آنها گویند و ازآنجمله اند کسانی که نذر بغیر خدا و ذبح و قربانی به نیت تعظیم غیر خدا و یا به نیت تقرب بسوي غیر خدا میکنند و ایشانرا دران امور با خدا همسر می نمایند و ازآنجمله اند کسانی که در نام نهادن خود را بندهٔ فلان و عبد فلان و غلام فلان می گویند و این شرک در تسمیه است چنانچه ترمذي در حدیث و حاکم در تفسیر قوله تعالی و جعلوا له شرکاء فتعالی الله عما یشرکون در سورهٔ اعراف آورده که چون فرزند در خانهٔ حضرت هود علیه السلام نمی زیست پس ابلیس بصورت بزرگی متمثل شد و گفت که این بار چون فرزندی پیدا شود نامش عبد الحارث کن تا زنده ماند پس این چنین کردند و زنده ماند و ازآنجمله اند کسانی که در دفع بلا دیگران را میخوانند و همچنین در تحصیل منافع بدیگران رجوع می کنند و دیگران را بالاستقلال عالم الغیوب و قادر مطلق می‌دانند و این شرک در علم و قدرت است و ازآنجمله اند کسانی که نام دیگری را با نام خدا در مقام عموم علم و یا شمول مشیت یا اطلاق ارادت برابر می کنند چنانکه نسائي و ابن ماجه روایت کرده اند که شخصی آنحضرت علیه السلام را گفت که ما شاء الله و شئت آنحضرت فرمود جعلتني لله ندًا بل ماشاء الله وحده و دربن جا باید دانست که چنانکه عبادت غیر خدا شرک و کفر است اطاعت غیر او تعالی نیز بالاستقلال کفر است و معني اطاعت غیر بالاستقلال آن است که او را مبلغ احکام خدا ندانسته ربقهٔ اطاعت او در گردن اندازد و اتباع او را لازم شمارد و باوجود ظهور مخالفت حکم اوبا حکم اوتعالی دست از اتباع او بر ندارد و این هم نوعی است از اتخاذ انداد که درآیت کریمه وارد است اتخذوا احبارهم و رهبانهم اربابا من دون الله و المسیح ابن مریم • و همچنین است که حکم حاکم و پادشاه را که مخالف حکم خدا باشد آنرا مثـل حکم خدا حق دانند یا عدل شمارند و یا برابر حکم خدا واجب الاتباع دانند این نیز مثل او است که درآیت شریفه وارد است و من لم یحکم بما انزل الله فاولئك هم الکافرون هٰکذا قال مولانا عبد العزیز الدهلوي في التفسیر العزیزي في تفسیر سورة الاخلاص و سورة البقرة و غیرها •]

الشركة بالکسر او الضم لغة اسم مصدر شَرِک في كذا بالکسر فهو شریك اي مشارك فهي کالمشارکة

خلط الملكين و يطلق على العقد كما في النهاية و شريعة اختصاص من اثنين او اكثر بمحل واحد كما في المضمرات و هو قريب من المعنى اللغوي و هي نوعان الاولى شركة ملك اي شركة بسبب الملك و هي ان يملك اثنان فصاعدا عينا و هي ضربان اختيارية بان يشتريا عينا او يستوليا عينا في دار الحرب او يخلطا مالا أو غير ذلك و جبرية بان اختلط مالهما بحيث يتعذر او يتعسر التمييز بينهما او ورثا مالا او غيره وهذا باعتبار الغالب فان من الجبرية الشركة في الحفظ كما اذا ذهب الريح بثوب في دار بينهما فانهما شريكان في الحفظ فلو بدل لفظ عينا بامر لكان اولى و الثانية شركة عقد اي بسبب العقد بان يقول احدهما شاركتك في كذا و يقبل الآخر و هي اربعة اوجه مفاوضة و هي ان يشترك اثنان بالمساواة مالا و تصرفا و دينا و ربحا و عنان و هي ان يشترك اثنان ببعض المال او مع التساوي في المال او مع فضل مال احدهما مع المساواة في الربح او الاختلاف فيه و هما مذكوران مفصلا في مقاميهما • و شركة الصنائع و تسمى شركة المتحرفة و شركة التقبل و شركة الاعمال و شركة الابدان و شركة التضمن ايضا كما في جامع الرموز و هي ان يشترك صانعان كخياطين او خياط و صباغ و ان يتقبلا العمل باجر بينهما بتساو او بتفاوت • و شركة الوجوه و تسمى شركة المفاليس ايضا و هي ان يشترك اثنان في نوع او اكثر بلا مال و لا عمل ليشتريا بوجوههما و يبيعا نقدا او نسية و يكون الربح بينهما سميت بها لما فيها من ابتذال الوجوه اي الوجاهة بين الناس و شهرتهما بحسب المعاملة او لما انهما انما يشتريان بوجاهتهما اذ ليس لهما مال يشتريان بنقد و لذا سميت بشركة المفاليس هكذا في مختصر الوقاية و شروحها لكن في التقسيم نظرا لانه يوهم ان شركة الصنائع و الوجوه مغايرتان للمفاوضة و العنان و ليس كذلك فالاولى في التقسيم ما ذكره ابو جعفر الطحاوي و ابو الحسن الكرخي ان الشركة على ثلثة اوجه شركة بالاموال و شركة بالاعمال المسماة بشركة الصنائع و شركة بالوجوه و كل منها على وجهين مفاوضة و عنان كذا في الدرر شرح الغرر •

الشريك قد عرف معناه مما سبق و هو عند اهل الرمل عبارة عن الشكل المضروب فيه و يجيء في لفظ الضرب في فصل الباء الموحدة من باب الضاد المعجمة •

الاشتراك في عرف العلماء كاهل العربية و الاصول و الميزان يطلق بالاشتراك على معنيين احدهما كون اللفظ المفرد موضوعا لمفهوم عام مشترك بين الافراد و يسمى اشتراكا معنويا و ذلك اللفظ يسمى مشتركا معنويا و ينقسم الى المتواطي و المشكك و ثانيهما كون اللفظ المفرد موضوعا لمعنيين معا على سبيل البدل من غير ترجيح و يسمى اشتراكا لفظيا و ذلك اللفظ يسمى مشتركا لفظيا فقولهم لمعنيين اي لالمعنى واحد فيشمل ما وضع لاكثر من معنيين فهو للاحتراز عن اللفظ المنفرد و هو الموضوع لمعنى واحد لكنه اذا وقع في معناه شك بحيث يتردد بين معنيين بان هذا اللفظ موضوع لهذا او لهذا

صدق عليه انه للمعنيين على سبيل البدل من غير ترجيح فزيد قيد معا للاحتراز عن مثل هذا المنفرد اذ لا يصدق عليه انه لهما معا ان قيل انا نقطع ان المنفرد ليس موضوعا للمعنيين فلا حاجة الى الاحتراز قلت لمّا دار وضعه بين المعنيين عند المشكك جاز انتسابه اليهما في الوضع بحسب الظاهر عنده فاحترز عنه بزيادة معا احتياطا و لذا قيل انه للاحتراز عن المشترك معنًى كالمتواطي و المشكك وقولهم على سبيل البدل احتراز عن الموضوع لمجموع المعنيين او اكثر من حيث المجموع و عن المتواطي لكن بحسب الظاهر لان المتواطي يحمل على افراده بطريق الحقيقة فيظن انه موضوع لها و قولهم من غير ترجيح احتراز عن اللفظ بالقياس الى معنييه الحقيقي و المجازي فانه بهذا الاعتبار لا يسمى مشتركا و هذا الاحتراز انما هو على تقدير ان يقال بان في المجاز وضعا ايضا هكذا يستفاد من العضدي و حواشيه و بالجملة فالمنقول مطلقا ليس مشتركا لانه لابد ان يكون في احد معنييه حقيقة و في الآخر مجازا و لزم من هذا ان يكون المعنيان بنوع واحد من الواضع حتى لو كان احدهما بوضع اللغة و الآخر بوضع الشرع مثلا كالصلوٰة لا يسمى مشتركا و قد صرح بهذا في بعض حواشي الارشاد ايضا * و في بديع الميزان وَضع المشترك لمعنيين فصاعدا لا يلزم ان يكون من لغة واحدة بل يجوز ان يكون من لغة واحدة كالعين للباصرة و الجارية و الذهب و غيرها او من لغات مختلفة مثل بُر فانه في العربية بمعنى چاه و في الهندية برادر انتهى * وقيل المشترك هو اللفظ الموضوع لحقيقتين مختلفتين او اكثر وضعا اوّلا من حيث انهما مختلفتان فاحترز بالموضوع لحقيقتين عن الاسماء المفردة و بقوله وضعا اولا عن المنقول و بالقيد الاخير عن المشترك معنًى انتهى و اطلاق اللفظ و عدم تقييده بالمفرد لايبعد ان يكون اشارة الى عدم اختصاصه بالمفرد

*** فائدة *** اختلف في ان المشترك واقع في اللغة ام لا و قد يقال المشترك اما ان يجب وقوعه او يمتنع او يمكن و حينئذ اما ان يكون واقعا او لا فهي اربعة احتمالات عقلية وقد ذهبت الى كل منها طائفة الا ان مرجعها الى اثنين اذ لا يتصور هٰهنا وجوب ولا امتناع بالذات بل بالغير فهما راجعان الى الامكان فالواجب هو الممكن الواقع و الممتنع هو الممكن الغير الواقع و الصحيح انه واقع و اختلف ايضا في وقوعه في القرآن و الاصح انه قد وقع ودلائل الفرق تطلب من العضدي و حواشيه [اعلم ان في المشترك اختلافات كثيرة الاختلاف الاول في امكانه قال البعض وقوع الاشتراك ليس بممكن لان المقصود من وضع الالفاظ فهم المعاني و اذا وضع لمعان كثيرة فلا يفهم واحد منها عند خفاء القرينة و الا يلزم الترجيح بلامرجح و فهم الجميع يستلزم ملاحظة النفس و توجهها الى اشياء كثيرة بالتفصيل عند زمان الاطلاق لان ملاحظة المعاني بالاوضاع المتعددة المفصلة لابد ان تكون على التفصيل و هذا باطل لما تقرر في موضعه و اجيب عنه بان المقصود قد يكون الاجمال دون التفصيل و قد يكون في التفصيل مفسدة و في الاجمال رفع الفساد كما قال الصديق الاكبر عند ذهاب رسول الله في وقت الهجرة من مكة الى المدينة حين سأله بعض الكفار عن الرسول صلى الله عليه

وآله وسلم بقوله من هذا قدامك فقال الصديق رجل هادينا فالتفصيل ههنا كان موجبا للفساد العظيم فالاصح انه ممكن لعدم امتناع وضع اللفظ الواحد لمعان متعددة مختلفة باوضاع متعددة و قد يجاب بانه يفهم واحد من المعاني ولا يلزم الترجيح بلامرجح لجواز ان يكون بين بعض المعاني و الذهن مناسبة ينتقل الذهن من اللفظ اليه او يكون بعضها مناسبا للفظ بحيث يتبادر الذهن بسبب تلك المناسبة اليه او يكون بعضها مشهورا بحيث يتسارع الذهن بسبب الشهرة اليه او تكون القرينة مرجحة لبعض المعاني على الآخر و الاختلاف الثاني في وقوع الاشتراك في اللغة قال البعض ليس بواقع لان وقوعه يوجب الاجمال و الابهام و هو مخل للاستعمال اذا لم يبين و اما اذا بين المراد فالبيان هو الكافي للمقصود لاحاجة الى غيره فيلزم اللغو في وقوع المشترك ولان الواضع ان كان هو الله تعالى فهو متعال عن اللغو و العبث و ان كان غيره تعالى فلابد لصدور الوضع من علة غائية لان الفعل الاختياري لابد له من علة غائية كما تقرر في موضعه و اجيب بان الاجمال و الابهام قد يكون مقصودا في الاستعمال كما عرفت و مثل ان يريد المتكلم افهام مقصوده للمخاطب المعين و اخفائه عن غيره فيتكلم بلفظ مشترك يفهم المخاطب مراده منه بسبب كونه معهودا بينهما من قبل او بسبب قرينة خفية بحيث يفهم المخاطب دون غيره و المبين قد يكون ابلغ من البيان وحده و قد يحدث من اجتماعهما لطافة في الكلام لا يحصل من البيان وحده و غير ذلك من الفوائد و اجيب بان الواضع اذا كان الله تعالى فقد يكون المقصود منه ابتلاء العلماء الراسخين و قد يكون المقصود منه توسيع المفاهيم بالنظر الى جماعة العلماء المجتهدين و قد يكون المقصود تشويق المخاطبين الى فهم المراد حتى اذا ادركوه بعد التأمل وجدوه لذيذا لان حصول المطلوب بعد الطلب و التعب يكون الذ من المنساق بلا تعب و بغير نصب * و ان كان الواضع غيره تعالى فالمقصود قد يكون واحدا من تلك الاغراض وقد يكون غيرها مثل اخفاء المراد من غير المخاطب و مثل اختبار ذهن المخاطب هل يفهم بالقرائن ام لا او اختبار مقدار فهم المخاطب هل يدرك بالقرائن الخفية ام لا و غيرها من الاغراض وقد يكون الواضع متعددا فشخص وضع لفظا لمعنى واحد ثم شخص آخر وضعه لمعنى آخر كما في الاعلام المشتركة فالاصح ان المشترك واقع في اللغة والاختلاف الثالث في كون الاشتراك بين الضدين يعني اختلف بعد تسليم امكانه و وقوعه في انه هل هو واقع بين الضدين بحيث يكون لفظ واحد مشتركا بين معان متضادة متباينة فقال بعضهم ليس بواقع لان الاشتراك يقتضي التوحد و التضاد يقتضي التباين و بينهما منافاة فلا يكون واقعا و اجيب بان التوحد و التباين ليسا من جهة واحدة ليلزم المنافاة لان الاول من جهة اللفظ و الثاني من جهة المعاني فلامنافاة حينئذ لاختلاف المحل فالاصح انه واقع بين الضدين كالقرء للحيض و الطهر و الاختلاف الرابع في عموم المشترك يعني بعد تسليم امكانه ووقوعه وتحققه بين الضدين اختلف في عموم المشترك بان يراد بلفظ المشترك اكثر من معنى واحد معا اولا الاول مذهب الشافعي و الثاني مذهب الامام الاعظم

ثم بعد كون المشترك عاما اختلف في ان ارادة العموم على سبيل الحقيقة او المجاز فذهبت طائفة منهم الى انه حقيقة لان كلا من معانيه موضوع له فكان مستعملا في الموضوع له و هذا هو الحقيقة و قال الآخرون منهم انه مجاز و ان لفظ المشترك ليس بموضوع لمجموع المعنيين و الا لما كان استعماله في احدهما على سبيل الانفراد حقيقة ضرورة انه لا يكون نفس الموضوع له بل جزءه و اللازم باطل بالاتفاق فثبت انه ليس بموضوع للمجموع فلم يكن حقيقة و استدل الشافعي على ارادة العموم من المشترك بقوله تعالى ان الله و ملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه و سلموا تسليما الخ بان الصلوٰة مشتركة بين الرحمة و الاستغفار و الدعاء و في الآية الرحمة و الاستغفار كلاهما مرادان من لفظ واحد و هو يصلون لان الصلوٰة من الله رحمة و من الملائكة استغفار و الجواب عن هذا الاستدلال ان الآية سيقت لايجاب اقتداء المؤمنين بالله و ملائكته ولا يصح ذلك الا باخذ معنًى عام شامل للكل و هو الاعتناء بشأنه صلى الله عليه و سلم فيكون المعنى الله و ملائكته يعتنون بشأن النبي يا ايها المؤمنون اعتنوا انتم ايضا بشأنه و ذلك الاعتناء من الله رحمة و من الملائكة استغفار و من المؤمنين دعاء فالصلوٰة ههنا لمعنى الاعتناء سواء كان حقيقة او مجازا و هو مفهوم واحد و معنًى عام لكن يختلف باختلاف المحال فكانت لها افراد مختلفة بحسب اختلاف نسبة الصلوٰة اليها و عند الامام لا يجوز استعمال المشترك في اكثر من معنًى واحد لا حقيقة لما مر و لان الوضع تخصيص اللفظ للمعنى فكل وضع في المشترك يوجب ان لا يراد به الا هذا المعنى الموضوع له و يوجب ان يكون هذا المعنى تمام الموضوع له فارادة المعنى الآخر ينافي الوضع للمعنى الاول فلا يكون استعماله في كلا المعنيين بالوضع فلم يكن حقيقة و لا مجازا لانه اذا استعمل في اكثر من معنًى واحد فقد استعمل في الموضوع له و غير الموضوع له ايضا لان كل واحد من المعنيين موضوع له باعتبار وضع اللفظ لذلك المعنى و غير الموضوع له باعتبار وضعه للمعنى الآخر فلزم الجمع بين الحقيقة و المجاز و هو لا يجوز عند الامام الاعظم فبطل استعمال المشترك في اكثر من معنًى واحد هذا خلاصة ما في التوضيح و التلويح و حاشية المبين و الحسن على السلم] * فائدة * اذا دار اللفظ بين ان يكون مشتركا او مجازا كالنكاح فانه يحتمل ان يكون حقيقة في الوطي مجازا في العقد و انه مشترك بينهما فليحمل على المجاز لانه اقرب * فائدة * جوّز الشافعي و ابو بكر الباقلاني و بعض المعتزلة كالجبائي و عبد الجبار و غيرهم ان يراد بالمشترك كل واحد من معنييه او معانيه بطريق الحقيقة اذا صح الجمع بينهما كاستعمال العين في الباصرة و الشمس لا كاستعمال القرء في الحيض و الطهر معا الا ان عند الشافعي و ابي بكر متى تجرد المشترك عن القرائن الصارفة الى احد معنييه او معانيه وجب حمله على جميع المعاني كسائر الالفاظ العامة و عند الباقين لا يجب فصار العام عندهم قسمان قسم متفق الحقيقة و قسم مختلفها ، و عند بعض المتأخرين يجوز اطلاقه عليهما مجازا لا حقيقة ، و عند الحنفية و بعض المحققين

و جميع اهل اللغة و ابي هاشم وابي عبد الله البصري لا يصح ذلك لا حقيقة ولا مجازا •

المشترك يطلق على معنيين على ما عرفت و قد يطلق ايضا على مقابل الفارق كما يجيء في فصل القاف من باب الفاء و الاعداد المشتركة و المتشاركة و كذا المقادير هي الغير المتباينة و قد سبقت في فصل النون من باب الباء الموحدة [و في الجرجاني المشترك ما وضع لمعنًى كثير كالعين لاشتراكه بين المعاني و معنى الكثرة ما يقابل الوحدة لا ما يقابل القلة فيدخل فيه المشترك بين المعنيين فقط كالقرء و الشفق فيكون مشتركا بالنسبة الى الجمع و مجملا بالنسبة الى كلواحد و الاشتراك بين الشيئين ان كان بالنوع يسمى مماثلة كاشتراك زيد و عمرو في الانسانية و ان كان بالجنس يسمى مجانسة كاشتراك انسان و فرس في الحيوانية و ان كان بالعرض فان كان في الكم يسمى مادة كاشتراك ذراع من خشب و ذراع من ثوب في الطول و ان كان في الكيف يسمى مشابهة كاشتراك الانسان و الحجر في السواد و ان كان بالمضاف يسمى مناسبة كاشتراك زيد و عمرو في بنوة بكرو ان كان بالشكل يسمى مشاكلة كاشتراك الارض والهواء في الكرية و ان كان بالوضع المخصوص يسمى موازنة و هو ان لا يختلف البعد بينهما كسطح كل فلك و ان كان بالاطراف يسمى مطابقة كاشتراك الاجانين في الاطراف انتهى •]

الشك بالفتح وتشديد الكاف هو تجويز امرين لا مزية لاحدهما على الآخر [و قيل اعتدال النقيضين عند الانسان و تساويهما و ذلك قد يكون لوجود امارتين متساويتين عنده بالنقيضين او لعدم الامارة فيهما و الشك ضرب من الجهل و اخص منه لان الجهل قد يكون عدم العلم بالنقيضين رأسا فكل شك جهل ولا عكس و الشك كما يطلق على ما لا يترجح احد طرفيه على الآخر كذلك يطلق على مطلق التردد كقوله تعالى لفي شك منه و على ما يقابل العلم • قال الجويني الشك ما استوى فيه اعتقادان او لم يستويا و لكن لم ينته احدهما الى درجة الظهور الذي يبني عليه العاقل الامور المعتبرة والريب ما لم يبلغ درجة اليقين و ان ظهر نوع ظهور و يقال شك مريب و لا يقال ريب مشكك و الشك سبب الريب كانه شك اولا فيوقعه الشك في الريب فالشك مبدء الريب كما ان العلم مبدء اليقين و الريب قد يجيء بمعنى القلب والاضطراب و في الحديث دع ما يريبك الى ما لا يريبك هكذا في كليات ابي البقاء]

و يجيء في لفظ الظن ايضا في فصل النون من باب الظاء المعجمة •

المشكوك يقال لما يستوي طرفاه في النفس و لما لا يمتنع اي لا يجزم بعدمه و قد سبق تحقيقه في لفظ الجائز في فصل الزاء المعجمة من باب الجيم •

التشكيك عند المنطقيين كون اللفظ موضوعا لامر عام مشترك بين الافراد لا على السواء بل على التفاوت و ذلك اللفظ يسمى مشككا بكسر الكاف المشددة و يقابله التواطؤ و هو كون اللفظ موضوعا لامر عام بين الافراد على السواء و ذلك اللفظ يسمى متواطئا ثم التشكيك قد يكون بالتقدم و التأخر بان يكون

حصول معناه في بعض الافراد متقدما بالذات على حصوله في البعض الآخر كالوجود فان حصوله في الواجب قبل حصوله في الممكن قبلية ذاتية لانه مبدء لما عداه و لا عبرة بالتقدم الزماني في باب التشكيك كما في افراد الانسان لرجوعه الى اجزاء الزمان لا الى حصول معناه في افراده فلا يقال ان زيدا اقدم او اولى او اشد من عمرو على ما نقل عن بهمنيار ان معيار التشكيك استعمال صيغة التفضيل و قد يكون بالاولوية و عدمها كالوجود ايضا فانه في الواجب اتم و اثبت و اقوى منه في الممكن و الفرق بين هذا و الاول ان المتأخر قد يكون اثبت و اقوى من المتقدم فان الوجود في الاجسام الكائنة الحادثة في عالمنا هذا اثبت و اقوى منه في الحركة الفلكية المتقدمة عليها تقدما بالذات و قد يكون اي التشكيك بالشدة و الضعف كالبياض فانه في الثلج اشد منه في العاج اذ تفريق البصر في الثلج اكثر و اكمل منه في العاج و كالوجود ايضا فان آثاره في الواجب اكثر منه في الممكن * اعلم ان منهم من نفى التشكيك مستدلا بان التفاوت الذي بين افراد المشكك ان كان مأخوذا في الماهية اي في مسمى المشكك كان مشتركا لفظيا و ان لم يكن فيها بل في عوارضها كان مفهوم اللفظ حاصلا في الكل على السواء اذ لا اعتبار بذلك العارض الخارج فيكون متواطئا * و الجواب ان التفاوت مأخوذ في ماهية ما صدق ذلك المسمى عليه من الافراد دون ماهية مسماه و مفهومه فلا يلزم التواطؤ لاعتباره في الافراد و لا الاشتراك لعدم اعتباره في ماهية المسمى و الحاصل ان التفاوت ليس في الماهية و لا في العوارض بل في اتصاف الافراد بها اي بتلك الماهية فلا تشكيك في الجسم و لا في السواد بل في اسود و معنى كون احد الفردين اشد انه بحيث ينتزع العقل بمعونة الوهم امثال الاضعف و يحلله اليها حتى ان الاوهام العامية تذهب الى انه متألف منها و بيان ان المراد بما صدق عليه هل هو الحصص التي هي افراد اعتبارية له او الافراد الحقيقية و ان مسمى المشكك هل يجوز ان يكون ذاتيا لماهية الافراد الحقيقية اولا و ان وجوه التفاوت داخلة في ماهية الافراد او الحصص او في هوية احدهما و ان التشكيك ينحصر بالاستقراء في ثلثة اقسام مما يحتاج الى الاطناب وتعمق الانظار هكذا يستفاد من العضدي و حاشيته للسيد السند و شرح المطالع و غيرها [اعلم انه لا تشكيك في الماهيات بان تكون الماهية من حيث هي هي متفاوتة بالنسبة الى الافراد لان افراد الماهية كلها سواء بالنسبة الى تلك الماهية كالانسان بالنسبة الى زيد و عمرو و بكر فان كلها سواء بالنسبة الى الانسانية لا تفاوت فيها بنحو من الانحاء الاربعة المذكورة و ان كانت متفاوتة باعتبار الاوصاف المختلفة و المتباينة فان التفاوت بالنسبة الى ما وراء الانواع الاربعة المذكورة من الاوصاف و العوارض لا اعتبار له في امر التشكيك فالتفاوت المعتبر في التشكيك منحصر في امور اربعة و كلها منتف في الماهيات اما انتفاء الاولين فللزوم المجعولية الذاتية فلان صدق الماهية اذا كان على بعض الافراد علة لبعض آخر فثبوت الماهية لهذا الآخر يكون بالعلة مع انها ذاتية له و هذا هو المجعولية الذاتية و كذا اذا كان صدقها في البعض

اولى من غير افتقار الى امر خارج و فى الآخر يفتقر الى الخارج فصارت في ثبوتها لما هي ذاتية محتاجة الى شيئ آخر و هذا عين معنى المجعولية الذاتية و اما انتفاء الاخيرين فلان الاشد و الا زيد اما ان يشتملا على شيئ لا يكون في الاضعف و الا نقص اولا فعلى الثاني لا يكون الفرق بينهما فما وجه كون احدهما اشد و ازيد و الآخر اضعف و انقص و على الاول لا يخلو اما ان يكون الشيئ الذي يشتمل عليه الاشد و الازيد معتبرا في ماهيتهما اولا فعلى الاول تكون ماهيتهما مشتملة على شيئ ليس في ما هيتي الاضعف و الانقص فلا تكون ماهيتهما من ماهية الاشد و الا زيد لانتفاء الكل بانتفاء الجزء فصارا مختلفي الماهية فلم تصر ماهية واحدة متفاوتة فى الصدق فلم يوجد التشكيك فيها و على الثاني يكون التشكيك فى الامر الخارج من الماهية لا فى الماهية • و اقول ايضا لا تشكيك في العوارض فان العارض هو المبدء القائم بالشيئ كالسواد مثلا لا تشكيك فيه لانه ان كان مقولا بالتشكيك فاما ان يكون تشكيكه بالنظر الى حصصها التي هي هذا العارض ذاتي لها كالسوادات الخاصة فى المحال المختلفة فذلك باطل لما مر في بطلان تشكيك الماهية و اما بالنظر الى معروضه الذي هو الجسم الاسود فالسواد غير محمول عليه لان المعنى المصدري لا يحمل بحمل المواطاة على المعروضات و الكلي المشكك محمول على افراده بالمواطاة فلايكون التشكيك الا فى العرضي اي الكلي الخارج المحمول كالاسود مثلا و هذا هو مذهب المشائين • و خلاصة كلامهم انه لا تشكيك فى الماهية بالنسبة الى افرادها بنحو من الانحاء الاربعة للزوم المجعولية الذاتية على تقدير الاولية و الاولوية كما عرفت و للزوم اختلاف الماهية على تقدير الشدة و الزيادة مع ان التشكيك لابد له من ان تكون ماهية واحدة لما مر و كذلك التشكيك فى العوارض لانه اما بالنسبة الى حصصها فحالها كحال الماهية بالنسبة الى افرادها لان العوارض عين ماهيات حصصها و اما بالنسبة الى معروضاتها فهو باطل لعدم حملها عليها و المشكك لابد ان يكون محمولا فلا تشكيك الا في اتصاف الماهية بالعوارض و هو المعتبر بالاسودية مثلا فالتشكيك ليس فى الجسم بالنسبة الى افراده و لا فى السواد مثلا بالنسبة الى السوادات الخاصة بل في اتصاف الجسم بالسواد و هو كونه اسود مثلا هكذا في حاشية سلم العلوم للمولوي مبين الكهنوي •]

فصل اللام * **الشاقول** بالقاف چوبی که کشاورزان بصره دارند و در سر آن آهن خمیده میکنند و در کتب اهل هندسه سنگی را گویند که بریسمان از کونیا بیاویزند تا همواري زمين بدان معلوم كنند كذا فى المنتخب و در شرح خلاصة الحساب مى گويد كه شاقول ريسمانيست كه در يكطرف او چيزى ثقيل مثل سنگ و غيره بندند •

الشكل بالفتح و سكون الكاف مانند و بكسر شين نيز آمده و آنچه لائق و شايسته و موافق كسى باشد و صورت چيزى اشكال و شكول جمع • و پاي چارپا برسن بستن و حرف را اعراب دادن چنانچه اشكال

بدان برطرف شود كذا في المنتخب • و عند الصوفية هو وجود الحق كما في بعض الرسائل • و عند اهل العروض هو اجتماع الخبن و الكف كحذف الالف و النون من فاعلاتن فيبقى فعلاتُ بالضم و الركن الذي فيه الشكل يسمى مشكولا و وجه تسميه آنكه چون الف و نون از دو طرف فاعلاتن افتاد آن مد صوت كه پيش ازين بود درو نماند همچنانكه اسپ را بعد از شكيل كردن آن رفتار كه دارد نمى ماند هكذا في عروض سيفي و عنوان الشرف • و عند الحكماء و المهندسين هو الهيئة الحاصلة من احاطة الحد الواحد او الحدود بالمقدار اي الجسم التعليمي او السطح فالاول كشكل الكرة فانها ليس لها الا حد واحد و الثاني كشكل المثلث و المراد بالاحاطة التامة فخرجت الزاوية فانها على الاصح هيئة للمقدار من جهة انه محاط بحد واحد او اكثر احاطة غير تامة فاذا فرضنا سطحا مستويا محاطا بثلثة خطوط مستقيمة فاذا اعتبر كونه محاطا بها فالهيئة العارضة له هي الشكل و اذا اعتبر منها خطان متلاقيان على نقطة منه كانت الهيئة هي الزاوية هذا هو المشهور و يلزم منه ان لا يكون لمحيط الكرة شكل توضيحه انهم صرحوا بان حد الخط اي نهايته نقطة وحد السطح خط و حد الجسم سطح و لا شك ان محيط المضلعات حدود و هي الخطوط بالفعل بخلاف محيط الكرة و امثالها كالشكل البيضي فانها سطح واحد و ليس لها حد اذ ليس لها خط بالفعل و الخط المفروض لا يجدي ثبوت الحد بالفعل فلا يكون لها شكل لعدم صدق تعريفه عليها فالانسب ان يقال الشكل هو الهيئة الحاصلة للمقدار من جهة الاحاطة سواء كانت احاطة المقدار به او احاطته بالمقدار ليشتمل ذلك محيط الكرة و امثالها • و هو قسمان مسطح ان كان ما احاط به خط واحد كالدائرة او اكثر كالمثلث و مجسم انكان محيطه سطحا واحدا كالكرة او اكثر كالمكعب و قد يطلق الشكل بمعنى المشكل و لهذا عرف اقليدس بانه ما احاط به حد او حدود و يؤيد ما ذكر ما في شرح حكمة العين من ان الشكل مفسر بتفسيرين احدهما ما يحيط به حد او حدود كالمربع و المثلث و هو الشكل الذي يستعمله المهندسون الذين يقولون انه مساو لشكل آخر او نصفه او ثلثه و يعنون بذلك مقدارا مشكلا و هو بهذا المعنى من مقولة الكم فان ما احاط به سطح او جسم و ثانيهما الهيئة الحاصلة من وجود الحد او الحدود كالتربيع و التثليث و نحوهما و هو بهذا المعنى من مقولة الكيف انتهى * **فائدة** * قال الحكماء كل جسم له شكل طبيعي و الجسم البسيط بمعنى ما لا يتركب حقيقة من اجسام مختلفة الحقائق ليس له شكل الا الكرة و معنى الشكل الطبيعي على قياس ما عرفت في لفظ الحيز مع اضطراب كلام القوم فيه هكذا ذكر العلمي • و عند المنطقيين هو وضع الاوسط عند الحدين الآخرين اي الاصغر و الاكبر و هذا يستعمله الاصوليون ايضا و الوضع ههنا بمعنى المقولة و لذا قال المحقق التفتازاني في حاشية العضدي الشكل هو الهيئة الحاصلة من نسبة الاوسط الى الاصغر و الاكبر انتهى • ثم الاشكال اربعة لان الاوسط ان كان محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى فهو الشكل الاول كقول النبي صلى الله عليه و سلم كل بدعة ضلالة

وكل ضلالة في النار و نتيجته كل بدعة في النار * وشرط انتاجه ايجاب الصغرى وكلية الكبرى وهو يختص بانه ينتج الموجبة الكلية وباقي الاشكال لا ينتج الموجبة الكية بل اما موجبة جزئية اوسالبة وان كان محمولا فيهما اي في الصغرى و الكبرى فهو الشكل الثاني كقول البعض كل غائب مجهول الصفة و كل ما يصح بيعه ليس بمجهول ونتيجته كل غائب لا يصح بيعه * وشرط انتاجه اختلاف مقدمتيه في الايجاب والسلب وكلية كبريه ومن خواصه انه لا ينتج الا السالبة و ان كان موضوعا فيهما فهو الشكل الثالث كقول البعض كل بر مقتات وكل بر ربوي ونتيجته بعض المقتات ربوي * وشرط انتاجه ان تكون صغريه موجبة و ان تكون احدى مقدمتيه كلية ومن خواصه ان نتيجته لا تكون الا جزئية و ان كان عكس الاول بان يكون موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى فهو الشكل الرابع و سماه البعض بالسياق البعيد ايضا كما في شرح اشراق الحكمة كقولنا كل عبادة لا تستغني عن النية و كل وضوء عبادة و نتيجته بعض مستغن عن النية ليس بوضوء هكذا في العضدي * و في شرح المطالع هذا مختص بالقياس الحملي و من الواجب ان يعتبر بحيث يعمه وغيره فقال الوسط ان كان محكوما به في الصغرى محكوما عليه في الكبرى فهو الشكل الاول و هكذا الى آخر التقسيم انتهى * و قد يطلق الشكل على نفس القياس باعتبار اشتماله على الهيئة المذكورة صرح بذلك نصيرالدين في حاشية القطبي و الصادق الحلوائي في حاشية الطيبي * و عند اهل الرمل هو هيئة ذات اربع مراتب حاصلة من اجتماع الافراد و الازواج او من اجتماع احدهما مثل و و و مرتبهٔ اول ازين مراتب آتش است و دوم باد و سيم آب و چهارم خاك و اين اشكال منحصرند در شانزده يكى از آنها طريق است كه ابوالرمل خوانند و دوم جماعت كه بتضعيف نقاط طريق حاصل مى شود و اورا ام الرمل گويند و باقي اشكال از مسدودات و مفتوحات و نبائر را متولدات گويند چنانكه در لفظ مسدود گذشت درفصل دال مهمله از باب سين مهمله * بدانكه هر شكلى كه مرتبهٔ آتش و خاك او هردو فرد باشند آنرا منقلب خوانند مثل و هر شكلى كه مرتبهٔ آتش وخاك او هردو زوج باشند آنرا ثابت خوانند چون و هر شكلى كه مرتبهٔ آتش او فرد باشد و خاك او زوج آنرا خارج گويند چون واگر بعكس اين باشد آن را داخل گويند چون و نيز مى گويند آتش خارج و باد داخل و آب منقلب و خاك ثابت و نيز گويند اگر آتش در خانهٔ باد بود يا باد درخانهٔ آتش منقلب وخارج دانند واگر آتش درخانهٔ آب يا آب درخانهٔ آتش داخل نامند وآتش درخانهٔ خاك يا خاك در خانهٔ آتش ثابت نامند و باد درخانهٔ آب يا آب در خانهٔ باد ثابت و داخل نامند و باد در خانهٔ خاك يا خاك در خانهٔ باد منقلب نامند و اينكه مذكور شد از داخلي و خارجي و ثابتي و منقلبي در نقاط است هكذا في السرخاب *

الشكل الحماري عند المهندسين هو ان كل ضلعي مثلث فهما معا اطول من ثالث سمي به لظهوره

شكل العروس عندهم هو ان كل مثلث قائم الزاوية فان مربع وتر زاويته القائمة يساوي مربعي ضلعيها و انما سمي به لحسنه و جماله •

الشكل المغني بالغين المعجمة بعدها نون عندهم هو كل مثلث من قسي دوائر عظام تكون فيه زاوية قائمة و اخرى اصغر من قائمة فان نسبة جيب وتر القائمة الى جيب وتر الزاوية الاصغر كنسبة الجيب الاعظم الى جيب الزاوية الاول •

الشكل الماموني هو ان الزاويتين اللتين على قاعدة المثلث المتساوى الساقين متساويتان و كذا الزاويتان الحادثتان تحت القاعدة ان اخرج الساقان و جميع هذه الاشكال مذكورة في اشكال التاسيس و غيره و الظاهر ان الشكل على هذا عبارة عن مسئلة مدللة من المسائل الهندسية و يؤيده ما وقع في شرح اشكال التاسيس من ان المذكور في المتن اما ان يكون مقصودا بالذات و هو الاشكال او يكون المقصود متوقفا عليه و هو المقدمة المذكورة في المتن نسب الى المامون و هو احد الخلفاء العباسية لانه زاد ذلك الشكل على اكمام بعض الملبوسات لما كان يحبه •

المشاكلة عند المتكلمين و الحكماء هي الاتحاد في الشكل و يرادفه التشاكل كما في شرح المواقف و غيره • و عند اهل البديع هي من المحسنات المعنوية و هي ذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته تحقيقا او تقديرا اي لوقوع ذلك الشيء في صحبة ذلك الغير وقوعا محققا او مقدرا فالاول كقوله تعالى تعلم ما في نفسي و لا اعلم ما في نفسك و قوله و مكروا و مكر الله فان اطلاق النفس و المكر في جانب الباري تعالى انما هو لمشاكلة ما معه و الثاني كقوله تعالى صبغة الله اي تطهير الله لان الايمان يطهر النفوس و الاصل فيه ان النصارى كانوا يغمسون اولادهم في ماء اصفر يسمونه المعمودية و يقولون انه تطهير لهم فعبر عن الايمان بصبغة الله للمشاكلة بهذه القرينة هكذا في المطول والاتقان • و قال الچلپي ان كان بين الشيء و بين غيره علاقة مجوزة للتجوز من العلاقات المشهورة فلا اشكال و تكون المشاكلة موجبة لمزيد حسن كما بين السيئة و جزائها في قوله تعالى و جزاء سيئة سيئة مثلها [و قوله تعالى اعتدوا مثل ما اعتدى عليكم لما بين الفعل و جزائه من المشاكلة المعنوية و المماثلة الباطنية و قد قيل بالفارسية • بيت • كند گر بر تو ظلم از كيني بد انديش • تو هم آن ظلم كن برو ي ميند يش •] و ان لم تكن كما بين الطبخ و الخياطة في قول الشاعر • شعر • قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه • قلت اطبخوا لي جبة و قميصا • فلابد ان يجعل الوقوع في الصحبة علاقة مصححة للمجاز في الجملة و الا فلا وجه للتعبير به عنه فان قيل كان ينبغي ان تعد المشاكلة من البدائع اللفظية لانها تتعلق باللفظ اجيب بانها انما صوحبت مع المطابقة و المقابلة لتجانسهما و من ثم سماها صاحب الكشاف بالمطابقة و المقابلة في قوله تعالى ان الله لا يستحيي ان يضرب الآية حيث قال جاءت على سبيل المقابلة واطباق الجواب على السؤال انتهى •

المشاكل نزد اهل عروض اسم بحريست از بحور خاصه بعجم و اصل آن فاعلاتن مفاعيلن مفاعيلن دو بار و مشاكل مكفوف فاعلات مفاعيل مفاعيل دو بار و وجه تسمية اين بحر بدان آنكه مشابه و موافق بحر قريب است در اركان و اختلاف نيست مگر بتقديم و تأخير كذا في عروض سيفي •

المشكل اسم فاعل من الاشكال و هو الداخل في اشكاله و امثاله • و عند الاصوليين اسم للفظ يشتبه المراد منه بدخوله في اشكاله على وجه لا يعرف المراد منه الا بدليل يتميز به من بين سائر الاشكال كذا قال شمس الائمة و يقرب منه ما قيل المشكل ما لا ينال المراد منه الا بالتأمل بعد الطلب لدخوله في اشكاله و معنى التأمل والطلب ان ينظر اولا في مفهوم اللفظ ثم يتأمل في استخراج المراد كما اذا نظرنا في كلمة انّى الواقعة في قوله تعالى فأتوا حرثكم انى شئتم فوجدنا ها مشتركة بين معنيين بمعنى اين و بمعنى كيف فهذا هو الطلب ثم تأملنا فوجدناها بمعنى كيف في هذا المقام لقرينة الحرث فخرج الخفي و المجمل و المتشابه اذ في الخفي يحصل المراد بمجرد الطلب و في المجمل يحصل بالطلب والتأمل والاستفسار وفي المتشابه لا يحصل المراد اصلا • قال القاضي الامام هو الذي اشكل على السامع طريق الوصول الى المعنى لدقته في نفسه لا بعارض فكان خفأوه فوق الذي كان بعارض حتى كاد المشكل يلتحق بالمجمل و كثير من العلماء لا يهتدون الى الفرق بينهما اي بين المشكل و المجمل و بالجملة فالمشكل لفظ خفي المراد منه بنفس ذلك اللفظ خفاء يدرك بالعقل هكذا يستفاد من كشف البزدوي و التلويح و غيرهما من الكتب الحنفية •

الشمائل عند الصوفية هي امتزاج الجماليات و الجلاليات كما وقع في بعض الرسائل •

فصل الميم * الشلجمي عند المهندسين هو شكل مسطح يحيط به قوسان متساويتان مختلفتا التحدب كل منهما اعظم من نصف الدائرة و يسمى عدسيا ايضا سمي بذلك تشبيها له بالشلجم و هو معرب شلغم و تشبيها له بالعدس • و الشبيه بالشلجمي شكل يحيط به قوسان غير متساويتين مختلفتا التحدب احدٰيهما نصف الدائرة و الاخرى اعظم منه • و الجسم الشلجمي و العدسي جسم يحدث من ادارة المسطح العدسي على قطره الاصغر نصف دورة فان للشلجمي قطرين احدهما الخط الواصل بين زاويتيه و هو القطر الاطول و ثانيهما الخط المنصف للقوسين العمود على القطر الاطول و هو القطر الاصغر هكذا في ضابط قواعد الحساب و على هذا فقس الجسم الشبيه بالشلجمي •

الشم عند المتكلمين و الحكماء نوع من الحواس الظاهرة و هي قوة مستودعة في زائدتي مقدم الدماغ مثل حلمتي الثدي و الجمهور على ان الهواء المتوسط بين القوة الشامة و ذى الرائحة يتكيف بالرائحة الاقرب فالاقرب الى ان يصل الى ما يجاور الشامة فتدركها من غير ان يخالطه شيء من اجزاء ذي الرائحة و أيّد ذلك بان الرائحة كلما كان ابعد كانت الرائحة المدركة اضعف لان كل جزء من الهواء

انما ينفعل بالرائحة من مجاورتها ولاشك ان كيفية المتأثر اضعف من كيفية المؤثر • و قال بعضهم سببه انفصال اجزاء من ذى الرائحة تخالط الاجزاء الهوائية فتصل الى الشامة فتدركها و رد بان المسك القليل يعطر مواضع كثيرة و يدوم ذلك مدة بقائه و لا يقل وزنه ولو كان ذلك بتحلل منه لامتنع ذلك • و قيل انه يفعل ذو الرائحة فى الشامة من غير استحالته فى الهواء و لا بتجزؤ و انفصال و رد بان المسك قد يذهب به الى المسافة البعيدة و يحرق بالكلية مع ان رائحته مدركة فى الهواء ازمنة متطاولة ثم اعلم ان ما يدرك بالشم يسمى مشموما ولا اسم له عند المتكلمين الا من وجوه ثلثة الاول باعتبار الملايمة و المنافرة فيقال للملايم طيب و للمنافر منتن الثاني بحسب ما يقارنها من طعم كما يقال رائحة حلوة او حامضة الثالث بالاضافة الى محلها كرائحة الورد و التفاح كذا في شرح المواقف و غيره •

الاشمام هو عند القراء و النحاة عبارة عن الاشارة الى الحركة من غير تصويت • و قيل ان تجعل شفتيك على صورتها و كلاهما واحد و تختص بالضم سواء كانت حركة اعراب او بناء اذا كانت لازمة و هو بهذا المعنى من اقسام الوقف كما فى الاتقان و اما الاشمام بمعنى ان تنحو الكسرة نحو الضمة فتميل الياء الساكنة بعدها نحو الواو قليلا اذ هي تابعة لحركة ما قبلها فيستعمله النحاة و القراء في نحو قيل و بيع • و قيل الاشمام في نحو قيل و بيع كالاشمام حالة الوقف اعني ضم الشفتين مع كسرة الفاء خالصا هذا خلاف المشهور عند الفريقين • وقيل الاشمام ان تأتي الضمة خالصة بعدها ياء ساكنة و هذا ايضا غير مشهور عندهم و الغرض من الاشمام في نحو قيل و بيع الايذان بان الاصل الضم في اوائل هذه الحروف هكذا فى الفوائد الضيائية في بحث الفعل المجهول •

فصل النون * الشأن بالفتح و سكون الهمزة الامر و الشئون الجمع • و الشئون عند الصوفية هي صور العالم في مرتبة التعين الاول • و فى التحفة المرسلة للعالم ثلث مواطن احدها التعين الاول و يسمى فيه شئونا و ثانيها التعين الثاني و يسمى فيه اعيانا ثابتة و ثالثها التعين فى الخارج و يسمى فيه اعيانا خارجية انتهى •

[**الشئون الذاتية** اعتبار نقوش الاعيان و الحقائق فى الذات الاحدية كالشجرة و اغصانها و اوراقها و ازهارها و ثمارها فى النواة و هي التي تظهر فى الحضرة الواحدية و ينفصل بالعلم كذا فى الاصطلاحات الصوفية •]

الشيطانية فرقة من غلاة الشيعة منسوبة الى محمد بن النعمان الملقب بشيطان الطاق قال انه تعالى نور غير جسماني و مع ذلك هو على صورة انسان و انما يعلم الاشياء بعد كونها كذا في شرح المواقف •

الشيطان بالفتح و سكون المثناة التحتانية مأخوذ من شطن شطونا اي بعد بعدا وزنه فيعال سمي

الشيطان شيطانا لبعده من الله • وقيل مأخوذ من شاط شيطا اي هلك هلاكا فعلى هذا وزنه فعلان و وجه التسمية ظاهر و قد سبق معناه في لفظ الجن و يجيئ في لفظ المفارق ايضا • وفي مجمع السلوك و اما الشيطان فهو نار غير صافية ممتزجة بظلمات الكفر تجري من ابن آدم مجرى الدم انتهى • اعلم انهم اختلفوا في معنى قوله تعالى شياطين الانس و الجن على قولين القول الاول ان الشياطين كلهم ولد ابليس الا انه جعل ولده قسمين فارسل احد القسمين الى وسوسة الانس و القسم الآخر الى وسوسة الجن فالقسم الاول شياطين الانس و الثاني شياطين الجن و القول الثاني ان الشياطين كل عات متمرد من الانس و الجن و لذا قال عليه السلام لابي ذر هل تعوذت بالله من شر شيطان الانس و الجن قال قلت هل للانسان شيطان قال نعم هو اشر من شياطين الجن و هذا قول ابن عباس كذا في التفسير الكبير •

فصل الواو * الشفة بفتح الشين و الفاء في الاصل شفو فابدل اللام بالتاء تخفيفا شريعة شرب بني آدم و البهائم والشرب بالضم او الفتح مصدر من حد علم اي استعمالهم الماء لدفع العطش او الطبخ او الوضوء او الغسل او غسل الثياب و نحوها يقال هم اهل الشفة اي الذين لهم حق الشرب بشفائهم و ان يشفو دوابهم فالزرع و الشجر ليسا من اهل الشفة كما في المبسوط و البهيمة مالانطق له لكن خص التعارف بما عدا السباع و الطير كما في المضمرات هكذا يستفاد من جامع الرموز و البرجندي •

[**الشفتان** هر دو لب شفة واحد و لام كلمة او حرف ها است كذا في القاموس • و بيت الشفتين و واصل الشفتين آنكه در هر كلمة او وقت خواندنش لب بلب بهم رسد و آن دو حرف است با و ميم چنانچه امير خسرو ميفرمايد • رباعي • موئي مه ما ببوى ما بويا به • بى او مويم و موئى ويم ماوا به • مائيم و مهى و آن مه با ما به • ما با مه و موي مه ما با ما به • و واسع الشفتين آنست كه در خواندنش لب بلب نمى رسد چنانچه درين رباعي است • رباعي • اي ديده رخ نگار ديدن خطر است • اي دل سر اين رشته كشيدن خطر است • هان تا نچشي ز ساغر عشق دگر • زنهار دلا زهر چشيدن خطر است • كذا في مجمع الصنائع و شرحه •]

الشهوة بالفتح و سكون الهاء هي توقان النفس الى المستلذات و قد تطلق على الجوع ايضا • و الشهوة الكلبية هي زيادة الشهوة و امتدادها و الحرص على المأكولات كما هو في طبع الكلاب كذا في بحر الجواهر •

المشتهاة عند الفقهاء امرأة يرغب فيها الرجال و هي بنت تسع سنين و عليه الفتوى • و عن الشيخين ان بنت خمس سنين مشتهاة اذا اشتهت مثلها و عن محمد ان بنت ثمان او تسع مشتهاة اذا كانت ضخمة كما في المحيط كذا في جامع الرموز •

فصل الهاء * الشبه بالكسر و سكون الموحدة و بفتحتين ايضا المثل كما في المنتخب •

وعند الاصوليين هو من مسالك اثبات العلية • قالوا الوصف اما ان تعلم مناسبته بالنظر الى ذاته اولا و الاول المناسب و الثاني اما ان يكون مما اعتبره الشرع في بعض الاحكام و التفت اليه اولا و الاول الشبه و الثاني الطرد و علية الشبه تثبت بجميع المسالك من الاجماع و النص و السير و هل تثبت بمجرد المناسبة اي تخريج المناط فيه نظر و الا يخرج عن كونه شبيها الى كونه مناسبا مع ان ما بينهما من التقابل • و من اجل انه لا تثبت بمجرد المناسبة قيل في تعريف الشبه تارة هو الذي لا تثبت مناسبته الا بدليل منفصل و قيل تارة هو مايوهم المناسبة و ليس بمناسب فبناء كلا التعريفين على ان الشبه لا يثبت بمجرد المناسبة بل لابد في مناسبته للحكم من دليل زائد عليه اذ لو ثبت بالنظر الى ذاته لما كان شبيها بل مناسبا و قيل اثباته بتخريج المناط مبني على تفسيره فمن فسره بما يوهم المناسبة منعه لان تخريج المناط يوجب المناسبة و من فسره بالمناسب الذي مناسبته لذاته جوزه لجواز ان يكون الوصف الشبهي مناسبا يتبع المناسب بالذات و هذا فاسد لان تخريج المناط يقتضي كون الوصف مناسبا بالنظر الى ذاته مثاله ان يقال في عدم جواز ازالة الخبث بالمائع ان ازالة الخبث طهارة تراد للصلوة فلا تجوز بغير الماء كطهارة الحدث بجامع الطهارة و هو وصف شبهي لان مناسبتها لتعيين الماء فيها بعد البحث التام غير ظاهرة لكن الشارع لما اثبت الحكم و هو تعيين الماء في بعض الصور وجودها كالصلوة و الطواف و مس المصحف اوهم ذلك مناسبتها • ثم الشبه حجة عند جماعة و هو مذهب الشافعي رح و ليس بحجة عند الحنفية و جماعة كالقاضي ابي بكر الباقلاني لانه اما مطلع على المناسب المؤثر فيكون حاكما به اولا و هو حكم بغير دليل • اعلم ان لفظ الشبه يقال على معان آخر ايضا بالاشتراك حتى قال امام الحرمين لا تتحرر فى الشبه عبارة مستمرة في صناعة الحدود فمنهم من فسره بماتردد فيه الفرع بين الاصلين يشاركهما فى الجامع الا انه يشارك احدهما في اوصاف اكثر فيسمى الحاقه به شبها كالحاق العبد المقتول بالحر فان له شبها بالفرس من حيث المالية و شبها بالحر لكن مشابهته بالحر فى الاوصاف و الاحكام اكثر فالحق بالحر لذلك و حاصل هذا المعنى تعارض مناسبتين ترجح احدٰهما و منهم من فسره بما يعرف فيه المناط قطعا الا انه يفتقر في آحاد الصور الى تحقيقه كما في طلب المثل في جزاء الصيد بعد العلم بوجوب المثل و منهم من فسره بما اجتمع فيه مناطان لحكمين لا على سبيل الكمال لكن احدهما اغلب فالحكم به حكم بالاشبه كالحكم فى اللعان بانه يمين لا شهادة و ان وجدا فيه • و قال القاضي هو الجمع بين الاصل و الفرع بما لا يناسب الحكم لكن يستلزم المناسب و هو قياس الدلالة فليس شيئ من تلك المعاني معنى من الشبه المعدود في مسالك العلة هٰكذا يستفاد من العضدي و حاشيته للمحقق التفتازاني و غيرهما •

[**الشبيه بالمعين** هو شكل ذو اربعة اضلاع لا تكون اضلاعه متساوية و لا زواياه قائمة و لكن

يتساوى كل متقابلين من اضلاعه و زواياه هكذا في حدود تحرير اقليدس ـ]

شبيهة القوس عند اهل الهيئة هي القوس التي توتر زاوية عند المركز مساوية لزاوية توترها تلك القوس عند مركزها و الظاهر انه يشترط في الشبيهة ان تكون من دائرة اما اصغر من دائرة القوس الأخرى او اعظم منها اما اذا تساوى زاويتا قوسين من دائرتين متساويتين فلا يقال للقوسين انهما شبيهتان بل متساويتان و لو اطلق المتشابهتان عليهما لكان على سبيل التجوز و ان قيل شبيهة القوس هي القوس التي تكون نسبتها الى دائرتها كنسبة تلك القوس الى دائرة نفسها يكون اعم منه لانه يشتمل ايضا لما اذا كان كل من القوسين نصف دائرة او اكثر منه و لو اعتبر زاوية المحيط بدل زاوية المركز لكان ايضا اعم بان يقال شبيهة كل قوس هي التي توتر زاوية عند محيط دائرتها مساوية للزاوية التي توترها عند محيط دائرتها و ان شئت قلت شبيهة كل قوس هي التي تكون زاوية قطعتها مساوية لزاوية قطعة تلك القوس و المراد بزاوية القطعة زاوية تحدث عند نقطة من محيط تلك القطعة من خطين يخرجان من طرفي المحيط الى تلك النقطة هكذا ذكر في شرح الچغميني و حاشيته لعبد العلي البرجندي في آخر الباب الرابع من المقالة الاولى ـ

الشبهة بالضم و سكون الموحدة پوشيدگي كار اشتباه پوشيده شدن كار مشتبهات كارهاي مانند كذا في بحر الجواهر ـ و في جامع الرموز في بيان حد الزنا في كتاب الحدود ان الشبهة اسم من الاشتباه و هي ما بين الحلال و الحرام و الخطاء و الصواب كما في خزانة الادب و به يشعر ما في الكافي من انها ما يشبه الثابت و ليس بثابت و ما في شرح المواقف من ان الشبهة ما يشتبه الدليل و ليست به كادلة المبتدعين و في القاموس و غيره انها الالتباس كما عرفت سابقا ـ و هي على ما في جامع الرموز و فتح القدير و غيرهما من التلويح و معدن الغرائب انواع منها شبهة العقد كما اذا تزوج امرأة بلا شهود او امة بغير اذن مولاها او تزوج محرمة بالنسب او الرضاع او المصاهرة فلاحد في هذه الشبهة عند ابي حنيفة رح و ان علم بالحرمة لصورة العقد لكنه يعزر و اما عندهما فكذلك الا اذا علم بالحرمة و الصحيح الاول كما في الاول و منها شبهة في الفعل و يسمى بشبهة الاشتباه و شبهة مشابهة و شبهة في الظن اي شبهة في حق من اشتبه عليه دون من لم يشتبه عليه و هي ان يظن ما ليس بدليل الحل او الحرمة دليلا و لابد فيها من الظن ليتحقق الاشتباه فاذا زنى بجارية امرأته او والده بظن انها تحل له بناء على ان مال الزوجة مال الزوج لفرط الاختلاط و ان ملك الاصل ملك الجزء او حلال له فهذه شبهة اشتباه سقط بها الحد لكن لا يثبت النسب و لا تجب العدة لان الفعل قد تمحض زنا و منها شبهة في المحل و يسمى شبهة حكمية و شبهة ملك و شبهة الدليل و هي ان يوجد الدليل الشرعي النافي للحرمة او الحل مع تخلف حكمه لمانع اتصل به فيورث هذا الدليل شبهة في حل ما ليس بحلال و عكسه و هذا النوع لا يتوقف

تحققه على الظن و لذا كان اقوى من الشبهة في الظن اي في الفعل فانها ناشئة عن النص في المحل بخلاف الشبهة في الظن فانها ناشئة عن الراي و الظن فاذا وطى جارية الابن فانه يسقط الحد و يثبت النسب والعدة لان الفعل لم يتمحض زنا نظرا الى الدليل و هو قوله عليه السلام انت و مالك لابيك و كذا وطى معتدة الكنايات لقول بعض الصحابة ان الكنايات رواجع و اما جارية الاخ او الاخت فليست محلا للاشتباه بشبهة فعل ولا شبهة محل فلا يسقط الحد ٭ قال في فتح القدير تقسيم الشبهة الى الشبهة في العقد و المحل و الفعل انما هو عند ابي حنيفة رح و اما عند غيره من اصحابه فلا تعتبر شبهة العقد ثم قال و الشافعية قسموا الشبهة ثلثة اقسام شبهة في المحل و هو وطى زوجته الحائض و الصائمة و المحرمة و امته قبل الاستبراء و جارية ولده و لاحد فيه و شبهة في الفاعل مثل ان يجد امرأة على فراشه فيطأها ظانا انه امرأته فلاحد و اذا ادعى انه ظن ذلك صدق بيمينه و شبهة في الجهة قال الاصحاب كل جهة صححها بعض العلماء و اباح الوطى بها لاحد فيها و ان كان الواطي يعتقد الحرمة كالوطى في النكاح بلا شهود و لاولي انتهى ٭ و قال ابن الحجر في شرح الاربعين للنووي في شرح الحديث السادس المشتبه بمعنى ما ليس بواضح الحل و الحرمة اربعة اقسام الاول الشك في المحل و المحرم فان تعادلا استصحب السابق و ان كان احدهما اقوى لصدوره عن دلالة معتبرة في اليقين فالحكم له و الثاني الشك في طرو محرم على الحل المتيقن فالاصل الحل و الثالث ان يكون الاصل التحريم ثم يطرء مايقتضي الحل بظن غالب فان اعتبر سبب الظن شرعا حل و الغي النظر لذلك الاصل و الا فلا و الرابع ان يعلم الحل و يغلب على الظن طرو محرم فان لم تستند غلبته لعلامة تتعلق بعينه لم يعتبر و ان استندت لعلامة تتعلق بعينه اعتبرت و الغي اصل الحل لانها اقوى منه و التفصيل يطلب منه و قد سبق بيان المشتبه في لفظ الحل في فصل اللام من باب الحاء ٭

[**المشتبه** و هو كل ما ليس بواضح الحل و الحرمة مما تعارضته الادلة و تنازعته النصوص و تجاذبته المعاني و الاوصاف فبعضها يعضده دليل الحرام و بعضها يعضده دليل الحلال و قيل المشتبه ما اختلف في حله كالخيل و النبيذ و قيل ما اختلط الحلال و الحرام و التفصيل ان الاشياء ثلثة الاول الحلال المطلق و هو ما انتفى عن ذاته الصفات المحرمة و هو ما نص الله تعالى و رسوله او اجمع المسلمون على حلته و الثاني الحرام و هو ما في ذاته صفة محرمة و هو ما نص الله و رسوله او اجمع المسلمون على حرمته و الثالث المشتبه و هو الذي يتجاذبه سببان متعارضان يؤديان الى وقوع التردد في حله و حرمته كما مر و الحاصل انه اذا تعارض اصلان اواصل و ظاهر فقال جماعة من المتأخرين ان في كل مسئلة من ذلك قولين و مرادهم التخيير في الفعل و الترك اما الصحيح ان هذا الاطلاق ليس على ظاهره بل الصواب انه اذا تعارض اصلان اواصل و ظاهر يجب النظر في الترجيح كما هو الحكم في تعارض الدليلين

فان تردد فى الواجح و لم يظهر الرجحان في احد الجانبين اصلا فهي مسائل القولين و ان ترجح دليل الظاهر حكم به بلا خلاف و ان ترجح دليل الاصل حكم به بلا خلاف فالاقسام حينئذ اربعة اولها ما ترجح فيه الاصل جزما و ضابطه ان يعارضه احتمال مجرد من غير ان يرجع الى دليل كما اذا اصطاد صيدا احتمل انه صيد صائد انفلت من يده فهذا مجرد تجويز عقلي غير منسوب الى سبب خارجي و غير مستند الى دليل و مثل هذا و هم محض لا عبرة له فى الشرع و لا ورع فى العمل بمثل هذا الاحتمال بل هذا يعد من الوسواس و ثانيها ما ترجح فيه الظاهر جزما و ضابطه ان يستند الى سبب نصبه الشارع كشهادة العدلين و اليد فى الدعوى و رواية الثقة و ثالثها ما ترجح فيه الاصل على الاصح و ضابطه ان يسند الاحتمال فيه الى سبب ضعيف و امثلته تنحصر منها ما لو ادخل كلب رأسه في اناء و اخرجه و فمه رطب و لم يعلم ولوغه فهو طاهر و منها لو امتشط المحرم فرأى شعرا فشك هل نتفه او انتتف فلا فدية عليه لان النتف لم يتحقق و الاصل براءة الذمة و رابعها ما ترجح فيه الظاهر على الاصل و ضابطه ان يكون سببا قويا منضبطا فلو شك بعد الصلوٰة في ترك ركن غير النية او شرط كان تيقن بالطهارة و شك في ناقضها لم يلزمه الاعادة لان الظاهر مضت عبادته على الصحة و كذا لو اختلفا في صحة العقد و فساده صدق مدعي الصحة لان الظاهر جريان العقود بين المسلمين على قانون الشرع هكذا فى فتح المبين شرح الاربعين لابن الحجر.]

[**شبهة العمد** فى القتل ان يتعمد الضرب بما ليس بسلاح وضعا و لا ما اجري مجرى السلاح هذا عند ابي حنيفة و عندهما اذا ضرب بما يقتل غالبا كالحجر العظيم و الخشبة العظيمة و العصا الكبير فهو عمد و شبهة العمد يتعمد ضربه بما لا يقتل به غالبا كالسوط و العصا الصغير و الحجر الصغير هكذا فى الهداية و غيرها .]

التشابه عند المتكلمين هو الاتحاد فى الكيف و يسمى مشابهة ايضا كذا في شرح المواقف في مقصد الوحدة و الكثرة . و فى الاطول التشابه فى الاصطلاح الكلامي الاتحاد فى العرضي انتهى . و تشابه الاطراف عند البلغاء قسم من التناسب و يجيئ في فصل الباء الموحدة من باب الفون .

المتشابه اسم فاعل من التشابه فى اللغة هو كون احد المثلين متشابها للآخر بحيث يعجز الذهن عن التمييز قال الله تعالى ان البقر تشابه علينا و منه يقال اشبته الامر علي كما فى التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات و أخر متشابهات الآية . والمتشابه من السطوح و المجسمات و الاعداد مذكورة في مواضعها اي في لفظ السطح والمجسم و العدد . و المتشابه من الحركة قد سبق في فصل الكاف من باب الحاء المهملة . و المتشابه عند المتكلمين هو المتحد فى الكيف . و عند البلغاء يطلق على قسم من التجنيس . و عند الاصوليين و الفقهاء هو ضد المحكم قالوا القرآن بعضه محكم و بعضه متشابه على ما تدل عليه الآية المذكورة و قيل ان القرآن كله محكم لقولة تعالى كتاب احكمت آياته

و اجيب بان معناه احكمت آياته بكونها كلاما حقا فصيحا بالغا حد الاعجاز • و قيل كله متشابه لقوله تعالى كتابا متشابها و اجيب بانه متشابه بمعنى ان بعضه يشبه بعضا في الحق و الصدق و الاعجاز • ثم انهم اختلفوا في تعيينهما على اقوال فقيل المحكم ما عرف المراد منه اما بالظهور او التأويل و المتشابه ما استأثر الله بعلمه و لايرجى دركه اصلا كقيام الساعة و خروج الدجّال و الحروف المقطعة في اوائل السور و بهذا المعنى قيل كل ما امكن تحصيل العلم به سواء كان بدليل جلي او خفي فهو المحكم و كل مالا سبيل الى معرفته فهو المتشابه و قيل المحكم ما وضح معناه و المتشابه نقيضه و قيل المحكم مالا يحتمل من التأويل الاوجها واحدا و المتشابه ما احتمل اوجها و قيل ما كان معقول المعنى و المتشابه بخلافه كاعداد الصلوات و اختصاص الصيام برمضان دون شعبان قاله الماوردي و قيل المحكم ما استقل بنفسه و المتشابه مالا يستقل بنفسه الا برده الى غيره و قيل المحكم ما يدرى تأويله و تنزيله و المتشابه ما لايدرى الا بالتأويل و قيل المحكم مالم يتكرر الفاظه و مقابله المتشابه و قيل المحكم الفرائض و الوعد و الوعيد و المتشابه القصص و الامثال • و نقل عن ابن عباس ان المحكمات ناسخه و حلاله و حرامه و حدوده و فرائضه و ما يؤمن به و يعمل به و المتشابه منسوخه و مقدمه و مؤخره و امثاله و اقسامه و ما يؤمن به و لا يعمل به و نقل عنه ايضا انه قال المحكمات هي ثلث آيات في سورة الانعام قل تعالوا الى آخر الآيات الثلث و المتشابهات هي التي تشابهت على اليهود و هي اسماء حروف التهجي المذكورة في اوائل السور و ذلك انهم اوّلوها على حساب الجمل فطلبوا ان يستخرجوا مدة هذه الامة فاختلط الامر عليهم و اشتبه و قيل المحكمات ما فيه الحلال و الحرام و ما سوى ذلك منه متشابهات يصدق بعضها بعضا • و اخرج ابن ابي حاتم عن الربيع قال المحكمات هي الآمرة الزاجرة و اخرج عن اسحاق بن سويد ان يحيى بن يعمر و ابا فاختة تراجعا في هذه الآية فقال ابو فاختة فواتح السور و قال يحيى الفرائض و الامر و النهي و الحلال و قيل المحكمات ما لم ينسخ منه و المتشابهات ما قد نسخ • و قال مقاتل بن حيان المتشابه فيما بلغنا الٓمٓ و الٓمٓصٓ و الٓمٓرٰ و الٓرٰ و قيل المحكم هو الذي يعمل به و المتشابه هو الذي يؤمن به و لا يعمل به و قيل المحكم ما ظهر لكل احد من اهل الاسلام حتى لم يختلفوا فيه و المتشابه بخلافه • اعلم انهم اختلفوا في ان المتشابه مما يمكن الاطلاع على تأويله او لايعلم تأويله الا الله على قولين منشأهما الاختلاف في قوله و الراسخون في العلم هل هو معطوف على الله و يقولون حال او هو مبتدأ و خبره يقولون و الواو للاستيناف فعلى الاول طائفة قليلة منهم المجاهد و النووي و ابن الحاجب و على الثاني الاكثرون من الصحابة والتابعين واتباعهم و من بعدهم خصوصا اهل السنة و هو الصحيح و لذا قال الحنفية المتشابه ما لا يرجى بيانه [اعلم ان مذهب السلف في حكم المتشابه التوقف عن طلب المراد مع اعتقاد حقية ما اراد الله تعالى به بناء على قرءة الوقف على قوله الا الله الدالة على ان تأويله لا يعلمه غير الله تعالى و اليه ذهب الامام الاعظم و فائدة انزاله ابتلاء الراسخين في العلم

بمنعهم عن التفكر فيه و الوصول الى غاية متمناهم من العلم باسراره كما ان الجهال مبتلون بتحصيل ما هو غير المطلوب عندهم من العلم و الامعان في الطلب فكذلك العلماء مبتلون بالوقف و ترك ما هو محبوب عندهم اذ لا يمكن تكليف العالم بطلب العلم لان العلم غاية متمناه اذ ابتلاء كل واحد انما يكون على خلاف هواه و عكس متمناه و ابتلاء الراسخ اعظم النوعين بلوى لان التكليف في ترك المحبوب اشد و اكثر من التكليف في تحصيل غير المراد و هذا البلوى اعمهما جدوى لانه اشق و اكبر فثوابه اعظم و اكثر هكذا في التلويح •] و قال الطيبي المراد بالمحكم ما اتضح معناه و المتشابه بخلافه لان اللفظ الموضوع لمعنى اما ان يحتمل غير ذلك المعنى اولا و الثاني النص و الاول اما ان تكون دلالته على ذلك الغير ارجح اولا و الاول هو الظاهر و الثاني اما ان تكون مساوية اولا و الاول المجمل و الثاني المأول فالقدر المشترك بين النص و الظاهر هو المحكم و بين المجمل و المأول هو المتشابه و علم المتشابه مختص بالله فالوقف على قوله تعالى الا الله تام • وقال بعضهم العقل مبتلى باعتقاد حقية المتشابه كابتلاء البدن باداء العبادة كالحكيم اذا صنف كتابا اجمل فيه احيانا ليكون موضع خضوع المتعلم للاستاذ • وقال الامام الرازي اللفظ اذا كان محتملا لمعنيين و كان بالنسبة الى احدهما راجحا و بالنسبة الى الآخر مرجوحا فان حملناه على الراجح فهذا هو المتشابه فنقول صرف اللفظ عن الراجح الى المرجوح لابد فيه من دليل منفصل و هو اما لفظي او عقلي و الاول لا يمكن اعتباره في المسائل الاصولية الاعتقادية القطعية لتوقفه على انتفاء الاحتمالات العشرة المعروفة و انتفاؤها مظنون و الموقوف على المظنون مظنون و الظني لا يكتفى و انما العقلي يفيد صرف اللفظ عن الظاهر لكون الظاهر محالا و اما اثبات المعنى المراد فلا يمكن بالعقل لان طريق ذلك ترجيح مجاز على مجاز و تأويل على تأويل و ذلك الترجيح لا يمكن الا بالدليل اللفظي و الدليل اللفظي في الترجيح ضعيف لا يفيد الا الظن و لذا اختار الائمة المحققون من السلف و الخلف ان بعد اقامة الدليل القاطع على ان حمل اللفظ على ظاهره محال لا يجوز الخوض في تعيين التأويل • وقال الخطابي المتشابه على ضربين الاول ما اذا رد الى المحكم و اعتبر به عرف معناه و الآخر ما لا سبيل الى معرفة حقيقته و هو الذي يتبعه اهل الزيغ • وقال الراغب الآيات ثلثة اضرب محكم على الاطلاق و متشابه على الاطلاق و محكم من وجه متشابه من وجه فالمتشابه بالجملة ثلثة اضرب متشابه من جهة اللفظ فقط و هو ضربان احدهما يرجع الى الالفاظ المفردة اما من جهة الغرابة نحو يزفون او الاشتراك كاليد و الوجه و ثانيهما يرجع الى الكلام المركب و ذلك ثلثة اضرب ضرب لاختصار الكلام نحو و ان خفتم ان لا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم و ضرب لبسطه نحو ليس كمثله شيئ لانه لو قيل ليس مثله شيئ كان اظهر للسامع و ضرب لنظم الكلام نحو انزل على عبده الكتاب و لم يجعل له عوجا قيما اذ تقديره انزل على عبده الكتاب قيما و لم يجعل له عوجا و متشابه من جهة المعنى فقط و هو اوصاف الله تعالى و اوصاف القيامة فان

تلك الصفات لا تتصور لنا اذ لا تحصل في نفوسنا صورة ما لم نحسّه و متشابه من جهتهما اي من جهة اللفظ و المعنى و هو خمسة اضرب الاول من جهة الكمية كالعموم و الخصوص نحو اقتلوا المشركين و الثاني من جهة الكيفية كالوجوب و الندب نحو فانكحوا ما طاب لكم و الثالث من جهة الزمان و المكان كالناسخ و المنسوخ و الرابع من جهة المكان و الامور التي نزلت فيها نحو و ليس البر بان تأتوا البيوت من ظهورها فان من لا يعرف في الجاهلية يتعذر عليه تفسير مثل هذه الآية و الخامس من جهة الشروط التي بها يصح الفعل و يفسد كشرط الصلوٰة و النكاح قال و هذه اذا تصورت علمت ان كل ما ذكره المفسرون في تفسير المتشابه لا يخرج عن هذه التقاسيم ٭ ثم جميع المتشابه على ثلٰثة اضرب ضرب لا سبيل الى الوقوف عليه كوقت الساعة و خروج الدابة و نحو ذلك و ضرب للانسان سبيل الى معرفته كالالفاظ الغريبة و الاحكام الغلقة و ضرب متردد بين امرين يختص بمعرفته بعض الراسخين في العلم و يخفى على من دونهم و هو المشار اليه بقوله صلى الله عليه و آله و سلم لابن عباس اللّٰهم فقهه في الدين و علّمه التأويل و اذا عرفت هذه الجملة عرفت ان الوقف على قوله و ما يعلم تأويله الا الله و وصله بقوله و الراسخون في العلم كلاهما جائزان و ان لكل منهما وجها انتهى و اكثر ما حررناه منقول من الاتقان و بعضه من كشف البزدوي ٭ و اما المتشابه عند المحدثين فقد قالوا ان اتفقت اسماء الرواة خطا و نطقا اي تلفظا و اختلفت الآباء نطقا مع ايتلافها خطا او بالعكس كان تختلف اسماء الرواة نطقا و تأتلف خطا او يتفق الآباء خطا و نطقا فهو النوع الذي يقال له المتشابه فالاول كمحمد بن عقيل بفتح العين و محمد بن عقيل بضمها و الثاني كشريح بن النعمان بالشين المعجمة و الحاء المهملة و سريج بن النعمان بالسين المهملة و الجيم و كذا ان وقع ذلك الاتفاق في اسم و اسم اب و الاختلاف في النسبة و المراد بالاسم العلم ليشتمل الكنية و اللقب فالمتشابه يتركب من المؤتلف و المختلف و من المتفق و المفترق و من انواعه ان يحصل الاتفاق او الاشتباه في الاسم و اسم الاب مثلا الا في حرف او حرفين فاكثر من احدهما او منهما و هو على قسمين اما ان يكون الاختلاف بالتغير مع ان عدد الحروف ثابت في الجهتين او يكون الاختلاف بالتغير مع نقصان عدد الحروف في بعض الاسماء عن بعض فمن امثلة الاول محمد بن سنان بكسر السين المهملة و نونين بينهما الف و محمد بن سيار بفتح السين المهملة و تشديد المثناة التحتانية و بعد الالف راء مهملة و من امثلة الثاني عبد الله بن زيد و عبد الله بن يزيد و منه ان يحصل الاتفاق في الخط و النطق لكن يحصل الاختلاف او الاشتباه بالتقديم و التأخير اما في الاسمين و يسمى المتشابه المقلوب او نحو ذلك كان يقع التقديم و التأخير في الاسم الواحد في بعض حروفه بالنسبة الى مايشتبه به مثال الاول اسود بن يزيد و يزيد بن اسود و مثال الثاني ايوب بن سيار و ايوب بن يسار هكذا في شرح النخبة و شرحه و شرح الالفية للسخاوي ٭

التشبيه لغة الدلالة على مشاركة امرلامر آخر و ظاهر هذا شامل لنحو قولنا قاتل زيد عمروا و جاءني

زيد و عمرو و ما اشبه ذلك مع انها ليست من التشبيه • و اجيب بان المدلول المطابقي في هذه الامثلة ثبوت المسند لكل من الامرين و يلزمه مشاركتهما في المسند فالمتكلم ان قصد المعنى المطابقي فلم يدل على المشاركة اذ المتبادر من اسناد الافعال الى ذوى الاختيار ما صدر بالقصد فلم يندرج في التفسير المذكور و ان قصد المعنى الالتزامي فقد دل على المشاركة فهو داخل في التشبيه وما وقع في عبارة ائمة التصريف ان باب فاعل و تفاعل للمشاركة و التشارك فمسامحة و المراد انه يلزمهما فمنشأ الاعتراض اما ظاهر عبارة ائمة التصريف او عدم الفرق بين ثبوت حكم لشيء و بين مشاركة احدهما لآخر او الغفلة عن اعتبار القصد فيما يسند الى ذوى الاختيار و التحقيق ان هذه الامثلة على تقدير قصد المشاركة فيهما تدل على التشابه و فرق بين التشابه و التشبيه كما ستعرف • و عند اهل البيان هو الدلالة على مشاركة امر لامر آخر في معنى لا على وجه الاستعارة التحقيقية و الاستعارة بالكناية و التجريد وكثيرا ما يطلق في اصطلاحهم على الكلام الدال على المشاركة المذكورة ايضا فالامر الاول هو المشبه على صيغة اسم المفعول و الثاني هو المشبه به و المعنى هو وجه التشبيه و المتكلم هو المشبه على صيغة اسم الفاعل • قيل و ينبغي ان يزاد فيه قولنا بالكاف و نحوه ليخرج عنه نحو قاتل زيد عمروا و جاءني زيد و عمرو • و فيه انه ليس تشبيها كما عرفت فدخل في هذا التفسير ما يسمى تشبيها بلا خلاف و هو ما ذكرت فيه اداة التشبيه نحو زيد كالاسد او كالاسد بحذف زيد لقيام قرينة وما يسمى تشبيها على القول المختار و هو ما حذفت فيه اداة التشبيه و جعل المشبه به خبرا عن المشبه او في حكم الخبر سواء كان مع ذكر المشبه او مع حذفه فالاول كقولنا زيد اسد و الثاني كقوله تعالى صم بكم عمي اي هم صم بكم عمي فان المحققين على انه يسمى تشبيها بليغا لا استعارة • ثم ان هذا التعريف عرف به الخطيب على ما هو مذهبه فان مذهبه ان الاستعارة مشتركة لفظا بين الاستعارة التحقيقية و الاستعارة بالكناية و لذا لم يقل لا على وجه الاستعارة مع كونه اخصر اذ لا يصح ارادة المعنيين من المشترك في اطلاق واحد و لم يذكر الاستعارة التخييلية لانها عنده و كذا عند السلف اثبات لوازم المشبه به للمشبه بطريق المجاز العقلي و ليست فيه دلالة على مشاركة امر لامر فهي خارجة بقوله الدلالة على مشاركة امر لامر بل لم يدخل في التفسير حتى يحتاج الى اخراجه بقيد و اما على مذهب السكاكي و هو ان الاستعارة مشتركة معنى بين الكل و التخييلية استعارة اللفظ لمفهوم شبه المحقق فيجب الاكتفاء بقوله ما لم يكن على وجه الاستعارة لان في التقييد تطويلا و كذا عند السلف فان لفظ الاستعارة عندهم مشترك معنى بين التحقيقية و المكنية و قوله و التجريد اي لا على وجه التجريد ليخرج تشبيه يتضمنه التجريد و هو التجريد الذي لم يكن تجريد الشيء عن نفسه لانه حينئذ لا تشبيه نحو لهم فيها دار الخلد فانه لانزاع ان دار الانتزاع دار الخلد من جهنم و هي عين دار الخلد لا مشبه به بخلاف لقيت من زيد اسدا فانه لتجريد اسد من زيد و اسد مشبه به لزيد لا عينه ففيه تشبيه مضمر في النفس

فمن احترز به عن نحو قولهم لهم فيها دار الخلد فلم يجرد عقله عن غواشي الوهم و كان حبالة الوهم فيه تعريف التجريد بالانتزاع من امر ذي صفة الخ ثم انهم زعموا ان اخراج التجريد من التشبيه مخالفة من الخطيب مع المفتاح حيث صرح بجعل التجريد من التشبيه و فيه ماستعرفه في خاتمة لفظ الاستعارة * فائدة * اذا اريد الجمع بين شيئين في امر مركبا كان او مفردا حسيا كان او عقليا واحدا كان او متعددا فالاحسن ان يسمى تشابها لا تشبيها و يجوز التشبيه ايضا و ذلك تارة يكون في المتساويين في وجه الشبه و تارة يكون في المتفاوتين من غير قصد افادة التفاوت قال الشاعر • شعر • رق الزجاج و رقت الخمر • فتشابها و تشاكل الامر • فكانه خمر و لا قدح • و كانها قدح و لا خمر * فائدة * اركان التشبيه اربعة طرفاه يعني المشبه و المشبه به و اداته كالكاف و كان و مثل و شبه و نحوها و وجهه و هو ما يشتركان فيه تحقيقا او تخييلا اي وجه التشبيه ما يشترك الطرفان فيه بحكم التشبيه فيؤول المعنى الى مادل على اشتراكهما فيه فلا يرد نحو ما اشبهه بالاسد للجبان لان الشجاعة ليست مشتركة بينهما مع انها وجه التشبيه للدلالة على مشاركتهما فيها و لا يلزم ان يكون من وجوه التشبيه في زيد كالاسد الوجود و الجسمية و الحيوانية • و يتجه انه يلزم ان يكون الطرفان قبل الدلالة على الاشتراك فيه طرفين الا ان يتجوز و اخرج التعريف مخرج من قتل قتيلا و في قولنا تحقيقا او تخييلا اشارة الى ان وجه الشبه لا يجب ان يكون من اوصاف الشيء في نفسه من غير اعتبار معتبر و المراد بالتخييل هو ان لا يوجد في احد الطرفين او كليهما الا على سبيل التخييل و التأويل * فائدة * الغرض من التشبيه في الاغلب يعود الى المشبه لبيان امكان وجوده او لبيان حاله بانه على اي وصف من الاوصاف كما في تشبيه ثوب بآخر في السواد او لبيان مقدار حاله كما في تشبيه الثوب بالغراب في شدة السواد او لبيان تقريرها اي تقرير حال المشبه في نفس السامع و تقوية شأنه كما في تشبيه من لا يحصل من سعيه على طائل بمن يرقم على الماء و هذه الاغراض الاربعة تقتضي ان يكون وجه الشبه في المشبه به اتم و هو به اشهر او لبيان تزيينه في عين السامع كما في تشبيه وجه اسود بمقلة الظبي او لبيان تشويهه اي تقبيحه كما في تشبيه وجه مجدور بسجلة جامدة قد نقرتها الديكة او لبيان استطرافه اي عد المشبه طريفا حديثا كما في تشبيه فحم فيه جمر • شعر • كانما الفحم و الجمار به • بحر من المسك موجه الذهب • اي لابراز المشبه في صورة الممتنع عادة و له اي للاستطراف وجه آخر غير الابراز في صورة الممتنع عادة و هو ان يكون المشبه به نادر الحضور في الذهن اما مطلقا كما في المثال المذكور و اما عند حضور المشبه كما في قوله في البنفسج • شعر • ولا زوردية تزهو بزرقتها • بين الرياض على حمر اليواقيت • كانها فوق قامات ضعفن بها • اوائل النار في اطراف كبريت • فان صورة اتصال النار باطراف الكبريت لا تندر كندرة بحر من المسك موجه الذهب لكن تندر عند حضور صورة البنفسج و قد يعود الغرض الى المشبه به و هو ضربان الضرب الاول ايهام انه اتم في وجه التشبيه من المشبه

وذلك في التشبيه المقلوب وهو ان يجعل الناقص في وجه الشبه مشبها به قصدا الى ادعاء انه زائد في وجه الشبه كقوله * شعر * بدأ الصباح كأنّ غرته * وجه الخليفة حين يمتدح * فانه قصد ايهام ان وجه الخليفة اتم من الصباح في الوضوح و الضياء * قال في الاطول و لا يخفى انه يجوز ان يكون التشبيه المقلوب مبنيا على تسليم انه اتم من المشبه اذا كان بينك وبين مخاطبك نزاع في ذلك و انت جاريت معه و انه يصح التشبيه المقلوب في تشبيه التزيين و التشوية و الاستطراف لادعاء ان الزينة في المشبه به اتم او القبح اكثر او ادعاء ان المشبه اندر و اخفى و لا يظهر اختصاصه بصورة الحاق الناقص بالكامل و الضرب الثاني بيان الاهتمام به اي بالمشبه به كتشبيه الجائع وجها كالبدر في الاشراق و الاستدارة بالرغيف و يسمى هذا النوع من الغرض اظهار المطلوب * قال في الاطول و يمكن تربيع قسمة الغرض و يجعل ثالث الاقسام ان يعود الغرض الى ثالث و هو تحصيل العناق اي الاتصال بين صورتين متباعدتين غاية التباعد فانه امر مستطرف مرغوب للطباع جدا و رابعها ان يعود الغرض الى المشبه والمشبه به جميعا وهو جعلهما مستطرفين بجميعهما لان كلا من المتباعدين مستطرف اذا تعانقا * **التقسيم الاول** * و للتشبيه تقسيمات باعتبارات الاول باعتبار الطرفين الى اربعة اقسام لانهما اما حسيان نحو كانهم اعجاز نخل منقعر او عقليان نحو ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فهي كالحجارة او اشد قسوة كذا مثل في البرهان وكانه ظن ان التشبيه واقع في القسوة و هو غير ظاهر بل هو واقع بين القلوب و الحجارة فمثاله العلم و الحيوة او مختلفان بان يكون المشبه عقليا و المشبه به حسيا كالمنية و السبع او بالعكس مثل العطر و خلق رجل كريم و لم يقع هذا القسم في القرآن بل قيل ان تشبيه المحسوس بالمعقول غير جائز لان العلوم العقلية مستفادة من الحواس و منتهية اليها و لذا قيل من فقد حسا فقد علما يعني العلم المستفاد من ذلك الحس و اذا كان المحسوس اصلا للمعقول فتشبيهه به يكون جعلا للفرع اصلا و الاصل فرعا و هو غير جائز و المراد بالحسي المدرك هو او مادته بالحس اي باحدى الحواس الخمس الظاهرة، فدخل فيه الخيالي و بالعقلي ماعدا ذلك و هو ما لا يكون هو و لا مادته مدركا باحدى الحواس الظاهرة فدخل فيه الوهمي الذي لا يكون للحس مدخل فيه لكونه غير منتزع منه بخلاف الخيالي فانه منتزع منه و كذا دخل الوجدانيات كاللذة و الالم * و ايضا التشبيه باعتبار الطرفين اما تشبيه مفرد بمفرد و يسمى بالتشبيه المفرق و المفردان اما مقيدان بان يكون للمقيد بهما مدخل في التشبيه كقولهم لمن لا يحصل من سعيه على طائل هو كالراقم على الماء فان المشبه به هو الراقم المقيد بكون رقمه على الماء لان وجه الشبه فيه التسوية بين الفعل و عدمه و هو موقوف على اعتبار هذين القيدين * ثم ان القيد يشتمل الصلة و المفعول و لا يختص بالاضافة و الوصف كما هو المشهور و من القيود الحال او غير مقيدين كتشبيه الخد بالورد او مختلفان في التقييد و عدمه كقوله و الشمس كالمرآة في كف الاشل * فان المشبه و هو الشمس

غير مقيد و المشبه به و هو المرآة مقيد بكونها في كف الاشل و عكسه اي تشبيه المرآة في كف الاشل بالشمس فيما يكون المشبه مقيدا و المشبه به غير مقيد و اما تشبيه مركب بمركب و حينئذ يجب ان يكون كل من المشبه و المشبه به هيئة حاصلة من عدة امور و هو قد يكون بحيث يحسن تشبيه كل جزء من اجزاء احد الطرفين بما يقابله من الطرف الآخر كقوله * شعر * كان اجرام النجوم لوامعا * درر نثرن على بساط ازرق * فان تشبيه النجوم بالدرر و تشبيه السماء ببساط ازرق تشبيه حسن و قد لا يكون بهذه الحيثية كقوله * شعر * فكانما المريخ و المشتري * قدامه في شامخ الرفعة * منصرف بالليل عن دعوة * قد اسرجت قد امه شمعة * فانه لا يصح تشبيه المريخ بالمنصرف بالليل عن دعوة و قد يكون بحيث لا يمكن ان يعتبر لكل جزء من اجزاء الطرفين ما يقابله من الطرف الآخر الا بعد تكلف نحو مثلهم كمثل الذي استوقد نارا الآية فان الصحيح ان هذين التشبيهين من التشبيهات المركبة التي لا يتكلف لواحد و احد شيئ يقدر تشبيهه به فان جعلتهما من المفرقة فلابد من تكلف و هو ان يقال في الاول شبه المنافق بالمستوقد نارا و اظهاره الايمان بالاضاءة و انقطاع انتفاعه بانطفاء النار و في الثاني شبه دين الاسلام بالصيب و ما يتعلق به من شبه الكفر بالظلمات و ما فيه من الوعد و الوعيد بالبرق و الرعد و ما يصيب الكفرة من الافزاع و البلايا و الفتن من جهة اهل الاسلام بالصواعق و اما تشبيه مفرد بمركب كتشبيه الشاة الجبلي بحمار ابتر مشقوق الشفة و الحوافر نابت على رأسه شجرتا عضا و الفرق بين المفرد المقيد و بين المركب يحتاج الى تأمل فان المشبه به في قولنا هو كالراقم على الماء انما هو الراقم بشرط ان يكون رقمه على الماء و في الشاة الجبلي هو المجموع المركب من الامور المتعددة بل الهيئة الحاصلة منها و اما تشبيه مركب بمفرد * و ايضا التشبيه باعتبار الطرفين ان تعدد طرفاه فاما ملفوف و هو ان يؤتى على طريق العطف او غيره بالمشبهات او لا ثم بالمشبه بها او بالعكس كقولنا كالشمس والقمر زيد و عمرو و قولنا كالقمرين زيد و عمرو اذا اريد تشبيه احدهما بالشمس و الآخر بالقمر او مفروق و هو ان يؤتى بمشبه و مشبه به ثم آخر و آخر كقوله النشر مسك و الوجوه دنانير * و لا يخفى ان الملفوف و المفروق لا يختص بالطرف بل يجري في الوجه ايضا و ان تعدد طرفه الاول يعني المشبه يسمى تشبيه التسوية لانه سوي بين المشبهين كقوله * شعر * صدغ الحبيب وحالي كلاهما كالليالي * ثغوره في صفاء ودمعي كاللآلي * و ان تعدد طرفه الثاني اعني المشبه به فتشبيه الجمع لانه يجمع للمشبه وجوه تشبيه او يجمع له امور مشبهات كقوله * شعر * كانما تبسم عن لؤلوء * منضد او برد او اقاح * [و قيل شعر آخر مشتملا على عدة تشبيهات و هو * شعر * نفسي الفداء لثغر راق مبسمه * و زانه شنب ناهيك من شنب * يفتر عن لؤلوء رطب و عن برد * و عن اقاح و عن طلع و عن حبب هكذا في مقامات الحريري] * **التقسيم الثاني** * باعتبار الاداة الى مؤكد و هو ما حذفت اداته نحو زيد اسد و مرسل و هو بخلافه * و في جعل زيد في

جواب من قال من يشبه الشمس تشبيها مؤكدا نظرا لان حذف الاداة على هذا الوجه لا يشعر بان المشبه عين المشبه به فالوجه ان يفرق بين الحذف و التقدير و يجعل الحذف كناية عن الترك بالكلية بحيث لا تكون مقدرة في نظم الكلام و يجعل الكلام خلوا عنها مشعرا بان المشبه عين المشبه به في الواقع بحسب الظاهر فعلى هذا قوله تعالى و هي تمر مر السحاب اذا كان تقديره مثل مر السحاب بالقرينة فتشبيه مرسل و بدعوى ان مرور الجبال عين مر السحاب تشبيه مؤكد فاعرفه فانه من المواهب فالمرسل ما قصد اداته لفظا او تقديرا لعدم تقييده بالتأكيد المستفاد من اجراء المشبه به على المشبه * فان قلت ان زيدا كالاسد مشتمل على تأكيد التشبيه فكيف يجعل مرسلا * قلت اعتبر في المؤكد و المرسل التأكيد بالنظر الى نفس اركان التشبيه مع قطع النظر عما هو خارج عما يفيد التشبيه * **التقسيم الثالث** * باعتبار الوجه فالوجه اما غير خارج عن حقيقة الطرفين سواء كان نفس الحقيقة او نوعا او جنسا او فصلا و سواء كان حسيا مدركا بالحس او عقليا و اما خارج عن حقيقتهما * ولا يخفى ان تشبيه الانسان بالفرس في الحيوانية لا في الحيوان كما هو دأب ارباب اللسان و كون الشيء حيوانا ليس جنسا فكأنه اريد بالوجه الداخل ما يوجد بالنظر الى الداخل * ثم الخارج لابد ان يكون صفة اي معنى قائما بالطرفين لان الخارج الذي ليس كذلك غير صالح لكونه وجه شبه * و الصفة اما حقيقية اي موجودة في الطرفين لا بالقياس الى الشيء سواء كانت حسية اي مدركة بالحس او عقلية و اما اضافية * و ايضا باعتبار الوجه وجه التشبيه اما واحد و هو ما لا جزء له و اما بمنزلة الواحد لكونه مركبا من متعدد اما تركيبا حقيقيا بان يكون وجه التشبيه حقيقة ملتئمة من متعدد او تركيبا اعتباريا بان يكون هيئة منتزعة انتزعها العقل من متعدد و اما متعدد بان يقصد بالتشبيه تشريك الطرفين في كلواحد من متعدد بخلاف المركب من وجه الشبه فان القصد فيه الى تشريكهما في مجموع الامور او في الهيئة المنتزعة عنها هذا ثم الظاهر ان يخص التركيب في هذا العرف بالمركب الاعتباري و يجعل المركب الحقيقي داخلا في الواحد اذ ليس المراد بتركيب المشبه او المشبه به ان يكون حقيقته مركبة من اجزاء مختلفة ضرورة ان الطرفين في قولنا زيد كالاسد مفردان لا مركبان و كذا في وجه الشبه ضرورة ان وجه الشبه في قولنا زيد كعمرو في الانسانية واحد لا منزل منزلة الواحد بل المراد بالتركيب ان تقصد الى عدة اشياء مختلفة او الى عدة اوصاف لشيء واحد فتنتزع منها هيئة و تجعلها مشبها و مشبها به او وجه تشبيه و لذلك ترى صاحب المفتاح يصرح في تشبيه المركب بالمركب بان كلا من المشبه و المشبه به هيئة منتزعة * اعلم انه لا يخفى ان هذا التقسيم يجري في الطرفين فان المشبه او المشبه به قد يكون واحدا و قد يكون بمنزلة الواحد و قد يكون متعددا فالقول بان تعدد الطرف يوجب تعدد التشبيه عرفا دون تعدد وجه الشبه لوتم لتم وجه التخصيص * واعلم ايضا ان كلا من الواحد و ما هو بمنزلته اما حسي او عقلي و المتعدد اما حسي او عقلي

او مختلف اي بعضه حسي و بعضه عقلي و الحسي و كذا المختلف طرفاه حسيان لا غير و العقلي اعم و بالجملة فوجه الشبه اما واحد او مركب او متعدد و كل من الاولين اما حسي او عقلي و الاخير اما حسي او عقلي او مختلف فصارت سبعة اقسام و كل منه اما طرفاه حسيان او عقليان و إما المشبه حسي و المشبه به عقلي او بالعكس فتصير ثمانية و عشرين لكن بوجوب كون طرفي الحسي حسيين يسقط اثنا عشر ويبقى ستة عشر هذا ما قالوا و الحق ان يقسم ما هو بمنزلة الواحد ايضا ثلاثيا كتقسيم المتعدد فعلى هذا يبلغ الاقسام الى اثنين وثلثين و الباقي بعد الاسقاط سبعة عشر كما يشهد به التأمل هكذا في الاطول ٭ و ايضا باعتبار الوجه اما تمثيل او غير تمثيل و التمثيل تشبيه وجه منتزع من متعدد و غير التمثيل بخلافه و يجيئ في فصل اللام من باب الميم ٭ و ايضا باعتبار الوجه اما مفصل او مجمل فالمفصل ما ذكر وجهه وهو على قسمين احدهما ان يكون المذكور حقيقة وجه الشبه نحو زيد كالاسد في الشجاعة و ثانيهما ان يكون المذكور امرا مستلزما له كقولهم الكلام الفصيح هو كالعسل في الحلاوة فان الجامع فيه هو لازم الحلاوة و هو ميل الطبع لانه المشترك بين الكلام والعسل والمجمل ما لم يذكر وجهه فمنه ظاهر يفهم وجهه كل احد ممن له مدخل في ذلك نحو زيد كالاسد و منه خفي لايدرك وجهه الا الخاصة سواء ادركه بالبداهة او بالتامل كقولك هم كالحلقة المفرغة لا يدرى اين طرفاها اي هم متناسبون في الشرف كالحلقة المفرغة متناسبة في الاجزاء صورة ٭ ولا يخفى ان المراد بالخفي الخفي في حد ذاته فلا يخرجه عن الخفاء عروض ما يوجب ظهوره كما في هذا المثال فان وصف الحلقة بالمفرغة يظهر وجه الشبه فلا اختصاص لهذا التقسيم بالمجمل بل يجري في المفصل ايضا كانهم خصوا به للتنبيه على انه مع خفاء التشبيه فيه يحذف الوجه و ايضا من المجمل ما لم يذكر فيه وصف احد الطرفين اي وصف يذكر له من حيث انه طرف و هو وصف يشعر بوجه الشبه فلا يخرج منه زيد الفاضل اسد لان زيدا لايثبت له الفضل من حيث انه كالاسد و منه ما ذكر فيه وصف المشبه به فقط كقولك هم كالحلقة المفرغة الخ فان وصف الحلقة بالمفرغة مشعر بوجه الشبه و منه ما ذكر فيه وصف المشبه فقط و كانهم لم يذكروا هذا القسم لعدم الظفر به في كلامهم و منه ما ذكر فيه وصفهما اي وصف المشبه و المشبه به كليهما نحو فلان كثير المواهب اعرضت عنه او لم تعرض كالغيث فانه يصيبك جئته او لم تجئ و هذان الوصفان مشعران بوجه الشبه اي الافاضة حالتي الطلب و عدمه و حالتي الاقبال و الاعراض ٭ اعلم انه لا يخفى جريان هذا التقسيم في المفصل و كانهم لم يتعرضوا له لانه لم يوجد اذ لا معنى لا يراد ما يشعر بالوجه مع ذكره او لان ذكره في المجمل لدفع توهم انه ليس التقسيم مجملا مع ما يشعر بالوجه و لا داعي لذكره في المفصل ٭ و ايضا باعتبار الوجه اما قريب مبتذل و هو التشبيه الذي ينتقل فيه من المشبه الى المشبه به من غير تدقيق نظر لظهور وجهه في بادي الراي ٭ ولا ينتقض التعريف بتشبيه يكون المشبه به لازما ذهنيا للمشبه مع خفاء وجهه لانه ليس انتقالا

لظهور وجهه في بادي الراي و قولنا لظهور وجهه قيد للتعريف * و تحقيقه ان يكون بحيث اذا نظر العقل فيه ظهر المفهوم الكلي الذي يشترك بينه و بين المشبه به من غير تدقيق نظر و التفتت النفس الى المشبه به من غير توقف * و لم يكتف بما ظهر وجهه في بادي الراي لانه يتبادر منه الظهور بعد التشبيه و احضار الطرفين و هو لا يكفي في الابتذال بل لابد ان يكون الانتقال من المشبه الى المشبه به لظهور وجهه بمجرد ملاحظة المشبه كتشبيه الشمس بالمرآة المجلوة في الاستدارة و الاستنارة فان وجه الشبه فيه لكونه تفصيليا ظاهر و اما غريب بعيد وهو ما لاينتقل فيه من المشبه الى المشبه به لظهور وجهه في بادي الراي سواء انتقل فيه من المشبه الى المشبه به من بادي الراي لكون المشبه به لازما ذهنيا لا لظهور وجهه او لاينتقل منه اليه كذلك اصلا كقوله و الشمس كالمرآة في كف الاشل و كلما كان تركيب وجه التشبيه خياليا كان او عقليا من امور اكثر كان التشبيه ابعد لكون تفاصيله اكثر كقوله تعالى انما مثل الحيوٰة كماء الآية و قد يتصرف في التشبيه القريب بما يجعله غريبا نحو قوله * شعر * عزماته مثل النجوم ثواقبا * لو لم يكن للثاقبات افول * اي غروب و هذا التشبيه يسمى بالتشبيه المشروط و هو التشبيه الذي يقيد فيه المشبه او المشبه به او كلاهما بشرط وجودي او عدمي او مختلف يدل عليه بصريح اللفظ كما في البيت السابق او بسياق الكلام نحو هو بدر يسكن الارض فانه في قوة ولو كان البدر يسكن الارض وهذه القبة فلك ساكن اي لو كان الفلك ساكنا

* **التقسيم الرابع** * باعتبار الغرض فالتشبيه بهذا الاعتبار اما مقبول و هو الوافي بافادة الغرض كان يكون المشبه به اعرف الطرفين بوجه الشبه في بيان الحال او اتمهما فيه اي في وجه الشبه في الحاق الناقص بالكامل او كان يكون مسلم الحكم فيه اي في وجه الشبه معروفاً عند المخاطب في بيان الامكان او التزيين او التشويه و اما مردود و هو بخلافه اي ما يكون قاصرا عن افادة الغرض وقد سبق في بيان الغرض * ثم التسمية بالمقبول و المردود بالنظر الى وجه الشبه فقط مجرد اصطلاح و الا فكلما انتفى شرط من شرائط التشبيه باعتبار الوجه او الطرف فمردود لكن بعد الاصطلاح على جعل فائت شرط الوجه او الطرف مقبولا لافادة الغرض لا يقال الوفاء بالغرض لا يوجد بدون اجتماع شرائط التشبيه مطلقا هٰذا كله خلاصة ما في الاطول و المطول * **فائدة** * القاعدة في المدح تشبيه الادنى بالاعلى و في الذم تشبيه الاعلى بالادنى لان الذم مقام الاعلى و الادنى طار عليه فيقال في المدح فص كالياقوت و في الذم ياقوت كالزجاج و كذا في السلب و منه قوله تعالى يانساء النبي لستن كاحد من النساء اي في النزول لا في العلو وقوله تعالى و ام نجعل المتقين كالفجار اي في سوء الحال اي لا نجعلهم كذٰلك نعم او رد على ذلك مثل نوره كمشكوة فانه شبه فيه الاعلى بالادنى لا في مقام السلب و اجيب بانه للتقرب الى اذهان المخاطبين اذ لا اعلى من نوره فيشبه به كذا في الاتقان [اقول هٰكذا اورد في تشبيه الصلوٰة على نبينا و آله صلى الله عليه و عليهم و سلم بالصلوٰة على ابراهيم و آله بان الصلوٰة على نبينا اكمل و اعلى لقوله تعالى ان الله و ملائكته يصلون

على النبي يا ايها الذين امنوا صلوا عليه و سلموا تسليما و لقوله تعالى وهو الذي يصلي عليكم و ملائكته الآية و لان نبينا عليه الصلوٰة و السلام سيد المرسلين بالاجماع لا خلاف ايه لاحد من المؤمنين فالصلوٰة عليه اشرف و اكمل و اعلى بلا ريب فيلزم تشبيه الاعلى بغير الاعلى و اجيب عن ذلك بوجوه اولها ان ابراهيم على نبينا و عليه الصلوٰة و السلام دعا لنبينا حيث قال ربنا و ابعث فيهم رسولا منهم يتلوا عليهم آياتك الآية و قال النبي صلى الله عليه و سلم انا دعوة ابراهيم الحديث فلما وجب للخليل على الحبيب حق دعائه قضى الله تعالى عنه حقه بان اجرى ذكره على السنة امته الى يوم القيمة و ثانيها ان ابراهيم سأل ربه بقوله و اجعل لي لسان صدق في الآخرين يعني ابق لي ثناء حسنا في امة محمد عليه الصلوٰة و السلام فاجابه الله تعالى اليه و قرن ذكره بذكر حبيبه ابقاء للثناء الحسن عليه في امته و ثالثها ان ابراهيم ابو الملة لقوله تعالى ملة ابيكم ابراهيم الآية و لقوله تعالى قل بل ملة ابراهيم حنيفا الآية و غيرها من الآيات و نبينا عليه السلام كان ابا الرحمة لقوله تعالى النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم الآية فلما وجب لكل واحد منهما عليهما السلام حق الابوة و حق الرحمة قرن بين ذكريهما في باب الصلوٰة و الثناء و رابعها ان ابراهيم كان منادي الشريعة في الحج و كان نبينا عليه السلام منادي الدين لقوله تعالى سمعنا مناديا ينادي للايمان الآية فجمع بينهما في الصلوٰة و خامسها ان الشهرة و الظهور في المشبه به كاف للتشبيه ولا يشترط كون المشبه به اكمل و اتم في وجه التشبيه و كان اهل مكة يدينون ملة ابراهيم على زعمهم و كان اكثرهم من اولاد اسمٰعيل و اسمٰعيل بن ابراهيم و كان ابراهيم مشهورا عندهم و كذلك عند اليهود و النصارى لانهم من اولاد اسحٰق و هو ابن ابراهيم ايضا فكلهم ينسبون الى ابراهيم عليهم السلام و سادسها بعد تسليم الاشتراط المذكور يكفي ان يكون المشبه به اتم و اكمل ممن سبق او من غيره ولا يشترط كونه اتم من المشبه كما في قوله تعالى الله نور السموات و الارض مثل نوره كمشكوٰة فيها مصباح و المصباح في زجاجة الآية هكذا في التفسير الكبير و شرح المشكوٰة و مدارج النبوة •] بدآنكه در جامع الصنائع گويد جملهٔ تشبيهات بر دو نوع است يكى مرعي كه مشبه و مشبه به هر دو از اعيان يعنى از موجودات باشند چون تشبيهٔ زلف بشب و لب بشكر دوم غير مرعي كه مشبه به از موجودات نباشد اما امكان وجود دارد چون تشبيه گرز بكوه مبين و مشعل آتش بدريائي زرين • و نيز تشبيه هفت نوعست يكى تشبيه مطلق يعنى آنكه دروي حرف تشبيه آرد و آن در عربي كاف و كانّ و مثل و نحو و مانند آن و در فارسي چون و مانند و گوئي و مشابه آن مثاله • بيت • چشم تو قاهر چو نار جود تو سائل چو آب • طبع تو صافي چو باد حلم تو ثابت چو طين • دوم تشبيه مشروط كه چيزيرا بچيزى مانند كند و موقوف بر شرط دارد مثاله • شعر • سرو خوانم قد زيباي ترا • ليك اگر در سرو رعنائي بود • مثال ديگر • شعر • چون تو بباغ بگذري گل نرسد ببوي تو • ليك رسد بقامتت سرو اگر روان بود • سيوم تشبيه بعكس كه چيزيرا مانند كند

بچیزی در صفتی باز مشبه به را در صفتی بمشبه تشبیه کند مثاله • شعر • از نعل مرکبانش زمین مه نما چو چرخ • وز گرد لشکرش چو زمین چرخ پر غبار • مثال دیگر • شعر • گرد زمین ز فر قدومت فلک مجال • گرد فلک زگرد سمندت زمین شعار • چهارم تشبیه اضمار که دو چیز قابل تشبیه آرد و ذکر تشبیه نکند و درمیان سخنی آرد و سامع را چنان معلوم شود که مقصود ازین غرض دیگر است آنکه ربط الفاظ فائده میدهد و بغموض دریابد که غرض تشبیه است مثاله • شعر • اگر تو زلف جنباني برآرم شور درعالم • بلی دیوانه پرسوزد چوکس زنجیر جنباند • پنجم تشبیه بکنایت که چیزیرا بچیزی مانند کند و نام او را صریحا نبرد یعنی بلفظ مشبه به کنایت کند از مشبه و مشبه درعبارت نباشد لیکن بسیاق معلوم گردد مثال آن • شعر • لولو از نرگس فرو بارید و گل را آب داد • وز تگرگ روح پرور مالش عناب داد • ششم تشبیه تفضیل که چیزی را بچیزی تشبیه نماید و باز ازآن رجوع کرده مشبه را بر مشبه به تفضیل دهد مثاله • شعر • تونُي چون ماه اما ماه گویا • تونُي چون سرو اما سرو رعنا • هفتم تشبیه تسویه که‌چیزی را با چیزی مانند کند و درصفتی برابرکند انتهی • ودر مجمع الصنائع گوید که تشبیه تسویه بر طریق مشهور آنست که شاعر صفتی از خود و صفتی از محبوب بیک چیز تشبیه دهد و برطریق غیرمشهور آنست که مانند کند دو چیز را بیک شیئ [ومثال تشبیه تسویه بهر دو معنی مذکورین درین شعر تازي یافته می شود • شعر • صدغ الحبیب وحالي • كلٰهما كالليالي • ثغوره في صفاء • ودمعي كاللآلي •] و التشبیه عند اهل التصوف عبارة عن صورة الجمال لان الجمال الالٰهي له معان وهي الاسماء و الاوصاف الالٰهیة و له صورة و هي تجلیات تلک المعاني فیما یقع علیه من المحسوس او المعقول فالمحسوس كما في قوله علیه السلام رأیت ربي صورة شاب امرد والمعقول كقوله تعالی انا عند ظن عبدي بي فلیظن بي ماشاء وهذه الصورة هي المراد بالتشبیه و هو في ظهوره بصور جماله باق علی ما استحقه من تنزیهه فكما اعطیتَ الجناب الالٰهي حقه من التنزیه فكذلک اعطه من التشبیه الالٰهي حقه • واعلم ان التشبیه في حق الله تعالی حكم بخلاف التنزیه فانه في حقه امر عیني ولا یدركه الا الكمل و اما من سوٰهم من العارفین فانما یدرک ما قلنا ایمانا و تقلیدا لما تقضیه صور حسنه و جماله اذ كل صورة من صور الموجودات هي صورة حسنه فان شهدت الصورة علی الوجه التشبیهي و لم تشهد شیئا من التنزیه فقد اشهدك الحق حسنه من وجه واحد وان اشهدك الصورة التشبیهیة وتعلقت فیها التنزیه الالٰهي فقد اشهدك الحق جماله و جلاله من وجهي التشبیه و التنزیه فاینما تولوا فثم وجه الله واعلم ان للحق تشبیهان تشبیه ذاتي و هو ما علیک من صور الموجودات المحسوسة او ما یشبه المحسوسة في الخیال و تشبیه وصفي و هو ما علیه صور المعاني الاسمائیة المنتزعة عما یشبه المحسوس و هذه الصورة تتعقل في الذهن و لا تتكیف في الحس فمتی تكیفت التحقت بالتشبیه الذاتي لان التكیف من كمال التشبیه

و الكمال بالذات اولى فبقي التشبيه الوصفي و هو ما لا يمكن التكيف فيه بنوع من الانواع و لا حين يضرب المثل الاترى الحق سبحانه كيف ضرب المثل عن نوره بالمشكوٰة و المصباح و الزجاجة و كان الانسان صورة هذا التشبيه الذاتي لان المراد بالمشكوٰة صدره و الزجاجة قلبه و بالمصباح سره و بالشجرة المباركة الايمان بالغيب و هو ظهور الحق في صورة الخلق لان معنى الحق غيب في صورة شهادة الخلق و الايمان به هو الايمان بالغيب و المراد بالزيتونية الحقيقة المطلقة التي لا تقول بانها من كل الوجوه حق و لا بانها من كل الوجوه خلق فكانت الشجرة الايمانية لا شرقية فنذهب الى التنزيه المطلق بحيث ينفى التشبيه و لا غربية فنقول بالتشبيه المطلق حتى ينفى التنزيه فهي تعصر بين قشر التشبيه و لب التنزيه وحينئذ يكاد زيتها يضيئ الذي هو يغيبها فترتفع ظلمة الزيت بنوره و لولم تمسسه نار المعاينة الذي هو نور عياني و هو نور التشبيه على نور الايمان و هو نور التنزيه يهدي الله لنوره من يشاء فكان هذا التشبيه ذاتيا و هو و انكان ظاهرا بنوع من ضرب المثل فذلك المثل احدصور حسنه فكل مثل ظهرفيه الممثل به فان المثل احد صور الممثل به لظهوره به كذا في الانسان الكامل •

المشبهة على صيغة اسم الفاعل من التشبيه و هو يطلق على فرقة من كبار الفرق الاسلامية شبهوا الله بالمخلوقات و مثلوه بالحادث و لا جل ذلك جعلت فرقة و احدة قائلة بالتشبيه و ان اختلفوا في طريقه فمنهم مشبهة غلاة الشيعة كالسبائية و البنانية و المغيرية و الهشامية و غيرهم القائلين بالتجسم و الحركة و الا نتقال و الحلول في الاجسام ونحو ذلك و منهم مشبهة الحشوية كمضر وكيمس المشبهة و النجمي قالوا هو جسم لا كالاجسام و هو مركب من لحم ودم لا كاللحوم و الدماء وله الاعضاء و الجوارح و تجوز عليه الملامسة و المصافحة و المعانقة للمخلصين حتى نقل انه قال اعفوني عن اللحية و الفرج و سلوني عما و راءه و منهم مشبهة الكرامية و قيل فيه الفقه فقه ابي حنيفة رح وحده و الدين دين الكرامية و اقوالهم في التشبيه متعددة لا تنتهي الى من يعبأ به فاقتصرنا على ما قاله زعيهم و هو ان الله على العرش من جهة العلوممــاسة له من الصفحة العلياء و تجوز عليه الحركة و النزول و اختلفوا آيملأ العرش ام لايملأه بل يكون على بعضه و قال بعضهم ليس هو على العرش بل محاذ له و اختلف آبعد متناه او غيره و منهم من اطلق عليه لفظ الجسم ثم اختلفوا هل هو متناه من الجهات كلهــا او من جهة التحت او غير متناه في جميع الجهات و قالوا كل الحوادث في ذاته انما يقدر عليها دون الخارجة عن ذاته و يجب على الله ان يكون اول خلقه حيا يصح منه الاستدلال و قالوا النبوة و الرسالة صفتان قائمتان بذات الرسول سوى الوحي و المعجزة و العصمة و صاحب تلك الصفة رسول من غير ارسال و لايجوز ارسال غيره و هو حينئذ اي حين اذا ارسل مرسل فكل مرسل رسول بلا عكس كلي و يجوز عزل المرسل دون الرسول و ليس من الحكمة الاقتصار على رسول واحد و جوزوا امامين في عصر كعلي و معوية

الا ان امامة علي علي وفق السنة بخلاف معوية لكن يجب طاعته و قالوا الايمان قول الذرية في الازل بلى و هو باق في الكل على السوية الا المرتدين و ايمان المنافق كايمان الانبياء كذا في شرح المواقف •

المشافهة بالفاء في اللغة المخاطبة من فيك الى فيه • و المحدثون اطلقوها في الاجازة المتلفظ بها تجوزا كذا في شرح شرح النخبة •

فصل الياء * الشراء بالكسر و المد و القصر في اللغة بمعني خريدن و فروختن و هو من لغات الاضداد و قد سبق تحقيقه في لفظ البيع في فصل العين من باب الباء الموحدة •

الشرى بالفتح و القصر ذكر الشيخ انه بثور صغار مسطحة مكربة حكاكة • و قال السمرقندي انه بثور صغار بعضها و كبار بعضها مسطحة حكاكة مكربة مائلة الى حمرة مائية تحدث دفعة في اكثر الامر و قد يعرض ان تسيل منها رطوبة و ليس المراد بالكبر ما لا يطلق عليه البشرة حقيقة بل المراد كون بعض البثور اكبر من بعضها لا انها تكون متساوية و حينئذ لا يكون بين الكلامين خلاف حيث لم يتعرض الشيخ لقيد الصغر و الكبر و تعرض به السمرقندي و يشتد كربها و غمها و سببها بخار دموي في الاكثر و قد يكون بلغميا فيكون اشتداده ليلا اكثر و الشري الدموى اكثر حدة و حمرة من الشرى البلغمي هكذا يستفاد من الاقسرائي و بحر الجواهر •

الشظية در علم اسطرلاب طرف باريك عضاده را گويند كما يجيى •

* باب الصاد *

فصل الالف * الصبائي بالموحدة واحد صابئون است و آن فرقة است كه مى پرستند ملائكه را و ميخوانند زبور و توجه ميكنند قبله را كما في كنز اللغات • و في جامع الرموز في كتاب النكاح الصبائية فرقة من النصارى يعظمون الكواكب كتعظيم المسلمين الكعبة • و في الغرر الصبائية عابدو كوكب لا كتاب لهم • و في شرحه الدرر اختلف في تفسير الصبائية فعندهما هم عبدة الاوثان لانهم يعبدون النجوم و عند ابي حنيفة رح ليسوا بعبدة الاوثان و انما يعظمون النجوم كتعظيم المسلمين الكعبة انتهى • و في فتح القدير انهم عند ابي حنيفة رح قوم يؤمنون بدين نبي و يقرون بكتاب و يعظمون الكواكب كتعظيم المسلم الكعبة •

الصداء بالفتح و سكون الدال المهملة زنگ گرفتن آهن و مس و جز آن كما في الصراح • و در اصطلاح صوفيه پوششي كه از ظلمت هيآت نفس و صور اكوان بر وجه دل باشد و محجوب گرداند دل را از قبول حقايق و تجليات انوار تا اگر در حد رسوخ برسد بحد حرمان آيد • فرد • بماند در حجاب آن دل بكلي • نيابد او ز خود حاصل بكلي • كذا في كشف اللغات •

فصل الباء الموحدة * **الصبابة** بالموحدة و هو الولع المشتد و قد سبق في لفظ الارادة في فصل الدال من باب الراء •

الصاحب بالحاء المهملة بمعني يار و خداوند و همراه الصاحبون و الاصحاب و الصَحابة و الصِحاب و الصُحبان و الصُحبة و الصَحب جمع كما في المهذب • و الصاحبان في عرف الحنفية هما ابو يوسف و محمد رح سميا بذلك لانها صاحبان و تلميذان لابي حنيفة رح و صاحبيه فرقة از متصوفة مبطله چنانكه در فصل فاء خواهد آمد [صاحب الزمان و صاحب الوقت و الحال هو المتحقق بجمعية البرزخية الاولى المطلع على حقائق الاشياء الخارج عن حكم الزمان و تصرفات ماضيه و مستقبله الى الآن الدائم فهو ظرف احواله و صفاته و افعاله فلذلك يتصرف في الزمان بالطي و النشر و في المكان بالبسط و القبض لانه المتحقق بالحقائق و الطبائع و الحقائق في القليل و الكثير و الطويل و القصير و العظيم و الصغير سواء اذ الوحدة و الكثرة و المقادير كلها عوارض و كما يتصرف في الوهم فيها كذلك في العقل فصدّق و افهمْ تصرفه فيها في الشهود و الكشف الصريح فان المتحقق بالحق المتصرف بالحقائق يفعل ما يفعل في طور وراء طور الحس و الوهم و العقل و يتسلط على العوارض بالتغيير و التبديل كذا في الاصطلاحات الصوفية •]

الصحابي بالفتح منسوب الى الصحابة و هي مصدر بمعنى الصحبة و قد جاءت الصحابة بمعنى الاصحاب و الاصحاب جمع صاحب فان الفاعل يجمع على افعال كما صرح به سيبويه و ارتضاه الزمخشري و الرضي فالقول بانه جمع صحب بالسكون اسم جمع كركب او بالكسر مخفف صاحب انما نشأ من عدم تصفح كتاب سيبويه هكذا يستفاد من جامع الرموز و البرجندي • و في الصراح اصحاب جمع الصحب مثل فرخ و افراخ وجمع الاصحاب الاصاحيب [و في المنتخب صاحب بمعني يار جمع او صحب و جمع صحب اصحاب وجمع اصحاب اصاحيب •] و عند اهل الشرع هو من لقي النبي صلى الله عليه و آله و سلم من الثقلين مؤمنا به و مات على الاسلام و المراد باللقاء اعم من المجالسة و المماشاة و وصول احدهما الى الآخر و ان لم يكالمه و يدخل فيه رؤية احدهما الآخر سواء كان ذلك اللقاء بنفسه او بغيره كما اذا حمل شخص طفلا و اوصله الى النبي صلى الله عليه و سلم و سواء كان ذلك اللقاء مع التمييز و العقل اولا فدخل فيه من رآه و هو لا يعقل فهذا هو المختار • و قيل كل من روى عنه حديثا او كلمة و رآه رؤية فهو من الصحابة فقد اشترط المكالمة • و قيل كل من ادرك الحلم و قد رأى النبي صلى الله عليه و سلم و عقل امر الدين فهو من الصحابة و لو صحبه عليه السلام ساعة واحدة فقد اشترط العقل و البلوغ و التعبير باللقى اولى من قول بعضهم الصحابي من رأى النبي صلى الله عليه و سلم لانه يخرج به ابن ام مكتوم و نحوه من العميان مع كونهم صحابة بلا تردد

و المراد بالرؤية و اللقاء ما يكون حال حيوته عليه السلام فلو رأى بعد موته قبل دفنه كابي ذويب الهذلي فليس بصحابي على المشهور فقولنا مَنْ جنس و قولنا لقي النبي صلى الله عليه و سلم احتراز عمن لم يلقه كالمخضرمين فانهم على الصحيح من كبار التابعين كما عرفت في فصل الميم من باب الخاء المعجمة قيل ان ثبت ان النبي صلى الله عليه و سلم ليلة الاسراء كشف له عن جميع من في الارض فينبغي ان يعد من كان مؤمنا به في حيوته في هذه الليلة و ان لم يلاقه في الصحابة لحصول الرؤية من جانبه صلى الله عليه و سلم • و قيل لا يعد في الصحابة لان اسناد لقي الى ضمير من دون النبي يخرجه و قولنا من الثقلين يخرج الملائكة لان الثقلين هما الانس و الجن كما في الصراح و غيره و قولنا مؤمنا به يخرج من لقيه صلى الله عليه و سلم حال كونه غير مؤمن به سواء لم يكن مؤمنا باحد من الانبياء كالمشرك او يكون مؤمنا بغيره من الانبياء عليهم السلام كاهل الكتاب لكن هل يخرج من لقيه مؤمنا بانه سيبعث و لم يدرك البعثة كورقة بن نوفل ففيه تردد كما قال النووي فمن اراد اللقاء حال نبوته عليه السلام فيخرج عنه و من آراد اعم من ذلك يدخل فيه و قولنا و مات على الاسلام يخرج من ارتد بعد ان لقيه مؤمنا و مات على الردة مثل عبد الله بن جحش و ابن خطل و اما من لقيه مؤمنا به ثم ارتد ثم اسلم سواء اسلم حال حيوته او بعد موته و سواء لقيه ثانيا ام لا فهو صحابي على الاصح و قيل ليس بصحابي و يرجح الاول قصة الاشعث بن قيس فانه ممن ارتد و آتي به الى ابي بكر الصديق اسيرا فعاد الى الاسلام فقبل منه ذلك و زوّجه اخته و لم يتخلف احد من ذكره في الصحابة و لا عن تخريج احاديثه في المسانيد و غيرها و في عدم تقييد اللقاء بزمان محدود او غير محدود قليلا كان او كثيرا اشارة الى اختيار مذهب جمهور المحدثين و الشافعي و اختاره احمد بن حنبل و لذا قال الصحابي من صحبه عليه السلام صغيرا كان او كبيرا سنة او شهرا او يوما او ساعة اورآه و اختاره ايضا ابن الحاجب لان الصحبة تعم القليل و الكثير بحسب اللغة فاهل الحديث نقلوا على وفق اللغة • و قال سعيد بن المسيب لا يعد صحابيا الا من اقام مع رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم سنة او سنتين و غزا معه غزوة او غزوتين و وجهه ان لصحبته عليه السلام شرفا عظيما فلا ينال الا باجتماع يظهر فيه الخلق المطبوع عليه الشخص كالغزو المشتمل على السفر الذي هو قطعة من السقر و السنة المشتملة على الفصول الاربع التي بها يختلف المزاج • و عورض بانه عليه السلام لشرف منزلته اعطى كل من رآه حكم الصحبة • و ايضا يلزم ان لا يعد جويربن عبد الله و نحوه من الصحابة و لاخلاف في انهم صحابة • و قال اصحاب الاصول الصحابي من طالت مجالسته له على طريق التبع له و الاخذ عنه فلا يدخل من وفد عليه و انصرف بدون مكث • و قيل الاصوليون يشترطون في الصحابي ملازمة ستة اشهر فصاعدا • و قيل لاحد لتلك الكثرة بتقدير بل بتقريب و يؤيده ما قال ابو منصور الشيباني الصحابي من طالت صحبته و كثر مكثه و جلوسه معه مستفيدا منه • قال النووي مذهب الاصوليين مبني

على مقتضى العرف فان العرف مخصص اسم الصحبة بمن كثرت صحبته و اشتهرت متابعته * فائدة * لا خفاء في رجحان رتبة من لازمه صلى الله عليه و سلم و قاتل معه او قتل تحت رايته على من لم يلازمه او لم يحضر معه مشهدا و على من كلمه يسيرا او ماشاه قليلا او رآه على بعد او في حال الطفولية و ان كان شرف الصحبة حاصلا للجميع و من ليس منهم سماع من النبي عليه السلام فحديثه مرسل من حيث الراوية و هم مع ذلك معدودون في الصحابة لما نالوا من شرف الرؤية * فايدة * يعرف كونه صحابيا بالتواتر او الاستفاضة او الشهرة او باخبار بعض الصحابة او بعض ثقات التابعين او باخباره عن نفسه بانه صحابي اذا كانت دعواه تدخل تحت الامكان بان لا يكون بعد مائة سنة من وفاته صلى الله عليه و سلم • و اعلم ان الصحابة كلهم عدول في حق رواية الحديث و ان كان بعضهم غير عدل في امر آخر هذا كله خلاصة ما في شرح النخبة و شرحه و جامع الرموز و البرجندي و مجمع السلوك و غيره •

الاستصحاب هو عند الاصوليين طلب صحبة الحال للماضي بان يحكم على الحال بمثل ما حكم على الماضي و حاصله ابقاء ما كان على ما كان بمجرد انه لم يوجد له دليل مزيل و هو حجة عند الشافعي و غيره كالمزني و الصيرفي و الغزالي في كل حكم عرف وجوبه بدليله ثم وقع الشك في زواله من غير ان يقوم دليل بقائه او عدمه مع التأمل و الاجتهاد فيه • و عند اكثر الحنفية ليس بحجة موجبة للحكم و لكنها دافعة لالزام الخصم [لان مثبت الحكم ليس بمبقي له يعني ان ايجاد شيئ امر و ابقاءه امر آخر فلا يلزم ان يكون الدليل الذي اوجده ابتداء في الزمان الماضي مبقيا في زمان الحال لان البقاء عرض حادث بعد الوجود و ليس عينه و لهذا يصح نفي البقاء عن الوجود فيقال وجد فلم يبق فلابد للبقاء من سبب علىحدة فالحكم ببقاء حكم بمجرد الاستصحاب يكون حكما بلا دليل و ذلك باطل هكذا في نور الانوار • و في الحموي حاشية الاشباه في القاعدة الثالثة الاستصحاب و هو الحكم بثبوت امر في وقت آخر و هذا يشمل نوعيه وهما جعل الحكم الثابت في الماضي مصاحبا للحال او جعل الحال مصاحبا للحكم الماضي و اختلف في حجيته فقيل حجة مطلقا و نفاه كثير مطلقا و اختير انه حجة للدفع لا للاستحقاق اي لدفع الزام الغير لا لالزام الغير و الوجه الاوجه انه ليس بحجة اصلا لان الدفع استمرار عدمه الاصلي لان المثبت للحكم في الشروع لا يوجب بقاءه لان حكمه الاثبات و البقاء غير الثبوت فلا يثبت به البقاء كالايجاد لا يوجب البقاء لان حكمه الوجود لا غير يعني انه لما كان الايجاد علة للوجود لا للبقاء فلايثبت به البقاء حتى يصح الافناء بعد الايجاد و لو كان الايجاد موجبا للبقاء كما كان موجبا للوجود لما تصور الافناء بعد الايجاد لاستحالة الفناء مع البقاء و لما صح الافناء بعد الايجاد لا يوجب البقاء انتهى] فان قيل ان قام دليل على كونه حجة لزم شمول الوجود اعني كونه حجة للاثبات و الدفع و الا لزم شمول العدم اجيب بان معنى الدفع ان لا يثبت حكم و عدم الحكم مستند الى عدم دليله و الاصل في العدم الاستمرار حتى يظهر دليل

الوجود و ثمرة الخلاف تظهر فيما اذا بيع شقص من الدار و طلب الشريك الشفعة فانكر المشتري ملك الطالب في السهم الآخر الذي في يده و يقول انه بالاعارة عندك فعند الحنفية القول قول المشتري و لا تجب الشفعة الا ببينة لان الشفيع يتمسك بالاصل و لان اليد دليل الملك ظاهرا و الظاهر يصلح لدفع الغير لا لالزام الشفعة على المشتري في الباقي و عند الشافعي تجب بغير بينة لان الظاهر عنده يصلح للدفع و الالزام جميعا فيأخذ الشفعة من المشتري جبرا و ان شئت الزيادة فارجع الى كتب الاصول كالتوضيح و نحوه •

الصعب بالفتح و سكون العين در لغت بمعني دشوار و تند كما في كنز اللغات و نزد بلغاء آنست كه در ربط طرفه آرد لفظي مثل ترصيع و تجنيس و معنوي مثل ايهام و خيال كذا في جامع الصنائع و وجه التسميه غير مخفي •

الصلابة بالفتح و تخفيف اللام هي عند بعض الحكماء من الكيفيات الملموسة و هي كيفية بها ممانعة الغامز اي كيفية بها يكون الجسم ممانعا للغامز فلا يقبل تأثيره و لا ينغمز تحته و يسمى ذلك الجسم صلبا و يقابلها تقابل العدم و الملكة و اللين و هو عدم الصلابة عما من شأنه الصلابة و انما اعتبر هذا القيد احترازا عن الفلك فانه لا يوصف عندهم بكونه من شأنه الصلابة و انكان مما لا ينغمز و لا يتأثر من الغامز لكن بذاته لا بكيفية قائمة به كالجسم العنصري • و قيل اللين كيفية بها يطيع الجسم للغامز فعلى هذا اللين ضد الصلابة لكونه وجوديا ايضا • و قال الامام الرازي ان الصلابة و اللين ليسا من الكيفيات الملموسة لان الجسم اللين هو الذي ينغمز فهناك ثلثة امور الاول الحركة الحاصلة في سطحه و الثاني شكل التقعير المقارن لحدوث تلك الحركة و الثالث كونه مستعدا لقبول ذينك الامرين و ليس الا ولان بلين لانهما محسوسان بالبصر و اللين ليس كذلك فتعين الثالث و كذلك الجسم الصلب هو الذي لا ينغمز و هناك امور الاول عدم الانغماز و هو عدمي و الثاني الشكل الباقي على حاله و هو من الكيفيات المختصة بالكميات و الثالث المقاومة المحسوسة باللمس و ليست ايضا صلابة لان الهواء الذي في الزق المنفوخ فيه له مقاومة و لا صلابة له و كذا الرياح القوية لها مقاومة و لا صلابة فيها و الرابع الاستعداد الشديد نحو اللا نفعال فهذا هو الصلابة فتكون من الكيفيات الاستعدادية كذا في شرح المواقف فحينئذ ايضا بينهما تقابل التضاد و يجيء ما يتعلق بذلك في لفظ اليبوسة في فصل السين من باب الياء المثناة التحتانية • و الصلابة عند الاطباء اسم مرض وسبق بيانها في لفظ السرطان في فصل الطاء من باب السين •

الصليب چليپا كه ترسايان بر خود بندند و در اصطلاح شكلي كه از تقاطع خط محور و خط استواء در فلك پديد آيد و آنرا صليب الافلاك نيز گويند و صليب اكبر نيز نامند • و في المؤيد تقاطع ميل شمالي و تقاطع ميل جنوبي و تقاطع فلك تدوير را نيز توان گفت كذا في كشف اللغات و فيه

ايضا و صليبي خط چهار گوشه و قيل سه گوشه و قيل هيئتي كه از تقاطع خط استواء و خط محور حاصل شود •

الصواب هو يستعمل تارة بمعنى الاولى في مقابلة غير اللائق و تارة بمعنى الحق في مقابلة الخطأ كذا في بعض شروح الشمسية و قد سبق في لفظ الحق في فصل القاف من باب الحاء [الصواب لغة السداد و اصطلاحا هو الامر الثابت الذي لا يسوغ انكاره • و الفرق بين الصواب و الصدق و الحق ان الصواب هو الامر الثابت في نفس الامر الذي لا يسوغ انكاره و الصدق هو الذي يكون ما في الذهن مطابقا لما في الخارج و الحق هو الذي يكون ما في الخارج مطابقا لما في الذهن كذا في الجرجاني •]

فصل التاء المثناة الفوقانية

الصليتية فرقة من الخوارج العجاردة اصحاب عثمان بن الصلت بن الصامت • و قيل اصحاب الصلت بن الصامت و هم كالعجاردة لكن قالوا من اسلم و استجارنا توليناه و برئنا من اطفاله حتى يبلغو فيدعو الى الاسلام فيقبلو و روي عن بعضهم ان الاطفال سواء كانوا للمؤمنين او للمشركين لا و لاية لهم و لاعداوة بهم حتى يبلغو فيدعو الى الاسلام في قبلوا او ينكروا كذا في شرح المواقف •

الصامت بالميم قسم من الحروف كما مر في فصل الفاء من باب الحاء •

المصمت هو البيت الذي ليس في عروضه قافية و هو من مصطلحات الشعراء و قد سبق في فصل التاء المثناة الفوقانية من باب الباء الموحدة •

الصوت بالفتح و سكون الواو ما هية بديهية لانه من الكيفيات المحسوسة و قد اشتبه عند البعض ما هيته بسببه القريب او البعيد فقيل الصوت هو تموج الهواء • و قيل هو قلع او قرع و الحق ان ما هيته ليست ما ذكر بل سبب الصوت القريب التموج و ليس التموج حركة انتقالية من هواء واحد بعينه بل هو صدم بعد صدم و سكون بعد سكون فهو حالة شبيهة بتموج الماء في الحوض اذا القي حجر في وسطه و انما كان سببا قريبا لانه متى حصل التموج المذكور حصل الصوت و اذا انتفى انتفى فانا نجد الصوت مستمرا باستمرار تموج الهواء الخارج من الحلق و الآلات الصناعية و منقطعا بانقطاعه و كذا الحال في طنين الطست فانه اذا سكن انقطع لانقطاع تموج الهواء و سبب التموج قلع عنيف اي تفريق شديد او قرع عنيف اي امساس شديد اذبهما ينقلب الهواء من المسافة التي يسلكها الجسم القارع او المقلوع الى الجنبتين بعنف و ينقادله اي لذلك الهواء المنقلب بايجاد زمن الهواء الى ان ينتهي الى هواء لاينقاد للتموج فيقطع هناك الصوت كالحجر المرمي في وسط الماء • و ذكر البعض ان الهواء المتموج بهما على هيئة مخروطية قاعدته على سطح الارض اذا كان المصوت ملا صقا به و رأسه في السماء فاذا فرض المصوت في موضع عال حصل هناك مخروطان تتطابق قاعدتهمــا و من هذا التصوير يعلم اختلاف مواضع وصول الصوت بحسب الجوانب و انما اعتبر العنف في القلع و القرع لانك لوقرعت جسمـا كالصوف مثلا

قرعا لينا او قلعته كذلك لم يوجد هناك صوت • ثم الصوت كيفية قائمة بالهواء تحدث بسبب تموجه بالقرع او القطع يحملها الهواء الى الصماخ فيسمع الصوت لوصوله الى السامعة لا لتعلق حاسة السمع بذلك الصوت يعني الاحساس بالصوت يتوقف على ان يصل الهواء الحامل له الى الصماخ لا بمعنى ان هواء واحدا بعينه يتموج و يتكيف بالصوت و يوصله الى السامعة بل بمعنى ان ما يجاور ذلك الهواء المتكيف بالصوت يتموج و يتكيف بالصوت ايضا و هكذا الى ان يتموج و يتكيف به الهواء الراكد في الصماخ فتدركه السامعة و انما قلنا ان الاحساس الخ لان من وضع فمه في طرف انبوبة طويلة و وضع طرفه الآخر في صماخ انسان و تكلم فيه بصوت عال سمعه ذلك الانسان دون غيره و ما هو الا لحصر الانبوبة الهواء الحامل للصوت و منعها من الانتشار و الوصول الى صماخ الغير • واعلم ان الصوت موجود في الخارج اي خارج الصماخ و الا لم تدرك جهة اصلا وتوهم البعض ان التموج الناشي من القرع او القلع اذا وصل الى الهواء المجاور للصماخ حدث في هذا الهواء بسبب تموجه الصوت و لا وجودله في الهواء المتموج الخارج عن الصماخ و تحقيق المباحث في شرح المواقف [اعلم ان ما يخرج من الفم ان لم يشتمل على حرف فهو صوت و ان اشتمل و لم يفد معنًى فهو لفظ و ان افاد معنًى فهو قول فان كان مفردا فكلمة او مركبا من اثنين و لم يفد نسبة مقصودة فجملة او افاد فكلام كذا في كليات ابي البقاء] • والصوت عند النحاة لفظ حكي به صوت او صوت به سواء كان التصويت لزجر حيوان او دعائه او غير ذلك او كان للتعجب او تسكين الوجع او تحقيق التحسر فالالفاظ التي يسميها النحاة اصواتا ثلثة اقسام احدها حكاية صوت صادر من الحيوانات العجم او من الجمادات اي لفظ صوت به كصوت بهيمة او طائر او غيرهما و يشبه به انسان بصوت غيرها كما يفعله بعض الصيادين عند الصيد لئلا تنفر الصيد وليس المراد حكاية الصوت في نحو غاق صوت الغراب لانه اسم صوت لا صوت و ثانيها اصوات خارجة عن فم الانسان غير موضوعة وضعا بل تدل طبعا على معان في انفسهم كقول النادم او المتعجب وي و قول المستكره بشيئ اف فان النادم والمتعجب يخرج عن صدره صوت شبيه بلفظ وي وكذا المستكره يخرج من فمه صوت شبيه بلفظ اف وثالثها اصوات يصوت بها الحيوان عند طلب شيئ منه كما تقول نخ لا ناخة البعير و جميع هذه الاقسام مبنيات جارية مجرى الاسماء و ليست اسماء حقيقة لعدم كونها دالة بالوضع مع امتناع الحكم بها او عليها ان قلت قد صرح صاحب اللباب بكون الاصوات موضوعة قلت بعض الاصوات من نحو اح الخارجة عن فم الانسان بمقتضى طبعه عند السعال و اوه الخارجة عنه عند الوجع ليس بموضوع البتة فاما نحو نخ فيحتمل ان يكون موضوعا بان اتفقوا على تعيينه لا ناخة البعير و ان يكون خارجة عن فم الانسان عند اناخة البعير خروج اح عند السعال و المحتمل ابدا يحمل على المحكم فيجعل الكل غير موضوع ردا للمحتمل على المحكم هكذا يستفاد من الهداد و شروح الكافية •

المصوتة قسم من الحروف و قد سبق في فصل الفاء من باب الحاء •

فصل الحاء السهملة * [**صبيح الوجه** هو المتحقق بحقيقة اسم الجواد و مظهريته و لتحقق رسول الله صلى الله عليه و سلم به روى جابر رضي الله تعالى عنه انه ما سئل عنه عليه السلام شيئ قط قال لا و من استشفع به الى الله لم يرد سوأله كما اشار اليه امير المؤمنين علي رضي الله تعالى عنه اذا كانت لك الى الله سبحانه تعالى حاجة فابدأ بمسألة الصلوٰة على النبي صلى الله عليه وسلم ثم اسأل حاجتك فان الله اكرم من ان يسأل حاجتين فيقضي احدٰهما و يمنع الاخرى و المتحقق بوراثته في جوده عليه السلام هو الاشعث من الاخفياء الذي قال فيه عليه السلام رب اشعث مدفوع بالابواب لو اقسم على الله لا برّه و انما سمي صبيح الوجه لقوله صلى الله عليه و آله و سلم اطلبوا الحوائج عند صباح الوجوه كذا في الاصطلاحات الصوفية •]

الصحة بالكسر و تشديد الحاء في اللغة مقابلة للمرض و تطلق ايضا على الثبوت و على مطابقة الشيئ للواقع ذكر ذلك المولوي عبد الحكيم في حاشية الخيالي في بحث ان الالهام ليس من اسباب المعرفة بصحة الشيئ • قال الحكماء الصحة و المرض من الكيفيات النفسانية و عرفهما ابن سينا في الفصل الاول من القانون بانها ملكة او حالة تصدر عنها الافعال الموضوع لها سليمة اي غير مأوفة فقوله ملكة او حالة اشارة الى ان الصحة قد تكون راسخة و قد لا تكون كصحة الناقة و انما قدمت الملكة على الحالة مع ان الحالة متقدمة عليها في الوجود لان الملكة صحة بالاتفاق و الحالة قد اختلف فيها فقيل هي صحة و قيل هي واسطة و قوله تصدر عنها اي لاجلها و بواسطتها فالموضوع اي المحل فاعل للفعل السليم و الصحة آلة في صدوره عنه و اما ما يقال من ان فاعل اصل الفعل هو الموضوع و فاعل سلامة هو الحالة او الملكة فليس بشيئ الا ان يأول بما ذكرنا و السليم هو الصحيح و لا يلزم الدور لان السلامة المأخوذة في التعريف هو صحة الافعال و الصحة في الافعال محسوسة و الصحة في البدن غير محسوسة فعرف غير المحسوس بالمحسوس لكونه اجلى و هذا التعريف يعم صحة الانسان و سائر الحيوانات و النباتات ايضا اذ لم يعتبر فيه الا كون الفعل الصادر عن الموضوع سليما فالنبات اذا صدرت عنه افعاله من الجذب و الهضم و التغذية و التنمية و التوليد سليمةً وجب ان يكون صحيحا و ربما تخص الصحة بالحيوان او الانسان فيقال هي كيفية لبدن الحيوان او الانسان الخ كما وقع في كلام ابن سينا حيث قال في الشفاء الصحة ملكة في الجسم الحيواني تصدر عنه لاجلها افعاله الطبعية و غيرها من المجرى الطبيعي غير مأوفة و كانه لم يذكر الحالة هنا اما لاختلاف فيها او لعدم الاعتداد بها و قال في موضع آخر من القانون الصحة هيئة بها يكون بدن الانسان في مزاجه و تركيبه بحيث تصدر عنه الافعال صحيحة سالمة • ثم المرض خلاف الصحة فهو حالة او ملكة تصدر بها الافعال عن الموضوع لها غير سليمة

بل ماؤفة و هذا يعم مرض الحيوان و النبات و قد يخص على قياس ما تقدم في الصحة بالحيوان او بالانسان فعلى هذا التقابل بينهما تقابل التضاد ، و في القانون ان المرض هيئة مضادة للصحة و في الشفاء ان المرض من حيث هو مرض بالحقيقة عدمي لست اقول من حيث هو مزاج او الم و هذا يدل على ان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة ، و في المباحث المشرقية لا مناقضة بين كلامي ابن سينا اذ في وقت المرض امران احدهما عدم الامر الذي كان مبدأ للافعال السليمة و ثانيهما مبدأ الافعال الماؤفة فان سمي الاول مرضا كان التقابل تقابل العدم و الملكة و ان جعل الثاني مرضا كان التقابل من قبيل التضاد و الاظهر ان يقال ان اكتفى في المرض بعدم سلامة الافعال فذلك يكفيه عدم الصحة المقتضية للسلامة و ان ثبتت هناك آفة وجودية فلابد من اثبات هيئة تقتضيها فكأن ابن سينا كان مترددا في ذلك ، و اعترض الامام بانهم اتفقوا على ان اجناس الامراض المفردة ثلثة سوء المزاج و سوء التركيب و تفرق الاتصال و لا شيئ منها بداخل تحت الكيفية النفسانية اما سوء المزاج الذي هو مرض انما يحصل اذ اصار احدى الكيفيات الاربع ازيد او انقص مما ينبغي بحيث لا تبقى الافعال سليمة فهناك امور ثلثة تلك الكيفيات و كونها غريبة منافرة و اتصاف البدن بها فان جعل سوء المزاج عبارة عن تلك الكيفية كان يقال الحمى هي تلك الحرارة الغريبة كان من الكيفيات المحسوسة و ان جعل عبارة عن كون تلك الكيفيات غريبة كان من باب المضاف و ان جعل عبارة عن اتصاف البدن بها كان من قبيل الانفعال و اما سوء التركيب فهو عبارة عن مقدار او عدد او وضع او شكل او انسداد مجرئ يخل بالافعال و ليس شيئ منها من الكيفيات النفسانية و كون هذه الامور غريبة من قبيل المضاف و اتصاف البدن بها من قبيل الانفعال و اما تفرق الاتصال فظاهر انه عدمي فلا يكون كيفية و اذا لم يدخل المرض تحت الكيفيات النفسانية لم تدخل الصحة تحتها ايضا لكونه ضدا لها و الجواب بعد تسليم كون التضاد حقيقيا ان تقسيم المرض الى تلك الاقسام تسامح و المقصود انه كيفية نفسانية تحصل عند هذه الامور و تنقسم باعتبارها و هذا معنى ما قيل انها منوّعات اطلق عليها اسم الانواع * تنبيه * لا واسطة بين الصحة و المرض على هذين التعريفين اذ لاخروج من النفي والاثبات و من ذهب الى الواسطة كجالينوس و من تبعه و سماها الحالة الثالثة فقد شرط في الصحة كون صدور الافعال كلها من كل عضو في كل وقت سليمة لتخرج عنه صحة من يصح وقتا كالشتاء و يمرض و من غير استعداد قريب لزوالها لتخرج عنه صحة الاطفال و المشايخ و الناقهين لانها ليست في الغاية و لا ثابتة قوية و كذا في المرض فالنزاع لفظي بين الشيخ و جالينوس منشأه اختلاف تفسيري الصحة و المرض عندهما و معنوي بينه و بين من ظن ان بينهما واسطة في نفس الامر و منشأه نسيان الشرائط التي تنبغي ان تراعى فيما له وسط و ما ليس له وسط و تلك الشرائط ان يفرض الموضوع واحدا بعينه في زمان واحد و تكون الجهة و الاعتبار واحدة و حينئذ

جاز ان يخلو الموضوع عنهما كان هناك واسطة و الا فلا فاذا فرض انسان واحد و اعتبر منه عضو واحد في زمان واحد فلابد اما ان يكون معتدل المزاج و اما ان لا يكون كذلك فلا واسطة هكذا يستفاد من شرح حكمة العين و شرح المواقف * و عند الصرفيين كون اللفظ بحيث لا يكون شيئ من حروفه الاصلية حرف علة و لا همزة و لا حرف تضعيف و ذلك اللفظ يسمى صحيحا هذا هو المشهور فالمعتل و المضاعف و المهموز ليس واحد منها صحيحا * و قيل الصحة مقابلة للاعلال فالصحيح ما ليس بمعتل فيشتمل المهموز و المضاعف و قد سبق في لفظ البناء ايضا في فصل الياء المثناة التحتانية من باب الباء الموحدة و السالم قيل مرادف للصحيح * و قيل اخص منه و قد سبق في فصل الميم من باب السين * و عند النحاة كون اللفظ بحيث لا يكون في آخره حرف علة * قال في الفوائد الضيائية في بحث الاضافة الى ياء المتكلم الصحيح في عرف النحاة ما ليس في آخره حرف علة [كما قال قائل منهم شعرا ملمعا * بيت * داني صحيح چيست بنزديک نحويان * ما لا يكون آخره حرف علة *] و الملحق بالصحيح ما في آخره واو او ياء ما قبلها ساكن و انما كان ملحقا به لان حرف العلة بعد السكون لاتثقل عليها الحركة انتهى فعلى هذا المضاعف و المهموز و المثال و الاجوف كلها صحيحة * و عند المتكلمين و الفقهاء فهي تستعمل تارة في العبادات و تارة في المعاملات اما في العبادات فعند المتكلمين كون الفعل موافقا لامر الشارع سواء سقط به القضاء به اولا و عند الفقهاء كون الفعل مسقطا للقضاء و ثمرة الخلاف تظهر فيمن صلى على ظن انه متطهر فبان خلافه فهي صحيحة عند المتكلمين لموافقة الامر على ظنه المعتبر شرعا بقدر وسعه لا عند الفقهاء لعدم سقوط القضاء به و يرد على تعريف الطائفتين صحة النوافل اذ ليس فيها موافقة الامر لعدم الامر فيها على قول الجمهور و لا سقوط القضاء و يرد على تعريف الفقهاء ان الصلوة المستجمعة بشرائطها و اركانها صحيحة و لم يسقط به القضاء فان السقوط مبني على الرفع و لم يجب القضاء فكيف يسقط و اجيب عن هذا بان المراد من سقوط القضاء رفع وجوبه ثم في الحقيقة لا خلاف بين الفريقين في الحكم لانهم اتفقوا على ان المكلف موافق لامر الشارع فانه مثاب على الفعل و انه لا يجب عليه القضاء اذا لم يطلع على الحدث و انه يجب عليه القضاء اذا اطلع و انما الخلاف في وضع الفظ الصحة و اما في المعاملات فعند الفريقين كون الفعل بحيث يترتب عليه الاثر المطلوب منه شرعا مثل ترتب الملك على البيع و البينونة على الطلاق لا كحصول الانتفاع في البيع حتى يرد ان مثل حصول الانتفاع من البيع قد يترتب على الفاسد و قد يتخلف عن الصحيح اذ مثل هذا ليس مما يترتب عليه و يطلب منه شرعا * و لا يرد البيع بشرط فانه صحيح مع عدم ترتب الثمرة عليه في الحال لان الاصل في البيع الصحيح ترتب ثمرته عليه و ههنا انما لم يترتب لمانع و هو عارض و قيل لا خلاف في تفسير الصحة في العبادات فانها في العبادات ايضا بمعنى ترتب الاثر المطلوب من الفعل على

الفعل الا ان المتكلمين يجعلون الاثر المطلوب في العبادات هو موافقة الامر و الفقهاء يجعلونه رفع وجوب القضاء فمن هٰهنا اختلفوا في صحة الصلوٰة بظن الطهارة و يؤيد هذا القول ما وقع في التوضيح من ان الصحة كون الفعل موصلا الى المقصود الدنيوي فالمقصود الدنيوي بالذات في العبادات تفريغ الذمة و الثواب و ان كان يلزمها و هو المقصود الاخروي الا انه غير معتبر في مفهوم الصحة اولاً و بالذات بخلاف الوجوب فان المعتبر في مفهومه اولاً و بالذات هو الثواب و ان كان يتبعه تفريغ الذمة و المقصود الدنيوي في المعاملات الاختصاصات الشرعية اى الاغراض المترتبة على العقود و الفسوخ كملك الرقبة في البيع و ملك المتعة في النكاح و ملك المنفعة في الاجارة و البينونة في الطلاق فان قيل ليس في صحة النفل تفريغ الذمة قلنا لزم النفل بالشروع فحصل باداتها تفريغ الذمة انتهى * اعلم ان نقيض الصحة البطلان فهو في العبادات عبارة عن عدم كون الفعل موافقا لامر الشارع او عن عدم كونه مسقطا للقضاء و في المعاملات عبارة عن كونه بحيث لا يترتب عليه الاثر المطلوب منه و الفساد يرادف البطلان عند الشافعي و اما عند الحنفية فكون الفعل موصلا الى المقصود الدنيوي يسمى صحة و كونه بحيث لا يوصل اليه يسمى بطلانا و كونه بحيث يقتضي اركانه و شروطه الايصال اليه لا اوصافه الخارجية يسمى فسادا فالثلثة معان متقابلة و لذا قالوا الصحيح ما يكون مشروعا باصله و وصفه و الباطل ما لا يكون مشروعا لا باصله ولا بوصفه و الفاسد ما يكون مشروعا باصله دون وصفه و بالجملة فالمعتبر في الصحة عند الحنفية وجود الاركان و الشرائط فما ورد فيه نهي و ثبت فيه قبح و عدم مشروعية فان كان ذلك باعتبار الاصل فباطل اما في العبادات فكالصلوٰة بدون بعض الشرائط و الاركان و اما في المعاملات فكبيع الملاقيح وهي ما في البطن من الاجنة لانعدام ركن البيع اعني المبيع و ان كان باعتبار الوصف ففاسد كصوم الايام المنهية في العبادات و كالربوا في المعاملات فانه يشتمل على فضل خال عن العوض و الزوائد فرع على المزيد عليه فكان بمنزلة وصف و المراد بالوصف عندهم ما يكون لازما غير منفك و بالمجاور ما يوجد وقتا ولا يوجد حينا و ايضا وجد اصل مبادلة المال بالمال لا وصفها الذي هي المبادلة التامة و ان كان باعتبار امر مجاور فمكروه لا فاسد كالصلوٰة في الدار المغصوبة و البيع وقت نداء الجمعة هذا اصل مذهبهم نعم قد يطلق الفاسد عندهم على الباطل كذا ذكر المحقق التفتازاني في حاشية العضدي * **فائدة** * المتصف على هذا بالصحة و البطلان و الفساد حقيقة هو الفعل لا نفس الحكم نعم يطلق لفظ الحكم عليها بمعنى انها تثبت بخطاب الشارع و هٰكذا الحال في الانعقاد و اللزوم و النفاذ و كثير من المحققين على ان امثال ذلك راجعة الى الاحكام الخمسة فان معنى صحة البيع اباحة الانتفاع بالمبيع و معنى بطلانه حرمة الانتفاع به و بعضهم على انها من خطاب الوضع بمعنى انه حكم بتعلق شيء بشيء تعلقا زائدا على التعلق الذي لابد منه في كل حكم و هو تعلقه بالمحكوم عليه و به و ذلك ان الشارع حكم

بتعلق الصحة بهذا الفعل و تعلق البطلان او الفساد بذلك و بعضهم على انها احكام عقلية لا شرعية فان الشارع اذا شرع البيع لحصول الملك و بيّن شرائطه و اركانه فالعقل يحكم بكونه موصلا اليه عند تحققها و غير موصل عنه عدم تحققها بمنزلة الحكم بكون الشخص مصليا او غير مصل كذا في التلويح • و اما عند المحدثين فهي كون الحديث صحيحا و الصحيح هو المرفوع المتصل بنقل عدل ضابط في التحمل و الاداء سالما عن شذوذ و علة فالمرفوع احتراز عن الموقوف على الصحابي او التابعي فان المراد به ما رفع الى النبي صلى الله عليه وسلم و الاتصال بنقل العدل احتراز عما لم يتصل سنده اليه صلى الله عليه وسلم سواء كان الانقطاع من اول الاسناد او اوسطه او آخره فخرج المنقطع و المعضل و المرسل جليا و خفيا و المعلق و تعاليق البخاري في حكم المتصل لكونها مستجمعة لشرائط الصحة و ذلك لانها و ان كانت على صورة المعلق لكن لما كانت معروفة من جهة الثقات الذين علق البخاري عنهم او كانت متصلة في موضع آخر من كتابه لا يضره خلل التعليق و كذا لا يضره خلل الانقطاع لذلك و عما اتصل سنده و لكن لم يكن الاتصال بنقل العدل بل تخلل فيه مجروح او مستور العدالة اذ فيه نوع جرح و الضابط احتراز عن المغفل و الساهي و الشاك لان قصور ضبطهم و علمهم مانع عن الوصول الى الصحة و في التحمل و الاداء احتراز عمن لم يكن موصوفا بالعدالة و الضبط في احد الحالين و السالم عن شذوذ احتراز عن الشاذ و هو ما يخالف فيه الراوي من هو ارجح منه حفظا او عددا او مخالفة لا يمكن الجمع بينهما و علة احتراز عن المعلل و هو فيه علة خفية قادحة لظهور الوهن في هذه الامور فتمنع من الصحة هكذا في خلاصة الخلاصة و لا يحتاج الى زيادة قيد ثقة ليخرج المنكر اما عند من يسوي بينه و بين الشاذ فظاهر و اما عند من يقول ان المنكر هو ما يخالف فيه الجمهور اعم من ان يكون ثقة او لا فقد خرج بقيد العدالة كما في شرح شرح النخبة • و القسطلاني ترك قيد المرفوع و قال الصحيح ما اتصل سنده بعدول ضابطين بلا شذوذ و لا علة • و قال صاحب النخبة خبر الواحد بنقل عدل تام الضبط متصل السند غير معلل و لا شاذ هو الصحيح لذاته فان خف الضبط مع بقية الشروط المعتبرة في الصحيح فهو الحسن لذاته • و في شرح النخبة و شرحه هذا اول تقسيم المقبول لانه اما ان يشتمل من صفات القبول على اعلاها اولا و الاول الصحيح لذاته و الثاني ان وجد امر يجبر ذلك القصور بكثرة الطرق فهو الصحيح ايضا لكن لا لذاته بل لغيره و حيث لا جبر فهو الحسن لذاته و ان قامت قرينة ترجح جانب قبول ما يتوقف فيه فهو الحسن ايضا لكن لا لذاته بل لغيره فقولنا لذاته يخرج ما يسمى صحيحا بامر خارج عنه فاذا روي الحديث الحسن لذاته من غير وجه كانت روايته منحطة عن مرتبة الاول او من وجه واحد مساو له او راجح يرتفع عن درجة الحسن الى درجة الصحيح و صار صحيحا لغيره كمحمد بن عمرو بن علقمة فانه مشهور الصدق و الصيانة و لكنه ليس من اهل الاتقان بحيث ضعّفه البعض من جهة سوء حفظه و وثقه بعضهم بصدقه و جلالته فلذا اذا تفرد هو

بسالم يتابع عليه لا يرتقي حديثه عن الحسن فاذا انضم اليه من هو مثله او اعلى منه او جماعة صار حديثه صحيحا وانما حكمنا بالصحة عند تعدد الطرق او طريق واحد مساو له او راجح لان للصورة المجموعة قوة تجبر القدر الذي قصر به ضبط راوي الحسن عن راوي الصحيح و من ثم تطلق الصحة على الاسناد الذي يكون حسنا لذاته لو تفرد عند تعدد ذلك الاسناد سواء كان التعدد لمجيئه من وجه واحد آخر عند التساوي و الرجحان او اكثر عند عدمهما انتهى * اعلم ان المفهوم من دليل الحصر و ظاهر كلام القوم ان القصور في الحسن يتطرق الى جميع الصفات المذكورة و التحقيق ان المعتبر في الحسن لذاته هو القصور في الضبط فقط و في الحسن لغيره و الضعيف يجوز تطرق القصور في الصفات الأخر ايضا كذا في مقدمة شرح المشكوة * فائدة * يتفاوت رتبة الصحيح بتفاوت هذه الاوصاف قوة وضعفا فمن المرتبة العليا في ذلك ما اطلق عليه بعض الائمة انه اصح الاسانيد كالزهري عن سالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب و كمحمد بن سيرين عن عبيدة بن عمرو عن علي بن ابي طالب و كابراهيم النخعي عن علقمة عن ابن مسعود و المعتمد عدم الاطلاق لترجمة معينة فلا يقال لترجمة معينة مثلا للترمذي عن سالم الخ انه اصح الاسانيد على الاطلاق من اسانيد جميع الصحابة نعم يستفاد من مجموع ما اطلق عليه الائمة ذلك اي انه اصح الاسانيد ارجحيته على ما لم يطلقونه عليه انه اصح الاسانيد و دون تلك المرتبة في الرتبة كرواية يزيد بن عبد الله عن جده عن ابيه ابي موسى و كحماد بن سلمة عن ثابت عن انس و دونها في الرتبة كسهيل بن ابي صالح عن ابيه عن ابي هريرة و كالعلاء بن عبد الرحمن عن ابيه عن ابي هريرة فان الجميع يشتملهم اسم العدالة و الضبط الا ان في المرتبة من الصفات الراجحة ما يقتضي تقديم ما رواهم على التي تليها و كذا الحال في الثانية بالنسبة الى الثالثة و المرتبة الثالثة مقدمة على رواية من يعد ما يتفرد به حسنا بل صحيحا لغيره ايضا كمحمد بن اسحق عن عاصم بن عمر عن جابر و عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده و قس على هذا ما يشبهها للصحة في الصفات المرجحة من مراتب الحسن و من ثمه قالوا اعلى مراتب الصحيح ما اخرجه البخاري و مسلم و هو الذي يعبر عنه اهل الحديث بقولهم متفق عليه و دونها ما انفرد به البخاري و دونها ما انفرد به مسلم و دونها ما جاء على شرط البخاري وحده ثم ما جاء على شرط المسلم وحده ثم ما ليس على شرطهما * فائدة * ليس العزيز شرطا للصحيح خلافا لمن زعمه و هو ابو علي الجبائي من المعتزلة و اليه يومي كلام الحاكم ابي عبد الله في علوم الحديث حيث قال و الصحيح ان يرويه الصحابي الزائل عنه اسم الجهالة بان يكون له راويان ممن يتداوله اهل الحديث فصاعدا الى وقتنا كالشهادة على الشهادة اي كتداول الشهادة على الشهادة بان يكون لكل واحد منهما راويان هكذا يستفاد من شرح النخبة و شرحه و خلاصة الخلاصة *

الصحيح يطلق على معان منها ما عرفت قبيل هذا و منها الجمع السالم و منها العدد الذي ليس بكسر *

التصحيح هو تفعيل من الصحة التي هي ضد السقم فيكون المعنى ازالة السقم من السقيم • وعند اهل الفرائض هو ان يؤخذ السهام من اقل عدد يمكن على وجه لا يقع الكسر على واحد من الورثة كذا في الشريفي سمي به لان وقوع الكسر على واحد من الورثة بمنزلة السقم فتعالجه بالطريق المذكور المعروف عندهم فانت بمنزلة الطبيب و الطريق المذكور بمنزلة الدواء و الحاصل ازالة الكسر الواقعة بين السهام و الروس • وعند المحدثين هو كتابة صح على كلام يحتمل الشك بان كرر لفظ مثلا لا يخل تركه كذا في خلاصة الخلاصة والارشاد الساري شرح صحيح البخاري •

الصريح بالراء المهملة عند الاصوليين لفظ انكشف المراد منه في نفسه بسبب كثرة الاستعمال حقيقة كان او مجازا و حكمه ثبوت موجبه من غير حاجة الى النية او القرينة و تقابله الكناية و تجيئ في فصل الياء من باب الكاف هذا هو المذكور في كتب الحنفية [قوله في نفسه اي بالنظر الى كونه لفظا مستعملا و الكناية ما استتر المراد منه في نفسه سواء كان المراد فيها معنًى حقيقيا او مجازيا واحترز بقوله في نفسه عن استتار المراد في الصريح بواسطة غرابة اللفظ او ذهول السامع عن الوضع او عن القرينة او نحو ذلك و ايضا احتراز عن انكشاف المراد في الكناية بواسطة التفسير و البيان فمثل المفسر و المحكم داخل في الصريح و مثل المجمل و المشكل داخل في الكناية كذا في التلويح] و اما في العضدي فقال هو من اقسام المنطوق فانه ينقسم الى صريح و غير صريح و يجيئ في فصل القاف من باب النون • وعند النحاة يطلق على التأكيد اللفظي • في العباب التأكيد باعادة لفظ الاول يسمى صريحا و بغير لفظ الاول يسمى غير صريح و معنويا و يطلق ايضا على قسم من الاعراب • و التصريحة عند اهل البيان قسم من الاستعارة مقابلة للمكنية و تجيئ في لفظ الاستعارة في فصل الراء من باب العين •

[**المصافحة و التصافح** دست يكديگر را گرفتن و آن سنت است نزد ملاقات و بايد كه بهر دو دست بود و آنكه بعض مردم بعد نماز فجر و يا بعد نماز جمعه مى كنند چيزى نيست و بدعت است از جهت تخصيص وقت اما سنيت مصافحه كه على الاطلاق است باقي است پس اگر از سابق ملاقات نشده باشد سنت است و اگر ملاقات شده باشد بدعت است و با زن جوان مصافحه حرام است و با پير زن كه مشتهات نبود لاباس است و روايت كرده اند كه ابوبكر صديق رضي الله عنه در خلافت خود بعجائز كه شير آنها خورده بود مصافحه مى كرد و ابن زبير رضي الله عنه در مكه عجوزى رابراى بيمار داري خود اجاره گرفت كه پايهاي او را ميماليد و در سر اوسپش ميجست و اگر همچنين مردى پير باشد كه از فتنهٔ شهوت ايمن باشد او را مصافحه با زن جوان درست است و مصافحه با امرد خوش شكل درست نباشد و بهر كه نظر كردن حرام است مساس كردن او نيز حرام است بلكه حرمت مساس سخت تر از نظر است • و سنت آنست كه چون سلام گويد دست بدهد و ليكن كف بر كف ننهد و سر

انكشتان نگيرد كه بدعت است هكذا في شرح المشكوٰة للشيخ عبد الحق الدهلوي] و عند المحدثين هي مساواة احد اصحاب كتب الحديث لشيخ الراوي لا للراوي و سبق بيانها في لفظ المساواة في فصل الياء من باب السين •

الصفيحة كاللقيطة بحسب لغت هر چيزيست كه عريض و منبسط باشد و مراد ازآن در علم اسطرلاب جسميست كه محيط باشد باو دو دائرة متساوي متوازي و سطحي كه واصل باشد ميان محيطين اين دو دائرة و صفيحة كه برآن افاق اقاليم سبعه نوشته باشند آن را صفيحة آفاقي نامند كذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح بيست باب •

الصفحة الملساء عند الحكماء و المتكلمين هي ما يكون اجزاؤه المفروضة متساوية في الوضع و متصلة بحيث لا يكون بين تلك الاجزاء فرج سواء كانت نافذة و تسمى مساما او غير نافذة و تسمى زوايا كذا في شرح المواقف في بيان جواز الخلاء في بحث المكان • و صفحة القمر و الشمس تجيئ في لفظ الاصبع في فصل العين •

الصلح بالضم وسكون اللام في اللغة اسم من المصالحة خلاف المخاصمة مأخوذ من الصلاح و هو الاستقامة يقال صلح الشيئ اذا زال عنه الفساد و في الشريعة عقد يرفع النزاع اي يكون المقصود و الغرض منه رفع النزاع فلا يرد هبة الدين ممن عليه الدين بعد المطالبة و الدعوى فانه يرتفع النزاع بذلك ايضا لكن المقصود الاصلي من الهبة مطلقا ليس رفع النزاع كذا ذكر في البرجندي [اعلم ان الصلح باعتبار احوال المدعى عليه على ثلثة اضرب لان الخصم وقت الدعوى اما ان يجيب او يسكت و الاول اما بالاقرار او الانكار فالاول اي الصلح بالاقرار فحكمه كالبيع ان وقع عن مال بمال لوجود معنى البيع و هو مبادلة المال بالمال بالتراضي فتجرى فيه احكام البيع كالشفعة و الرد بالعيب و خيار الرؤية و الشرط و حكمه كالاجارة ان وقع عن مال بمنفعة او عن منفعة بمال او بمنفعة عن جنس آخر فتجري فيه احكام الاجارة فيشترط التوقيت و يبطل بموت احدهما و بهلاك المحل في المدة و الثاني و الثالث اي الصلح على الانكار و السكوت معاوضة في حق المدعي و فداء يمين و قطع نزاع في حق المدعى عليه فلا شفعة في صلح عن دار لان المدعى عليه يزعم ان تلك الدار ملكه و غرضه بالصلح استبقاء ملكه على ما كان و تجب في صلح على دار لان المدعي يأخذ تلك الدار عوضا عن ملكه فيؤاخذ على زعمه • ثم الصلح باعتبار بدليه على اربعة اوجه اما ان يكون عن معلوم على معلوم وهو جائز لا محالة و اما ان يكون عن مجهول على مجهول فان لم يحتج فيه الى التسليم مثل ان يدعي حقا في دار رجل و ادعى المدعى عليه حقا في الارض بيد المدعي فاصطلحا على ترك الدعوى من الجانبين جاز و ان احتيج اليه و قد اصطلحا على ان يدفع احدهما مالا و لم يبيّنه او على ان يسلم اليه ما ادعاه لم يجز لان الجهالة فيه تمنع التسليم و التسلم و اما ان يكون

عن مجهول على معلوم و قد احتيج فيه الى التسليم كما اذا ادعى حقا في دار في يد رجل فاصطلحا على ان يعطيه المدعي مالا معلوما ليسلم المدعى عليه ما ادعاه و هو لا يجوز و ان لم يحتج فيه الى التسليم كما اذا اصطلحا في هذه الصورة على ان يترك المدعي دعوته بمال معلوم يعطيه المدعى عليه فهذا جائز و اما ان يكون عن معلوم على مجهول و قد احتيج الى التسليم لا يجوز و ان لم يحتج اليه جاز و الاصل في ذلك ان الجهالة المفضية الى المنازعة الممانعة عن التسليم و التسلم مفسدة و الجهالة التي ليست هذه صفتها لا تكون مفسدة هكذا في العناية شرح الهداية والطحطاوي شرح الدرالمختار] و صلح نزد صوفيه عبارتست از قبول اعمال و عبادات كما وقع في بعض الرسائل •

الصالح عند المحدثين حديث هو دون الحسن قال ابو داود و ما كان في كتابي السنن من حديث فيه وهن شديد فقد بينته و ما لم اذكر فيه شيئا فهو صالح و بعضها اصلح من بعض انتهى • قال الحافظ ابن حجر لفظ صالح في كلامه اعم من ان يكون للاحتجاج او للاعتبار فما ارتقى الى الصحة ثم الى الحسن فهو بالمعنى الاول و ما عداهما فهو بالمعنى الثاني و ما قصر عن ذلك فهو الذي فيه وهن شديد كذا في الارشاد الساري شرح صحيح البخاري •

[**الصلاح** هو سلوك طريق الهدى وقيل هو استقامة الحال على ما يدعو اليه العقل و الشرع و الصالح القائم بما عليه من حقوق العباد وحقوق الله تعالى كذا في كليات ابى البقاء •]

الصالحية فرقة من المعتزلة اصحاب الصالحي و هم جوزوا قيام العلم و الارادة و القدرة و السمع و البصر بالميت و يلزمهم جواز كون الناس مع اتصافهم بهذه الصفات اموانا و ان لا يكون الباري تعالى حيا و جوزوا خلو الجوهر عن الاعراض كلها كذا في شرح المواقف •

المصلحة هي ما يترتب على الفعل و يجيئ في لفظ الغاية في الناقص اليائي من باب الغين المعجمة وجمع المصلحة المصالح • و المصالح المرسلة عند الاصوليين هي الاوصاف التي تعرف عليتها اى بدون شهادة الاصول بمجرد الاخالة اي بمجرد كونها مخيلة اى موقعة في القلب خيال العلية والصحة فلم يشهد لها الشرع بالاعتبار و لا بالابطال و هي مقبولة عند الغزالي اذا كانت المصلحة ضرورية قطعية كلية • ثم قال الغزالي وهذه اي المصلحة التي لم يشهد لها الشرع بالاعتبار ولا بالابطال و ان سميناها مصلحة مرسلة لكنها راجعة الى الاصول الاربعة لان مرجع المصلحة الى حفظ مقاصد الشرع المعلومة بالكتاب و السنة و الاجماع فهي ليست بقياس اذ القياس له اصل معين و المصالح الحاجية هي التي في محل الحاجة و المصالح التحسينية هي التي لا تكون في محل الضرورة ولا الحاجة بل هي تقرير الناس على مكارم الاخلاق و محاسن الشيم هكذا يستفاد من التوضيح و التلويح و الچلپي و يجيئ في لفظ المناسبة ايضا في فصل الباء الموحدة من باب النون •

الاصطلاح هو العرف الخاص [وهو عبارة عن اتفاق قوم على تسمية شيئ باسم بعد نقله عن موضوعه الاول لمناسبة بينهما كالعموم و الخصوص او لمشاركتهما في امر او مشابهتهما في وصف او غيرها كذا في تعريفات الجرجاني] وقد سبق في لفظ المجاز في فصل الزاء المعجمة من باب الجيم ٭ و **الاصطلاحي** هو ما يتعلق بالاصطلاح يقال هذا منقول اصطلاحي وسنة اصطلاحية و شهر اصطلاحي و نحو ذلك ٭

فصل الدال المهملة ٭ الصعود بالفتح وتخفيف العين ضد الهبوط كما في المنتخب واستعملهما اهل الهيئة لمعان بعضها بالقياس الى الحركة الاولى و بعضها بالقياس الى الحركة الثانية اما بالقياس الى الحركة الاولى فيقال النصف الصاعد من الفلك هو من غاية الانحطاط تحت الافق الى غاية الارتفاع فوقه على خلاف توالي البروج و يسمى النصف الشرقي والنصف المقبل ايضا و النصف الهابط هو من غاية الارتفاع الى غاية الانحطاط و يسمى النصف الغربي و النصف المنحدر ايضا و يقال الصعود ايضا على تقارب الكوكب من سمت الرأس و الهبوط على تباعده منه على ما ذكره عبد العلي البرجندي في بحث النطاقات في شرح التذكرة من الصعود والهبوط و قد يطلق على تقارب الكوكب من سمت الرأس و تباعده وعلى كونه في النصف الشرقي من الفلك و النصف الغربي منه انتهى كلامه و اما بالقياس الى الحركة الثانية فيستعملان لمعان احدها ان مركز التدوير او الكوكب اذا كان متحركا في نصف البروج الذي هو من اول الجدي الى آخر الجوزاء على التوالي يسمى صاعدا و في النصف الآخر هابطا و ثانيها انه اذا كان مركز التدوير او مركز الشمس متحركا في النطاق الثالث والرابع من الخارج او كان مركز الكوكب في النطاق الثالث و الرابع من التدوير يسمى صاعدا و في النطاقين الآخرين هابطا ٭ فالمراد بالصعود حينئذ تباعد مركز التدوير او الكوكب عن الارض و بالهبوط تقاربه منها و ثالثها انه اذا كان مركز التدوير او الكوكب متحركا من منتصف النصف الجنوبي من منطقة الخارج الى منتصف النصف الشمالي منها يسمى صاعدا وفي النصف الآخر هابطا و بهذا المعنى الاخير يطلق الصعود و الهبوط في العروض ٭ و ذكر العلامة في النهاية و التحفة انه قد يراد بصعود الكوكب ازدياد بعده على البعد الاوسط فبهذا الاعتبار يقال انه صاعد مادام في النطاق الاول و الرابع و هابط مادام في النطاقين الآخرين والمشهور عند اهل الاحكام انه بهذا الاعتبار يسمى مستعليا و منخفضا و لا مشاحة في الاصطلاحات و الظاهر من بعض كتب الهيئة انه يطلق الصعود و الهبوط في النطاقات البعدية المسيرية و الاستعلاء و الانخفاض في النطاقات البعدية فيقال انه صاعد مادام في النطاق الاول و الرابع من النطاقات المسيرية و هابط مادام في الباقين منها و يقال انه مستعل مادام في الاول و الرابع من النطاقات البعدية و منخفض مادام في الآخرين منها ٭ وفي شرح الملخص و ربما يقال انه صاعد مادام في الاول و الرابع من النطاقات البعدية و يسمى مستعليا و هابطا مادام في الآخرين و يسمى منخفضا هكذا يستفاد من شرح المواقف و مما ذكره

عبد العلي البرجندي في حاشية شرح الملخص و شرح التذكرة •

الصيد بالفتح و سكون الياء المثناة التحتانية مصدر بمعنى الاصطياد و يطلق ايضا على ما يصطاد كما في شرح ابى المكارم و هو على ما قال المطرزي حيوان ممتنع متوحش طبعا لا يمكن اخذه الا بحيلة فخرج بقيد الممتنع الدجاجة و البط و نحوهما اذ المراد منه ان يكون له قوائم او جناحان يعتمد عليهما او يقدر على الفرار من جهتهما و بالمتوحش مثل الحمام الاهلي اذ معناه ان لا يألف الناس ليلا و لا نهارا و بقيد طبعا ما توحش من الاهليات فانها لا تحل بالاصطياد وتحل بذكاة الضرورة و دخل به متوحش يألف كالظبي و قوله لا يمكن اخذه الا بحيلة اى لا يملكه احد • و في القاموس و غيره الصيد ممتنع لا مالك له فالصيد اعم من الحلال [و الاصطياد مباح فيما يحل اكله و ما لا يحل فما يحل اكله فصيده للاكل و ما لا يحل اكله فصيده لغرض آخر اما للانتفاع بجلده او بشعره او بعظمه او غيرها او لدفع ايذائه و الاصطياد مباح بخمسة عشر شرطا مبسوطة في العناية و الصيد لا يختص بمأكول اللحم بل يطلق على كل ما يصاد كما قال بعضهم شعرا • صيد الملوك ثعالب وارانب • واذا ركبت فصيدي الابطال • وترجمته بالفارسية • • بيت •

خرگوش و روبه اند شکارشهان ولی • مردان کاروقت سواري شکار من]

هكذا في الهداية و شرحه و الدر المختار و شرحه •]

فصل الراء المهملة

***الصبر** بالفتح و سكون الموحدة بمعني شكيبائي قال السالكون التصبر هو حمل النفس على المكاره و تجرع المرارة يعني ان لم يكن المرء مالك الصبر فينبغي ان يجتهد و يكلف نفسه الصبر و الصبر هو ترك الشكوى الى غير الله • و قال سهل الصبر انتظار الفرج من الله و هو افضل الخدمة و اعلاها • و قال غيره الصبر ان تصبر في الصبر معناه ان لا تطالع فيه الفرج يعني در بلاها و شدائد خروج ازان نه بيند و گفته اند صبر آنکه بنده را اگر بلا برسد ننالد • و رضاء آنکه بنده را اگر بلا برسد ناخوش نگردد لله ما اعطى و لله ما اخذ فمن است في البين • و بعضى گويند که اهل صبر بر سه مقام اند اول ترک شکایت و این درجهٔ تائبانست دوم رضاء بمقدور است و این درجهٔ زاهدانست سیوم محبت آنست که مولى باري کند و این درجهٔ صدیقانست و این انقسام صبریست که در مصیبت و بلا باشد بدآنکه صبر باعتبار حکم منقسم می شود بفرض و نفل و مکروه و حرام چه صبر از محظور فرض است و از مکروهات نفل و صبر بر رنجه داشت مخطور محظور است چنانکه او قصد حرام کند بشهوتی مخطور و غیرت او در هیجان آید آنگاه از اظهار غیرت صبر کند و بر آنچه بر اهل رود صبر کند و صبر مکروه صبری باشد بر رنجه داشتیکه بجهتی مکروه در شرع بدو رسد پس شرع باید که محک صبر باشد کذا في مجمع السلوک [و قيل الصبر هو ترك الشكوى من الم البلوى الى غير الله لا الى الله لان الله تعالى اثنى على ايوب صلعم بالصبر بقوله انا وجدناه صابرا مع دعائه في دفع الضر عنه

بقوله و ايوب اذ نادى ربه اني مسّني الضر و انت ارحم الراحمين فعلمنا ان العبد اذا دعىٰ الله تعالى في كشف الضر عنه لايقدح في صبره و لئلا يكون كالمقاومة مع الله تعالى و دعوى التحمل بمشاقه قال الله تعالى و لقد اخذناهم بالعذاب فما استكانوا لربهم و ما يتضرعون فان الرضاء بالقضاء لا يقدح فيه الشكوى الى الله و لا الى غيره و انما يقدح بالرضاء فى المقضي و نحن ما خوطبنا بالرضاء بالمقضي و الضر هو المقضي به و هو مقتضي عين العبد سواء رضي به او لم يرض كما قال صلعم كذا فى الجرجاني]

و فى التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى و بشر الصابرين الصبر ضربان احدهما بدني لتحمل المشاق بالبدن و الثبات عليه و هو اما بالعقل كتعاطي الاعمال الشاقة او بالاحتمال كالصبر على الضرب الشديد و الالم العظيم و ثانيهما هو الصبر النفساني و هو منع النفس عن مقتضيات الشهوة و مشتهيات الطبع ثم هذا الضرب ان كان صبرا عن شهوة البطن و الفرج يسمى عفة و ان كان على احتمال مكروه اختلفت آساميه عند الناس باختلاف المكروه الذي يدل عليه الصبر فان كان في مصيبة اقتصر عليه اسم الصبر و يضاده حالة تسمى الجزع و الهلع و هو اطلاق داعي الهوى في رفع الصوت و ضرب الخد و شق الجيوب و غيرها و ان كان في حال الغنى يسمى ضبط النفس و تضاده حالة تسمى البطر و ان كان في حرب و مقاتلة يسمى شجاعة و يضاده الجبن و ان كان في كظم الغيظ و الغضب يسمى حلما و يضاده البرق و ان كان في نائبة من نوائب الزمان مضجرة يسمى سعة الصدر و يضاده الضجر و الندم وضيق النفس وان كان في اخفاء كلام يسمى كتمان النفس و يسمى صاحبه كتوما و انكان في فضول العيش يسمى زهدا و بضاده الحرص و ان كان على قدر يسير من المال يسمى القناعة و يضاده الشره و قد جمع الله اقسام ذلك و سمى الكل صبرا فقال و الصابرين فى البأساء و الضرّاء اي الفقر و حين البأس اي المحاربة قال القفال ليس الصبر هو حمل النفس على ترك اظهار الجزع فاذا كظم الحزن و كفّ النفس عن ابرار آثاره كان صاحبه صابرا و ان ظهر دمع عين او تغير لون ٭ و قال عليه السلام الصبر عند الصدمة الاولى وهو كذلك لان من ظهر منه فى الابتداء ما لا يعد معه من الصابرين ثم ظهر فذلك يسمى سلوا و هو مما لابد منه ٭ قال الحسن لو كلف الناس ادامة الجزع لم يقدروا عليه * فائدة * قال الغزالي الصبر من خواص الانسان و لا يتصور فى البهائم لانها سلّطت عليهم الشهوات و ليس لهم عقل يعارضها و كذا لا يتصور فى الملائكة لانهم جردوا للشوق الى الحضرة الربوبية و الابتهاج بدرجة القرب و لم يسلّط عليهم شهوة صارفة عنها حتى يحتاج الى مصادمة ما يصرفها عن حضرة الجلال بجهد آخر و اما الانسان فانه خلق فى الابتداء ناقصا مثل البهيمة ثم يظهر فيه شهوة اللعب ثم شهوة النكاح اذا بلغ ففيه شهوة تدعوه الى طلب اللذات العاجلة و الاعراض عن الدار الآخرة و عقل يدعوه الى الاعراض عنها و طلب اللذات الروحانية الباقية فاذا عرف العرف ان الاشتغال عنها يمنعـــه عن الوصول الى اللذات صارت صادة و مانعة لداعية الشهوة

من العمل فيسمى ذلك الصد و المنع صبرا انتهى ما فى التفسير الكبير •

الصدر بالفتح و سكون الدال المهملة بحسب اللغة اول و بالاي هر چيز • و در اصطلاح عروضيان ركن اول أز مصراع اول بيت را نامند كما وقع فى الرسائل العربية و الفارسية •

المصدر هو ظرف من الصدور و عند النحاة يطلق على المفعول المطلق و يسمى حدثا و حدثانا و فعلا و يجيئ في فصل اللام من باب الفاء و على اسم الحدث الجاري على الفعل اي اسم يدل على الحدث مطابقة كالضرب او تضمنا كالجَلسة و الجِلسة و المراد بالحدث المعنى القائم بغيره سواء صدر عنه كالضرب او لم يصدر كالطول كما فى الرضي و قيل المصدر ما يكون في آخر معناه الفارسي الدال و النون او التاء و النون [كما قيل فى الشعر المعروف • شعر • مصدر اسمى است گر بود روشن • آخر فارسيش دن يا تن • و بعضهم زادوا فيه قيدا و هو ان يحصل الماضي بعد حذف نونه ليخرج كلمة گردن بمعنى رقبة و كلمة ختن اسم بلد معروف هكذا في رسائل القواعد الفارسية] و ما قيل ان الاسود معناه المتصف بالسواد بمعنى سياهي لا بمعنى سياه بودن فينتقض حده بالصفة المشبهة اذ المراد بالفعل الواقع في تعريفه هو الحدث فالجواب انه لما كانت الصفة المشبهة موضوعة لمعنى الثبوت انسلخ عنها معنى التجدد فلا يرد النقض بالالوان و لزوم عدم الفرق بين المعنى المصدري و الحاصل بالمصدر و ما قيل ان المراد المعنى القائم بغيره من حيث انه قائم بغيره فلا ترد الالوان فتوهم لان النسبة ليست مأخوذة في مفهوم المصدر نص عليه الرضي كيف و لو كان كذلك لوجب ذكر الفاعل كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية الفوائد الضيائية في تعريف الفعل و المراد بجريانه على الفعل في اصطلاحهم تعلقه به بالاشتقاق سواء كان الفعل مشتقا و المصدر مشتقا منه كما هو مذهب البصريين او بالعكس كما هو مذهب الكوفيين كما ان جريان اسم الفاعل على الفعل عندهم هو موازنته اياه في حركاته و سكناته بالوزن العروضي و كما ان جريان الصفة على موصوفها جعل موصوفها صاحبها اي مبتدأ او ذا حال او موصولا او متبوعا لها او موصوفا و كل من الثلثة اصطلاح مشهور في محله فلا غرابة فى التعريف فالمراد بالحدث الجاري على الفعل ماله فعل مشتق منه و يذكر هو بعد ذلك الفعل تأكيدا له او بيانا لنوعه او عدده مثل جلست جلوسا و جَلسة و جِلسة و بغير الجاري على الفعل ما ليس له فعل مشتق منه مذكور او غير مذكور يجري هو عليه تأكيدا له او بيانا له نحو انواعا في قولك ضربت انواعا من الضرب لان الانواع ليس لها فعل تجري عليه فقيد بالجاري ليخرج عنه غير الجاري اذ لا مدخل له فيما نحن فيه فمثل ويلاً له و ويحًا له لا يكون مصدرا لعدم اشتقاق الفعل منه و ان كان مفعولا مطلقا و مثل العالمية و القادرية لا يكون مصدرا و لا مفعولا مطلقا و كذا اسماء المصادر كالوضوء و الغسل بالضم لعدم جريانها على

الفعل ايضا • و قيل المراد بالجاري على الفعل ما يكون جاريا عليه حقيقة او فرضا فلا تخرج المصادر التي لا فعل لها • و فيه انه حينئذ يشكل الفرق بينها و بين اسماء المصادر كذا في شروح الكافية • اعلم ان صيغ المصادر تستعمل اما في اصل النسبة و يسمى مصدرا و اما في الهيئة الحاصلة للمتعلق معنوية كانت او حسية كهيئة المتحركية الحاصلة من الحركة و يسمى الحاصل بالمصدر و تلك الهيئة اما للفاعل فقط في اللازم كالمتحركية و القائمية من الحركة و القيام او للفاعل و المفعول و ذلك في المتعدي كالعالمية و المعلومية من العلم و باعتباره يتسامح اهل العربية في قولهم المصدر المتعدي قد يكون مصدرا للمعلوم وقد يكون مصدرا للمجهول يعنون بهما الهيئتين هما معنيا الحاصل بالمصدر و الا لكان كل مصدر متعد مشتركا ولا قائل به بل استعمال المصدر في المعنى الحاصل بالمصدر استعمال الشيء في لازم معناه كذا قال الجلبي في حاشية المطول في بحث الفصاحة في بيان التعقيد • و قال المولوي عبد الحكيم في حاشية عبد الغفور المصدر موضوع للحدث الساذج من غير اعتبار نسبته الى الفاعل او متعلق آخر و الفعل مأخوذ في مفهومه النسبة وضعا فان اعتبر من حيث انه منسوب الى الفاعل فهو مبني للفاعل و ان اعتبر من حيث انه منسوب الى متعلق آخر فهو مبني للمفعول و اذا لم يعتبر شيء منهما كان محتملا للمعنيين و يكون للقدر المشترك بينهما فالمعنى المصدري من مقولة الفعل او الانفعال فهو امر غير قار الذات و الحاصل بالمصدر الهيئة القارة المترتبة عليه فالحمد مثلا بالمعنى المصدري ستودن و الحاصل بالمصدر ستايش و ليس المراد منه الاثر المترتب على المعنى المصدري كالالم على الضرب فقد ظهر ان ما قيل ان صيغ المصادر لم توضع الا لما قام به و كونها لمعنيين ما هو صفة للفاعل و ما هو صفة للمفعول ككون الضرب بمعنى الضاربية اي كون الشيء ضاربا اي زننده شدن وكونه بمعنى المضروبية اي كونه مضروبا اي زده شدن لابد له من دليل كلامٌ لا طائل تحته انتهى فقد ظهر بهذا فساد ما ذكره الجلبي ايضا فتأمل •

اسم المصدر كما يستفاد مما سبق هو اسم الحدث الغير الجاري على الفعل • و در شرح نصاب صبيان قهستاني مذكور است كه اسم مصدر پنج قسم است اول وصف حاصل مر فاعل را و قائم با و مترتب برمعني مصدري كه آن تأثير است و اين قسم را حاصل مصدر نيز گويند چنانچه در تلويح مذكور است و جميع مصادر را براين معني اطلاق كنند مثل جواز بمعنى روائي و روا بودن اول معنى اسمي است و دوم معني مصدري و فرق ميان مصدر و حاصل مصدر در جميع الفاظ بحسب معنى ظاهر است و دربعض الفاظ بحسب لفظ نيز مثل فعل بكسر فا كردار و بفتح فا كردن و حاصل مصدر را نيز اطلاق ميكنند برمصدر مستعمل بمعني متعلق فعل مثل خلق بمعني مخلوق چنانچه از شرح عقائد دربحث افعال عباد مستفاد ميگردد و قريب باين است آنچه در امالي ابن حاجب مذكور است اسمي كه وسيلهٔ فعلي گردد مثل اكل چون بمعني آنچه خورده شود استعمال يابد او را

اسم مصدر گويند و چون بمعني خوردن باشد او را مصدر گويند دوم اسمي است - ستعمل بمعني مصدر كه فعلي ازو مشتق نگشته مثل قهقرى اين در امالي ابن حاجب مذكور است سيوم مصدر معرفه مثل فجارِ كه اسم الفجور است چهارم اسمي است بمعني مصدر و خارج از اوزان قياسية مصدر مثل سقيا و غيبت كه اسم سقي و اغتياب است و اين قسم در كلام عرب بسيار است پنجم اسمي است مرادف مصدر مصدّر بميم و او را مصدر ميمي نيز گويند مثل منصرَف و مكرَم اين در رضي مذكور است انتهى كلامه اقول لا شك ان الاقسام الخمسة المذكورة ليست مشتركة في مفهوم عام يطلق عليه اسم المصدر كما هو دأب التقسيم حيث يذكر اولا لفظ يكون معناه عاما شاملا للاقسام ثم يذكر بعده اقسامه كما ترى في تقسيم الكلمة التي هي اللفظ الموضوع لمعنًى مفرد الى الاسم و الفعل و الحرف فهنا اريد بالتقسيم تقسيم ما يطلق عليه لفظ اسم المصدر كما يقسم العين الى الجارية و الباصرة و غيرهما و كما قسم اهل الاصول السبب و العلة الى الاقسام المعينة هٰكذا ينبغي ان يفهم *

التصدير عط عند اهل البديع من المحسنات المعنوية و يسمى رد العجز على الصدر ايضا و هو ى النثر ان يجعل احد اللفظين المكررين او المتجانسين او الملحقين بهما في اول الفقرة و اللفظ الآخر في آخر الفقرة و المراد بالمكررين المتحدان لفظا و معنى و بالمتجانسين المتحدان لفظا لا معنى و بالملحقين بالمتجانسين اللذان يجمعهما الاشتقاق او شبه الاشتقاق فيكون اربعة اقسام الاول ان يكون اللفظان مكررين نحو و تخشى الناس و الله احق ان تخشاه و الثاني ان يكونا متجانسين نحو سائل اللئيم يرجع و دمعه سائل الاول من السؤال و الثاني من السيلان و الثالث ان يجمعهما الاشتقاق نحو استغفروا ربكم انه كان غفارا و الرابع ان يجمعهما شبه الاشتقاق نحو قال اني لعملكم من القالين * عط و في النظم ان يكون احدهما اي احد اللفظين المكررين او المتجانسين او الملحقين بهما في آخر البيت و اللفظ الآخر في صدر المصرع الاول او حشوه او آخره او صدر المصراع الثاني فهو اربعة اقسام لان اللفظ الآخر في صدر المصراع الاول او حشوه او آخره اي عجزه او صدر المصراع الثاني و على كل تقدير فاللفظان اما مكرران او متجانسان او متشابهان اشتقاقا او شبه اشتقاق فتصير الاقسام ستة عشر حاصلة بضرب الاربعة في الاربعة * و اعتبر صاحب المفتاح قسما آخر و هو ان يكون اللفظ الآخر في حشو المصراع الثاني نحو * شعره * في علمه و حلمه و زهده * و عهده مشتهر مشتهر * فعلى هذا يصير مجموع الاقسام عشرين و لا يخفى ان تركه اولى اذ لا معنى فيه لرد العجز على الصدر اذ لا صدارة لحشو المصراع الثاني اصلا بخلاف المصراع الاول * و قد يجاب عنه بانه لو كان لحشو المصراع الاول صدارة بالنسبة اليه لكان لحشو المصراع الثاني ايضا صدارة بالنسبة اليه فتأمل هٰكذا يستفاد من المطول و الچلپي و الاتقان في نوع الفواصل و تفصيل الامثلة يطلب من المطول *

المصادرة عند اهل النظر تطلق على قسم من الخطاء في البرهان لخطاء مادته من جهة المعنى وهي جعل النتيجة مقدمة من مقدمتي البرهان بتغير مّا و انما اعتبر التغيير بوجه مّا ليقع الا لتباس كقولنا هذه نقلة و كل نقلة حركة فهذه حركة فالصغرى ههنا عين النتيجة فان قيل هذا خطاء في الصورة لان النتيجة حينئذ لا تكون قولا آخر فلا يكون قياسا قلنا هو قول آخر نظرا الى ظاهر اللفظ • ويقال ايضا بعبارة اخرى توقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعى • ومن هذا القبيل الامور المتضايفة فاذا جعل احدهما مقدمة من مقدمتي برهان كان كجعل النتيجة مقدمة من برهانها مثل هذا ابن لانه ذو اب و كل ذي اب ابن لان الصغرى في قوة النتيجة و من هذا القبيل ايضا كل قياس دوري و هو ما يتوقف ثبوت احدى مقدمتيه على ثبوت النتيجة اما بمرتبة او بمراتب • و منهم من يجعل المصادرة من قبيل الخطاء من جهة الصورة قائلا بان الخطاء في الصورة اما بحسب نسبة بعض المقدمات الى بعض وهو ان لا يكون على هيئة شكل منتج و اما بحسب نسبة المقدمات الى النتيجة بان لا يكون اللازم قولا غير المقدمات و هو المصادرة على المطلوب هكذا يستفاد من حواشي العضدي للسيد السند و السعد التفتازاني في بحث المغالطة • وقيل المصادرة على المطلوب اربعة اوجه الاول ان يكون المدعى عين الدليل و الثاني ان يكون المدعى جزء الدليل و الثالث ان يكون المدعى موقوفا عليه صحة الدليل و الرابع ان يكون موقوفا عليه صحة جزء الدليل انتهى • وقد تطلق المصادرات على مقدمات مذكورة في العلوم المدونة مسلمة في الوقت مع استنكار وتشكيك وقد سبق في مقدمة الكتاب في بيان معنى المبادي [الاصرار الاقامة على الذنب و العزم على فعل مثله كذا في الجرجاني •]

الصغير بالغين المعجمة كالكريم يطلق على قسم من الادغام و الاشتقاق كما مر في بحثهما •

الاصغر عند اهل العربية يطلق على قسم من الاشتقاق وعند المنطقيين يطلق على موضوع المطلوب في القياس الاقتراني و قد سبق في لفظ الحد ايضا في فصل الدال من باب الحاء •

الصغرى مونث الاصغر و هو عند اهل العربية يطلق على قسم من الجملة و على قسم من الفاصلة و عند المنطقيين هي القضية التي فيها الاصغر و قد سبق ايضا في لفظ الحد •

المصغر على صيغة اسم المفعول من التصغير عند الصرفيين هو اللفظ الذي زيد فيه شيء ليدل على التقليل و يسمى بالمحقر ايضا و بالتصغير و التحقير ايضا كما يستفاد من اللباب و يقابله المكبر و صيغه فعيل و فعيعل و فعيعيل وقد يجيء التصغير للتعظيم ايضا فرجيل تصغير رجل و هو مكبر و تصغير الترخيم ما يصغر بحذف زوائده و يسمى تحقير الترخيم ايضا و التفصيل يطلب من الشافية واللباب • [وبعض الشعراء جمع المصغرات في اشعار و قد اجاد و هي هذه • شعر •

• نقيط من مسيك في وريد • • خويلك ام وشيم في خديد •

• و ذيالك اللُويمع فى الضُحيا • • وُجيهك ام قُمير في سُعيد •
• ظُبي بل صُبي في قُبي • • مُريهيب السُطيوة كالاسُيد •
• مُعيشيق الحُريكة و المُحيا • • مُميشيق السُويلف و القُديد •
• مُعيسيل اللُمي له ثُغير • • رُويقته خُمير في شُهيد •

هٰكذا الى آخر الابيات فى الباب الثالث من نفحة اليمن] [اما در اصطلاح اهل فارس عبارت از حرف كاف است كه در اواخر الفاظ الحاق كنند و آ نرا كاف تصغير نامند چنانچه در اين ابيات واقع است • رباعي • گشتم خراب شيفتۀ خرد سالكي • قدش نهالكي و چه نازك نهالكي • شيرينكي شكرلبكي شوخ چشمكي • برروي همچو ماهكش از مشك خالكي • هٰكذا في مجمع الصنائع •]

الصفرية بالفاء فرقة من الخوارج اصحاب زياد بن الاصفر قالوا لايكفر القَعَدَة عن القتال اذا كانوا موافقين لهم فى الدين و لا يكفر اطفال المشركين و لا يسقط الرجم و يجوز التقية فى القول دون العمل و المعصية الموجبة للحد لا يسمى صاحبها الا بها فيقال مثلا سارق او زانٍ او قاذف و لايقال كافر و ما لاحد فيه لعظمته كترك الصلٰوة و الصوم يقال لصاحبه كافر و قيل تزوج المؤمنة من دينهم من الكافر المخالف لهم في دار التقية دون دار العلانية كذا في شرح المواقف •

الصفراء بالمد در اصطلاح محدثين جامۀ است كه درو خطهاي زرد باشند كما في تيسير القاري ترجمة صحيح البخاري • و نزد اطباء نام خلطى است كه آنرا تلخه نيز گويند و هي قسمان طَبيعية و هي كرغوة الدم الطبيعي و هي احمر ناصع خفيف حاد و غير طبيعية و هي اربعة اصناف الاول المرة الصفراء و الثاني المرة المخية و تسمى بالصفراء المخية ايضا و الثالث الصفراء الكراسية و هي مركبة من الصفراء المحترقة و المرة الصفراء و الرابع الزنجارية كذا فى القانونچة و شرحه •

الصورة بالضم و سكون الواو في عرف الحكماء و غيرهم تطلق على معان • منها كيفية تحصل فى العقل هي آلة و مرآة لمشاهدة ذى الصورة و هي الشبح و المثال الشبيه بالمتخيل فى المرآة • و منها ما يتميز به الشيئ مطلقا سواء كان فى الخارج و يسمى صورة خارجية او فى الذهن ويسمى صورة ذهنية • و توضيحه ما ذكره القاضي في شرح المصابيح في باب المساجد و مواضع الصلٰوة من ان صورة الشيئ ما يتميز به الشيئ عن غيره سواء كان عين ذاته او جزئه المميز • و كما يطلق ذلك فى الجثة يطلق في المعاني فيقال صورة المسئلة كذا و صورة الحال كذا فصورته تعالى يراد بها ذاته المخصوصة المنزهة عن مماثلة ما عداه من الاشياء كما قال تعالى ليس كمثله شيئ انتهى كلامه • و منها الصورة الذهنية اي المعلوم المتميز فى الذهن و حاصله الماهية الموجودة بوجود ظلي اي ذهني كما في شرح المواقف في مبحث الوجود الذهني و على هذا قيل الصورة ما به يتميز الشيئ

في الذهن فان الاشياء في الخارج اعيان و في الذهن صور و على هذا وقع في بديع الميزان وحاشيته للصادق الحلواني صورة الشيئ ما يوخذ منه عند حذف المشخصات اى الخارجية و اما الذهنية فلا بد منها لان كل ما هو حاصل في العقل فلا بد له من تشخص عقلي ضرورة انه متمائز عن سائر المعلومات نص عليه العلامة التفتازاني و المراد بالشيئ معناه اللغوي لا العرفي و معنى التعريف صورة الشيئ ما يوخذ منه عند حذف المشخصات لو امكنه و وجدت فلا يرد ما قيل ان التعريف لا يتناول صورة الجزئيات من حيث هي جزئيات بل من حيث هي كليات و كذا صورة الكليات من حيث هي معدومات انتهى • اعلم ان القائلين بالوجود الذهني للاشياء بالحقيقة يأخذون الصورة بهذا المعنى في تعريف العلم و يقولون الصور الذهنية كلية كانت كصور المعقولات او جزئية كصور المحسوسات مساوية للصور الخارجية في نفس المهية مخالفة لها في اللوازم فان الصور العقلية غير متمانعة في الحلول فيجوز حلولها معا بخلاف الصور الخارجية فان المتشكل بشكل مخصوص يمتنع تشكله بشكل آخر مع الشكل الاول بل الصور العقلية متعاونة في الحلول فان النفس اذا كانت خالية عن العلوم كان تصورها لشيئ من الحقائق عسيرا جدا و اذا اتصفت ببعض العلوم زاد استعدادها للباقي و سهل انتقاشها به و ايضا تحل الكبيرة من الصور العقلية في محل الصغيرة منها معا و لذلك تقدر النفس على تخيل السموات و الارض معا و الامور الصغيرة بالمرة الواحدة معا بخلاف الصورة المادية فان العظيمة منها لا تحل في محل الصغيرة مجتمعة معها و ايضا الصورة العقلية للكيفية الضعيفة لا تزول عن القوة المدركة بسبب حصول صورة الكيفية القوية فيها بخلاف الخارجية و ايضا الصورة العقلية اذا حصلت في العاقلة لا يجب زوالها و اذا زالت سهل استرجاعها من غير حاجة الى تجشم كسب جديد بخلاف الخارجية و ايضا الصورة العقلية كلية بخلاف الخارجية • و القائلون بوجود الاشياء في الذهن لا بحسب الحقيقة بل بحسب المجاز يأخذون الصورة في تعريف العلم بالمعنى الاول و يجيئ في لفظ العلم ايضا [و منها الصورة الخارجية و هي اما قائمة بذاتها ان كانت الصورة جوهرية او بمحل غير الذهن ان كانت الصورة عرضية كالصورة التي تراها مرتسمة في المرآة من الصورة الخارجية • و منها انها تجيئ بمعنى الصفة كما في حديث ان الله خلق آدم على صورته كذا في كليات ابى البقاء] و منها جوهر من شأنه ان يخرج به محله من القوة الى الفعل كما في شرح حكمة العين و الصورة بهذا المعنى قسمان صورة جسمية و هي الجوهر الحال في الهيولى الاولى ويسمى ايضا بالطبيعة المقدارية والمتصل و الاتصال الجوهري و الامتداد و الامر الممتد و هي الجوهر الممتد في الجهات الثلث المتصل في نفسه • قيل هذا مناف لما ذكره السيد السند في حاشية الشرح القديم لهداية الحكمة ان من الجسم الجوهر الممتد في الجهات الثلث فان الجسم كل و الصورة الجسمية جزء و مفهوم الكل ليس عين مفهوم الجزء و التوفيق بان مراده قدس سره كما صرح به في شرحه للمواقف ان الجسم في بادي الراي هو الجوهر الممتد في الجهات الثلث اعني الصورة

فلا منافاة و وجهه ان الحس اذا ادرك بعض اعراض الجسم كالسطح و اللون ادى حكمه بوجود جوهر قابل للابعاد الثلث حكما غير مفتقر الى ترتيب قياس و هو المعني من الصورة الجسمية وهي الجسم في بادى الراى و صورة نوعية و هي الجوهر الحال في الهيولى الثانية و هي جوهر داخل في الجسم مبدأ لاثاره كالا ضاءة و الاحراق في كل جسم نوعي وهي التي تختلف بها الاجسام انواعا بمعنى ان لها مدخلا قريبا في ذلك الاختلاف فلا يرد ان الصورة الجسمية ايضا كذلك و تسمى بالطبيعة ايضا باعتبار كونها مبدأ للحركة و السكون الذاتيين و تسمى قوة ايضا باعتبار تأثيرها في الغير و سماها الامام بالصورة الطبيعية ايضا ثم الصورة النوعية اثبتها المشاؤن و اما الاشراقيون فالمشهور عندهم ان الجسم صورة جسمية بسيطة و التمايز في الاجسام بالا عراض القائمة بالجسمية فكل جسم نوعي عندهم يتركب من الصورة و العرض القائم به هكذا يستفاد من شرح هداية الحكمة و حواشيه و غيرها • و منها ما يمكن ان يدرك باحدى الحواس الظاهرة و يسمى بالعين ايضا و بقابله المعنى على ما ذكر في مباحث الحواس • و منها كل هيئة في قابل و حدانى بالذات او بالاعتبار اي سواء كانت الوحدة ذاتية او اعتبارية و محل تلك الصور يسمى بالمادة كالبياض و الجسم كذا في تهذيب الكلام • و انواع الصورة على طور اهل الكسف نجيئ في لفظ الطبيعة في فصل العين من باب الطاء [منها ما به يحصل الشيئ بالفعل كالهيئة الحاصلة للسرير بسبب اجتماع الخشبات و مقابله المادة بمعنى ما به الشيئ بالقوة كقطعات السرير كذا في الجرجاني] و منها ترتيب الاشكال و وضع بعضها مع بعض و هي الصورة المخصوصة لكل شكل و منها انها تطلق على ترتيب المعاني التي ليست محسوسة فيقال صورة المسئلة و صورة السوأل و الجواب كذا في كليات البقاء •]
و صورت حق در اصطلاح صوفيه عبارت از ذات مقدس محمد است صلى الله عليه و آله و سلم بواسطهٔ متحقق بودن ذات نبوي بحقيقت احديت • و صورت الهي عبارت است از انسان كامل بواسطهٔ متحقق بودن او بحقائق اسماء الهيه كذا في لطائف اللغات •

التصور يطلق بالاشتراك على العلم بمعنى الادراك و على قسم من العلم المقابل للتصديق و يسميه بعضهم بالمعرفة ايضا كما وقع في العضدي و القطبي و حواشيه و توضيح هذا المعنى يجيئ في لفظ التصديق في فصل القاف و قد سبق ايضا في لفظ الحكم ثم التصور بهذا المعنى قد يكون تصورا واحدا كتصور الانسان و قد يكون متعددا بلا نسبة كتصور الانسان و الكاتب و قد يكون متعددا مع نسبة اما تقييدية اي غير تامة و هي على قسمين توصيفية و اضافية كالحيوان الناطق و غلام زيد و اما تامة غير خبرية كقولك اضرب و اما خبرية يشك فيها او مرجوح فيها فان كل ذلك من التصورات لخلوها عن الحكم و اما اجزاء الشرطية فليس فيها حكم ايضا الا فرضا بحذف ادوات الشرط و اعتبار كل منها قضية برأسها فادراكها ليس تصديقا بالفعل بل بالقوة القريبة منه و هذا على خلاف مذهب اهل العربية كما سبق

في الذهن فان الاشياء في الخارج اعيان و في الذهن صور و على هذا وقع في بديع الميزان وحاشيته للصادق الحلواني صورة الشيئ ما يؤخذ منه عند حذف المشخصات اي الخارجية و اما الذهنية فلا بد منها لان كل ما هو حاصل في العقل فلا بد له من تشخص عقلي ضرورة انه متمائز عن سائر المعلومات نص عليه العلامة للتفتازاني و المراد بالشيئ معناه اللغوي لا العرفي و معنى التعريف صورة الشيئ ما يوخذ منه عند حذف المشخصات لو امكنه و وجدت فلا يرد ما قيل ان التعريف لا يتناول صورة الجزئيات من حيث هي جزئيات بل من حيث هي كليات و كذا صورة الكليات من حيث هي معدومات انتهى • اعلم ان القائلين بالوجود الذهني للاشياء بالحقيقة يأخذون الصورة بهذا المعنى في تعريف العلم و يقولون الصور الذهنية كلية كانت كصور المعقولات او جزئية كصور المحسوسات مساوية للصور الخارجية في نفس المهية مخالفة لها في اللوازم فان الصور العقلية غير متمانعة في الحلول فيجوز حلولها معا بخلاف الصور الخارجية فان المتشكل بشكل مخصوص يمتنع تشكله بشكل آخر مع الشكل الاول بل الصور العقلية متعاونة في الحلول فان النفس اذا كانت خالية عن العلوم كان تصورها لشيئ من الحقائق عسيرا جدا و اذا اتصفت ببعض العلوم زاد استعدادها للباقي و سهل انتقاشها به و ايضا تحل الكبيرة من الصور العقلية في محل الصغيرة منها معا و لذلك تقدر النفس على تخيل السموات و الارض معا و الامور الصغيرة بالمرة الواحدة معا بخلاف الصورة المادية فان العظيمة منها لا تحل في محل الصغيرة مجتمعة معها و ايضا الصورة العقلية للكيفية الضعيفة لا تزول عن القوة المدركة بسبب حصول صورة الكيفية القوية فيها بخلاف الخارجية و ايضا الصورة العقلية اذا حصلت في العاقلة لا يجب زوالها و اذا زالت سهل استرجاعها من غير حاجة الى تجشم كسب جديد بخلاف الخارجية و ايضا الصورة العقلية كلية بخلاف الخارجية • و القائلون بوجود الاشياء في الذهن لا بحسب الحقيقة بل بحسب المجاز يأخذون الصورة في تعريف العلم بالمعنى الاول و يجيئ في لفظ العلم ايضا [و منها الصورة الخارجية و هي اما قائمة بذاتها ان كانت الصورة جوهرية او بمحل غير الذهن ان كانت الصورة عرضية كالصورة التي تراها مرتسمة في المرآة من الصورة الخارجية • و منها انها تجيئ بمعنى الصفة كما في حديث ان الله خلق آدم على صورته كذا في كليات ابي البقاء] و منها جوهر من شأنه ان يخرج به محله من القوة الى الفعل كما في شرح حكمة العين و الصورة بهذا المعنى قسمان صورة جسمية و هي الجوهر الحال في الهيولى الاولى ويسمى ايضا بالطبيعة المقدارية والمتصل و الاتصال الجوهري و الامتداد و الامر الممتد و هي الجوهر الممتد في الجهات الثلث المتصل في نفسه • قيل هذا مناف لما ذكره السيد السند في حاشية الشرح القديم لهداية الحكمة ان من الجسم الجوهر الممتد في الجهات الثلث فان الجسم كل و الصورة الجسمية جزء ومفهوم الكل ليس عين مفهوم الجزء و التوفيق بان مراده قدس سره كما صرح به في شرحه للمواقف ان الجسم في بادي الراي هو الجوهر الممتد في الجهات الثلث اعني الصورة

فلا منافاة و وجهه ان الحس اذا ادرك بعض اعراض الجسم كالسطح و اللون ادى حكمه بوجود جوهر قابل للابعاد الثلث حكما غير مفتقر الى ترتيب قياس و هو المعني من الصورة الجسمية و هي الجسم في بادى الراى وصورة نوعية و هي الجوهر الحال في الهيولى الثانية و هي جوهر داخل في الجسم مبدأ لاثارة كالا ضاءة و الاحراق في كل جسم نوعي و هي التي تختلف بها الاجسام انواعا بمعنى ان لها مدخلا قريبا في ذلك الاختلاف فلا يرد ان الصورة الجسمية ايضا كذلك و تسمى بالطبيعة ايضا باعتبار كونها مبدأ للحركة و السكون الذاتيين و تسمى قوة ايضا باعتبار تأثيرها في الغير و سماها الامام بالصورة الطبيعية ايضا ثم الصورة النوعية اثبتها المشاؤن و اما الاشراقيون فالمشهور عندهم ان الجسم صورة جسمية بسيطة و التمايز في الاجسام بالا عراض القائمة بالجسمية فكل جسم نوعي عندهم يتركب من الصورة و العرض القائم به هكذا يستفاد من شرح هداية الحكمة و حواشيه و غيرها ٠ و منها ما يمكن ان يدرك باحدى الحواس الظاهرة و يسمى بالعين ايضا و يقابله المعنى على ما ذكر في مباحث الحواس ٠ ومنها كل هيئة في قابل و حداني بالذات او بالاعتبار اي سواء كانت الوحدة ذاتية او اعتبارية و محل تلك الصور يسمى بالمادة كالبياض و الجسم كذا في تهذيب الكلام ٠ و انواع الصورة على طور اهل الكشف تجيئ في لفظ الطبيعة في فصل العين من باب الطاء [منها ما به يحصل الشيئ بالفعل كالهيئة الحاصلة للسرير بسبب اجتماع الخشبات و مقابله المادة بمعنى ما به الشيئ بالقوة كقطعات السرير كذا في الجرجاني] و منها ترتيب الاشكال و وضع بعضها مع بعض و هي الصورة المخصوصة لكل شكل و منها انها تطلق على ترتيب المعاني التي ليست محسوسة فيقال صورة المسئلة و صورة السؤال و الجواب كذا في كليات البقاء ٠] و صورت حق در اصطلاح صوفيه عبارت از ذات مقدس محمد است صلى الله عليه و آله و سلم بواسطهٔ متحقق بودن ذات نبوي بحقيقت احديت ٠ و صورت الهي عبارت است از انسان كامل بواسطهٔ متحقق بودن او بحقائق اسماء الهيه كذا في لطائف اللغات ٠

التصور يطلق بالاشتراك على العلم بمعنى الادراك و على قسم من العلم المقابل للتصديق و يسميه بعضهم بالمعرفة ايضا كما وقع في العضدي و القطبي و حواشيه و توضيح هذا المعنى يجيئ في لفظ التصديق في فصل القاف و قد سبق ايضا في لفظ الحكم ثم التصور بهذا المعنى قد يكون تصورا واحدا كتصور الانسان و قد يكون متعددا بلا نسبة كتصور الانسان و الكاتب و قد يكون متعددا مع نسبة اما تقييدية اي غير تامة و هي على قسمين توصيفية و اضافية كالحيوان الناطق و غلام زيد و اما تامة غير خبرية كقولك اضرب و اما خبرية يشك فيها او مرجوح فيها فان كل ذلك من التصورات لخلوها عن الحكم و اما اجزاء الشرطية فليس فيها حكم ايضا الا فرضا بحذف ادوات الشرط و اعتبار كل منها قضية برأسها فادراكها ليس تصديقا بالفعل بل بالقوة القريبة منه و هذا على خلاف مذهب اهل العربية كما سبق

في لفظ الاسناد * فائدة * العلم الذي هو مورد القسمة الى التصور والتصديق في فواتح كتب المنطق هو العلم المتجدد الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور بل يتوقف على حصول مثال المدرك في المدرك و يقال له العلم الحصولي اذ هو المقصود هناك فان المعلومات المنطقية لاتتجاوز عنه لا مطلق العلم الشامل له وللعلم الاشراقي الذي يكفي فيه مجرد الحضور كعلم الباري تعالى و علم المجردات المفارقة و علمنا بانفسنا و يقال له العلم الحضوري و الا لم ينحصر العلم في التصور و التصديق اذ التصور هو حصول صورة الشيء في العقل والتصديق يستدعي تصورا هكذا و علم الباري بجميع الاشياء و علم المجردات بانفسها و علمنا بانفسنا يستحيل ان يكون بحصول صورة فلا يكون تصورا ولا تصديقا كذا في شرح اشراق الحكمة و يطلق التصور ايضا على الامر المقصود اي المعلوم التصوري * قال في المطول في بحث الفصل و الوصل في شرح قوله الجامع اما عقلي بان يكون بينهما اتحاد في التصور الخ اي في الامر المتصور اذ كثيرا ما تطلق التصورات و التصديقات على المعلومات التصورية و التصديقية انتهى كلامه * و تصور نزد بلغاء تخيل را نامند و قد سبق في فصل اللام من باب الخاء المعجمة *

الصهر بالكسر و سكون الهاء في اللغة بمعني خسر كما في الصراح و قال محمد و ابو عبيدة صهر الشخص كل ذي رحم محرم من جانب عرسه و يدخل فيه ايضا كل ذي رحم محرم من زوجة ابيه و زوجة ابنه و زوجة كل ذي رحم محرم من ابنه فان الكل اصهار كذا في الهداية * و ذكر الامام الحلواني ان الاصهار في عرفهم كل ذي رحم محرم من امرأته فيدخل ابوها و اخوها و غيرهما و اما في عرفنا فلا يدخل فيه الا ابوها و امها ولايسمي غيرهما صهرا * و عن الفراء في قوله تعالى فجعله نسبا و صهرا النسب مالا يحل نكاحه و الصهر ما يحل نكاحه من القرابات كذا في جامع الرموز و البرجندي في كتاب الوصية *

فصل الطاء *

الصراط گفت انحضرت صلى الله عليه و سلم كه زده خواهد شد صراط بر پشت دوزخ پس مي باشم من اول كسي كه بگذرد آنرا ومشهور است كه صراط تيز تر است از شمشير و باريك تر است از موي * و در حديثي ديگر آمده است كه بر بعضي مردم همچنين است و بر بعضي مثل وادي وسيع و اين چنان است كه ميگويند طول وقوف در محشر بر بعضي مقدار پنجاه هزار سال است و بر بعضي مقدار دو ركعت نماز و اين بنابر تفاوت اعمال و انوار ايمان است و آمده است كه چون امت بر صراط بلغزند و درمانند فرياد كنند و امحمداه پس آنحضرت از شدت اشفاق باواز بلند ندا كند و گويد رب امتي امتي سوال نميكنم ترا امروز نفس خود را ونه فاطمه را كه دختر من است اين مبالغه در غايت اهتمام است ازانحضرت در باب امت واستخلاص ايشان و دعاي رسل دران روز اين است كه اللهم سلم سلم و در حديث ديگر آمده است كه پيغمبر شما قائم باشد بر صراط و بگويد

رب سلّم سلّم و قول آنحضرت براى طلب سلامت خواهد بود و از رسل نيز همچنين و در حديث آمده است كه كسيكه نيك دهد صدقه را ميگذرد بر صراط هكذا في مدارج النبوة للشيخ عبدالحق الدهلوي]

فصل العين * **الاصبع** بكسر الهمزة و فتح الموحدة بحسب لغت انگشت را گويند و در اصطلاح رياضيان نصف سدس مقياس را گويند چنانچه در لفظ ظل خواهد آمد در فصل لام از باب ظاء معجمه و نيز نصف سدس هر يك از قطر قمر و قطر شمس و از جرم هردو را گويند * قال في التذكرة و شرحه لعبد العلي البرجندي و يجزئ كل واحد من قطري النيرين و جرميهما الى اثني عشر جزأ متساوية وتسمى الاصابع و الاصابع القطرية اي المعتبرة في القطر تقيد بالمطلقة و الاصابع الجرمية تقيد بالمعدلة و المراد بجرمي النيرين صفحتاهما المرئيتان فان سطح نصف جرم القمر مثلا يرى من بعيد كدائرة و هذا السطح المستوي يسمى بسطح صفحة القمر و كذا الحال في الشمس فصفحة القمر مثلا هي ما يقع من جرم القمر على قاعدة مخروط شعاع البصر و انما يقسم هكذا لان كلا منهما في المنظر قريب من شبر هو اثنا عشر اصبعا كل اصبع منها ست شعيرات مضمومة بطون بعضها الى ظهور البعض و لهذا يسمى الاقسام بالاصابع فاذا قيل المنخسف من القمر كذا اصبعا فالمراد منه ظاهر و اما اذا قيل من جرم القمر قطر فالمراد منه مساحة القدر المظلم من صفحة القمر بمربع يكون مساحة تمام صفحته اثني عشر مربعا و قس عليه المنكسف من قطر الشمس و جرمها و ان شئت الزيادة فارجع اليه *

الصدع بالفتح و سكون الدال عند الاطباء هو تفرق اتصال في طول العظم ان لو كان في العرض يسمى كسرا او تفتتا كذا يستفاد من شرح القانونچة *

الانصداع عندهم انشقاق عرق في غير الرأس كذا في بحر الجواهر *

اصداع الجمع در اصطلاح صوفيه فرق است بعد از جمع بظهور كثرت در وحدت و اعتبار كثرت در وحدت كذا في لطائف اللغات *

الصرع بالفتح و سكون الراء في اللغة السقوط و عند الاطباء عبارة عن مرض يحدث بسبب سدة دماغية غير تامة تمنع الروح النفساني عن النفوذ فتشنج بها جميع الاعصاب لانقباض مبدئها و تمنع الحس و الحركة و الانتصاب سمي به تسمية للملزوم باسم اللازم و قد يسمى بام الصبيان لكثرة عروضه للصبيان و بالمرض الكاهني ايضا لان من المصروعين من يتكهن و يخبر بالغيب كالكهان و انما قلنا غير تامة لان سدة الدماغ ان كانت تامة احدثت السكتة فهذا القيد احتراز عن السكتة * و ينقسم الصرع الى بلغمية و سوداوية لان السدة اما بلغمية او سوداوية و السدة الصفراوية قلما توجد و الصرع الدموية يحتمله كذا في شرح القانونچة *

المصراع بكسر الميم در لغت تختة دررا گويند و در اصطلاح بلغاء آنست كه از سه قالب و يا چهار

قالب مرکب شده باشد کمتر و بیشتر روا نیست که آن از قبیل نظم نبود اگرچه منقول است که بزرگی یک مصراع بر حسب قانون و دویم دراز گفته مصراع اول • آب را و خاك را برسر زني سر نشکند • مصراع دوم • آب را و خاك را یک جا کن و درهم کني خشتی پزي برسر زني سر بشکند کذا في جامع الصنائع وفي المهذب و غيره مصراع نصف بیت را گویند •

التصريع كالتصريف عند البلغاء جعل العروض مقفاة تقفية الضرب و هو من انواع السجع على القول بجريانه في النظم قال ابن الاثير التصريع ينقسم الى سبع مراتب الاولى ان يكون كل مصراع مستقلا بنفسه في فهم معناه و يسمى التصريع الكامل كقول امرء القيس • شعر • افاطم مهلا بعض هذا التدلل • و ان كنتِ قد ازمعتِ هجري فاجملي • و الثانية ان يكون الاول محتاجا الى الثاني فاذا جاء جاء مرتبطا به كقوله ايضا • شعر • قفا نبك من ذكرى حبيب و منزل • بسقط اللوى بين الدخول فحومل • و الثالثة ان يكون المصراعان بحيث يصح وضع كل منهما موضع الآخر كقول ابن الحجاج • شعر • من شروط الصبوح في المهرجان • خفة الشرب مع خلو المكان • و الرابعة ان لا يفهم معنى الاول الا بالثاني ويسمى التصريع الناقص كقول ابي الطيب • شعر • مغاني الشعب طيبا في المغاني • بمنزلة الربيع من الزمان • والخامسة ان يكون التصريع بلفظة واحدة في المصراعين و يسمى التصريع المكرر و هو ضربان لان الالفاظ اما متحدة المعنى في المصراعين كقول عبيد • شعر • وكل ذي غيبة يؤوب • و غائب الموت لا يؤوب • و هذا انزل درجة و اما مختلفة المعنى لكونه مجازا كقول ابي تمام • شعر • فتى كان شربا للعُفاة و مرتعا • فاصبح للهندية البيض مرتعا و السادسة ان يكون المصراع الاول معلقا على صفة يأتي ذكرها في اول المصراع الثاني و يسمى التعليق كقول امرء القيس • شعر • الا ايها الليل الطويل الا انجلي • بصبح و ما الاصباح منك بامثل • لان الاول بصبح و هذا معيب جدا و السابعة ان يكون التصريع في البيت مخالفا لقافيته و يسمى التصريع المشطور كقول ابي نواس • شعر • اقلني قد ندمت من الذنوب • وبالاقرار عدت من الجحود • فصرّع بالباء ثم قفّاه بالدال انتهى كلامه ولا يخفى ان السابعة خارجة مما نحن فيه كذا في المطول في بيان السجع •

المصرع بفتح الراء المشددة عند اهل البديع بيت فيه التصريع • و در مجمع الصنائع در تعریف غزل میگوید مصرّع بیتی را گویند که هر دو مصراع او قافیه دار باشند و الآن این را مطلع نامند •]

الصنع بالضم و سكون النون هو ايجاد شيء مسبوق بالعدم و قد سبق بيانه في لفظ الابداع في فصل العين من باب الباء الموحدة •

المصنوع و هو الشيء المسبوق بالعدم • و نزد بلغاء آنست که نظم از صنعتی آراسته گردد که طبع بدان ترکیب بسبب مراعات قواعد آن بدان صنعت میل کند چه بعضی صنائع مطبوع اند چون ترصیع و تجنیس و ایهام و خیال و بعضی نامطبوع چون تجنیس مطرف و مقلوب بعض کذا في جامع الصنائع •

الصناعة بالكسر في الاصل الحرفة يعني پيشه كما وقع في الصراح و على هذا قيل الصناعة في عرف العامة هي العلم الحاصل بمزاولة العمل كالخياطة و الحياكة و الحجامة و نحوها مما يتوقف حصولها على المزاولة و الممارسة ثم الصناعة في عرف الخاصة هي العلم المتعلق بكيفية العمل و يكون المقصود منه ذلك العمل سواء حصل بمزاولة العمل كالخياطة و نحوها اولا كعلم الفقه و المنطق و النحو و الحكمة العملية و نحوها مما لا حاجة فيه الى حصوله الى مزاولة الاعمال • و قد يقال كل علم مارسه الرجل حتى صار كالحرفة له يسمى صناعة له هكذا يستفاد من الچلپي حاشية المطول • و قال ابوالقاسم في حاشية المطول الصناعة اسم للعلم الحاصل من التمرن على العمل • وقد تفسر بملكة يقتدر بها على استعمال موضوعات ما لنحو غرض من الاغراض صادرا عن البصيرة بحسب الامكان و المراد بالموضوعات آلات يتصرف بها سواء كانت خارجية كما في الخياطة او ذهنية كما في الاستدلال و اطلاقها على هذا المعنى شائع و اطلاقها على مطلق ملكة الادراك لابأس به و قيل الصناعة ملكة نفسانية تصدر عنها الافعال الاختيارية من غير روية كذا في الجرجاني •

الصناعات الخمس عند المنطقيين هي البرهان و الجدل و الخطابة و الشعر و المغالطة و يجيئ ايضا في لفظ المغالطة في فصل الطاء من باب الغين المعجمة [و وجه الضبط في الخمس ان مقدمات القياس اما ان يفيد تصديقا او تأثيرا آخر غير التصديق اعني التخييل فالثاني الشعر و الاول اما ان يفيد ظنا او جزما فالاول الخطابة و الثاني ان افاد جزما يقينيا او جزما غير يقيني فالاول البرهان و الثاني ان اعتبر فيه عموم الاعتراف من العامة او التسليم من الخصم اولا فالاول الجدل والثاني المغالطة هكذا في شرح التهذيب لليزدي •]

الاستصناع هو استفعال من الصناعة ويعدى الى مفعولين و هو في اللغة طلب العمل وفي الشرع بيع ما يصنعه الصانع عينا فيطلب من الصانع العمل و العين جميعا فلو كان العين من المستصنع كان اجارة لا استصناعا كما في اجارة المحيط • و كيفيته ان يقال للصانع كخفاف مثلا اخرزلي من اديمك خفا صفته كذا بكذا در هما ويريه رجله و يقبل الصانع سواء اعطى الثمن اولا كذا في جامع الرموز و البرجندي في فصل السلم •]

فصل الغين * الصوغ بالفتح و سكون الواو عند الصرفيين ان يؤخذ مادة اصل و يتصرف فيها باحداث هيئة و زيادة معنى فتبقى مادة الاصل و معناه في الفرع كما في صوغ الاواني و الحلي من الذهب فالمصدر اصل للفعل كذا في اصول الاكبري •

الصيغة بالكسر عند اهل العربية هي الهيئة الحاصلة من ترتيب الحروف و حركاتها و سكناتها كما في شرح المطالع في بحث الالفاظ • و قيل هي و اللغة مترادفان و الا قرب ان يقال الصيغة هي

الهيئة المذكورة و اللغة هي اللفظ الموضوع كما في التلويح في تقسيم نظم القرآن و در بعضی كتب صرف می آرد كه صيغه اسم است بمعنى مصوغ و مصوغ مشتق است از صياغ يا از صوغ و صوغ و صياغ بحسب لغت زر در بوته انداختن است و حالا اطلاق كرده می شود بر هر چيز ريخته شده و اين را منقول عرفي گويند و اما وجه اطلاق صيغه بر افعال آنست كه هرگاه فعلی از فاعل صادر شود پس گويا آن فعل ريخته شده است ازان فاعل و اين تواند بود. مراد از قول صرفيان ضَرَبَ زد آن مرد در زمان ماضي صيغهٔ واحد مذكر غايب يعني اين زدن در زمان ماضي فعل فاعل است و بحسب اصطلاح هيئتی را گويند كه حاصل شده باشد هر لفظ را از حركات و سكنات و از عدد حروف عند الوضع و مقصود درين فن صرف منقول عرفي است نه منقول اصطلاحي انتهى كلامه • و صيغ الاداء عند المحدثين صيغ يروى بها الحديث مثل حدثنا و اخبرنا و قال و نحوها •

فصل الفاء * التصحيف بالحاء كالتصريف بحسب لغت خطا كردن در كتابت است و نزد اهل تعميه تغيير كردن صورت خطي لفظ است بمحو و اثبات نقطه يا به تقديم و تاخير حروف چنانكه در لفظ معما در ناقص يائي باب العين خواهد آمد با بيان تصحيف وضعي و تصحيف خطي و نزد بلغاء آنست كه الفاظی در تركيب آورده شود كه بگردانيدن نقطهٔ از مدح بقدح كشد و خلق بغلط تصحيف را تجنيس ميخوانند و آن چنان نيست چراكه در تجنيس شرط است كه الفاظ متجانس بيارد پس چون لفظی آورد و لفظی ديگر مجانس آورد تجنيس است و اگر لفظی آورد كه اگر نقاط او بگرداند از مدح بقدح كشد تصحيف است مثاله • شعر • حبيبنا بذاته مخدوم • موقر العزة في الايام • و اين بمعني مدح است و تصحيفش اينست • حبيبنا بذاته مجذوم • موقر العزة في الآثام • و اين بمعني قدح می شود و اينچنين كلام را مصحف خوانند و اين در جامع الصنائع و اعجاز خسروي گفته [مثال آن در فارسي • مصراع • ما در ميان دولت تو می زئيم • اگر دولت را به تغيير نقاط دولب خوانند و ميزئيم را ميريزيم هجو می گردد كذا في مجمع الصنائع] و نزد محدثين تغيير كردن حديث است بتغيير نقاط قالوا مخالفة الراوي للثقات ان كانت بتغيير الحروف او الحروف مع بقاء صورة الخط في السياق فان كان ذلك بالنسبة الى النقطة يسمى ذلك الحديث مصحفا بفتح الحاء المشددة و ان كان بالنسبة الى الشكل و الاعراب سمي محرفا و ابن الصلاح وغيره سمى القسمين محرفا كذا في شرح شرح النخبة • و في خلاصة الخلاصة المصحف اما لفظي محسوس بالبصر او بالسمع و الاول اما في الاسناد كما صحف مراجم بالراء و الجيم بمزاحم بالزاء و الحاء و اما في المتن كتصحيف ستا من حديث من صام رمضان و اتبعه ستا من الشوال الحديث بشيئا بالشين المعجمة و الياء المثناة التحتانية و الثاني ايضا اما في الاسناد كما قال عن عاصم الاحول فسمع و اصل الاحدب و اما في المتن كما قيل في حديث الكهان قر الدجاجة

فسمع الزجاجة و اما معنوي كما قال ابو موسى العنزي نحن من عنزة يصلي لنا النبي صلى الله عليه و سلم يريد ما ثبت انه صلى الله عليه و سلم صلى الى عنزته و هي حربته فتوهم انه قبيلة واصل العبارة صلى الى عنزته و هي حربته و التصحيف قريب من الوضع في المتن و اما في الاسناد فيصيره ضعيفا بهذا الاسناد انتهى كلامه ●

المصحف بضم الميم وسكون الصاد و فتح الحاء المخففة اسم القرآن والمصحف الذي اتخذه عثمان بن عفان رضي الله عنه لنفسه يقرأ فيه يسمى مصحف الامام و ليس هو بخط عثمان رضي الله عنه كما توهمه بعضهم بل هو بخط زيد بن ثابت ● وقيل الاظهر ان المراد بمصحف الامام جنسه الشامل لما اتخذه لنفسه في المدينة و لما ارسله الى مكة و الشام و الكوفة و البصرة و غيرها كذا في تيسير القاري في فصل معرفة الوقوف ● و المصحف بضم الميم و فتح الصاد المخففة و الحاء المشددة ما وقع فيه التصحيف ●

[**الصحيفة** بمعني كتاب و در عرف كتاب خرد را گويند و در بعضى كتب حديث منقول است كه ابو ذر غفاري ازان حضرت صلى الله عليه و سلم پرسيد كه از طرف باري تعالى چند كتاب نازل شده است فرمودند صد و چهار كتاب نازل شد برحضرت شيث پنجاه صحيفه و بر حضرت ادريس سي صحيفه وبرحضرت ابراهيم ده صحيفه و برحضرت آدم ده صحيفه و باقي توريت و انجيل و زبور و فرقان ● وطيبي در حاشية كشاف صد و چهار ده آورده ده صحيفه ازانجمله برحضرت موسى سواي توريت زياده كرده و الله اعلم انتهى من التفسير العزيزي ●]

الصرف بالفتح و سكون الراء عند اهل اللغة له معنيان احدهما الفضل و منه سمي التطوع من العبادات صرفا لانه زيادة على الفرائض و ثانيهما النقل ● و عند الفقهاء هو بيع الثمن بالثمن جنسا بجنس كبيع الذهب بالذهب او بغير جنس كبيع الذهب بالفضة سمي بالصرف لانه لاينتفع بعينه و لا يطلب منه الا الزيادة او لانه يحتاج فيه الى النقل في بدليه من يد الى يد قبل الافتراق لانه يشترط فيه التقابض قبل الافتراق كذا في مجمع البركات ناقلا عن التبيين و شرح الوقاية ويطلق الصرف ايضا على علم من العلوم المدوّنة و يسمى بالتصريف ايضا وصاحب هذا العلم يسمى صرفيا و صرافا و قد سبق في مقدمة الكتاب ●

التصريف هو علم الصرف و قال سيبويه التصريف على ما حكي عنهم هوان تبني من الكلمة بناء لم تبنه العرب على وزن ما تبنيه ثم تُعمل في البناء الذي بنيته ما يقتضيه قياس كلامهم كما في مسائل التمرين كذا ذكر الرضي في شرح الشافية و قد سبق في المقدمة ايضا في آخر بيان علم الصرف ●

[**التصرف** تحويل الاصل الواحد الى امثلة مختلفة لمعان مقصودة لا تحصل الا بها كذا في الجرجاني] و نزد بلغاء آنست كه شخصى چيزى انشاء كرده باشد كه در تركيب و معاني مقصودة او بنهايت لطافت بود اما او را دست نداده باشد ديگرى بقوت طبع خود چنان آرد كه مى بايست

و يا صنعتى كه استخراج و اختراع كرده باشد ديگرى بقوت طبع در آن چيزى زياده كند ازصنائع لفظي و معنوي كه لطافت بيفزايد كذا في جامع الصنايع •

المتصرف على صيغة اسم الفاعل من التصرف عند النحاة يطلق على قسم من الافعال و هو الفعل الذي يجيئ منه مضارع و مجهول و امر و نهي الى غير ذلك من الامثلة كاسم الفاعل و اسم المفعول و الفعل الذي لا يجيئ منه ذلك يسمى جامدا و غير متصرف نحو نعم و نعمت و بئس و بئست و على قسم من اقسام الظرف قالوا الظرف اما متصرف و يسمى متمكنا ايضا كما في بعض الحواشي المعلقة على الضوء و اما غير متصرف و يجيئ في فصل الفاء من باب الظاء المعجمة و على قسم من المصدر و هو مالا يلزم فيه النصب و ما يلزم فيه النصب على المصدرية نحو سبحان الله يسمى غير متصرف كما وقع في اللباب في بحث المفعول المطلق •

المتصرفة عند الحكماء يطلق على حس من الحواس الباطنة و هي قوة محلها مقدم التجويف الاوسط من الدماغ من شأنها تركيب الصور و المعاني و تفصيلها و التصرف فيها و اختراع اشياء لا حقيقة لها فتركيب الصورة بالصورة مثل ان يتصور انسان ذو رأسين او ذو ايد اربع و نحوه و كما في قولك صاحب هذا اللون المخصوص له هذا الطعم المخصوص و تركيب الصورة بالمعنى كما في قولك صاحب الصداقة له هذا اللون و تركيب المعنى بالمعنى كما في قولك ما له هذه العداوة له هذه النفرة و تفصيل الصورة عن الصورة مثل ان يتصور انسان بلا رأس او بدون يد او بغير رجل و نحوه و كما في قولك هذا اللون ليس له هذا الطعم وقس على هذا و اختراع اشياء لا حقيقة لها كما في تخيل انسان ذي جناحين يطير في الهواء كالطير و قد يقال تركيب الصورة بالصورة كما في تخيل انسان ذي جناحين و تركيب المعنى بالصورة كما في توهم صداقة جزئية لزيد و لا استبعاد بين القولين كما يظهر بادنى تأمل اذ بين اختراع اشياء لا حقيقة لها و بين تركيب الصور و المعاني و تفصيلها عموم و خصوص من وجه ثم ان هذه القوة لا تسكن دائما لا نوما و لا يقظة و ليس عملها منتظما بل النفس هي التي تستعملها في المحسوسات مطلقا على اي نظام تريد بواسطة القوة الوهمية و بهذا الاعتبار تسمى متخيلة لتصرفها في الصور الخيالية و في المعقولات بواسطة القوة العقلية و بهذا الاعتبار تسمى مفكرة لتصرفها في الصور العقلية • فان قلت كيف تستعملها في الصور المحسوسة مع انها ليست مدركة لها عندهم • قلت القوى الباطنة كالمرايا المتقابلة فينعكس الى كل منهما ما ارتسم في الاخرى و الوهمية هي سلطان تلك القوى فلها تصرف في مدركاتها بل لها تسلط على مدركات العاقلة فتتنازعها فيها و تحكم عليها بخلاف احكامها فمن سخرها للقوة العقلية بحيث صارت مطاوعة لها فقد فاز فوزا عظيما هذا كله خلاصة ما في شرح التجريد و شرح المواقف و المطول و حواشيه •

المنصرف على صيغة اسم الفاعل من الانصراف عند النحاة قسم من الاسم المعرب و في اللباب المعرب على نوعين الاسم المتمكن و الفعل المضارع فالاول اما منصرف او غير منصرف انتهى فغير المنصرف يسمى بالممتنع و المنعي ايضا لمنعه الكسرة و التنوين على ما في فصول الاكبري • و في الاصطلاح القديم يسمى المنصرف بالمجرى و غير المنصرف بغير المجرى كما مر في فصل الياء من باب الجيم ثم غير المنصرف عرّفه ابن الحاجب بما فيه علتان من العلل التسع مؤثرتان باجتماعهما واستجماع شرائطهما في منع الكسرة و التنوين او علة واحدة منها تقوم مقامهما في ذلك التأثير و تلك العلل التسع هي المشار اليها في قول الشاعر • شعر • عدل و وصف و تأنيث و معرفة • و عجمة ثم جمع ثم تركيب • و النون زائدة من قبلها الف • ووزن فعل و هذا القول تقريب • اي تقريب لها الى الصواب لان في عددها خلافا فقال بعضهم تسع و هو المختار و قال بعضهم اثنان و قيل عشرة بزيادة الالف المزيدة في آخر الاسم للالحاق او غيره كارطى و قبعثرى وقيل احد عشر و زاد على العشرة المذكورة مراعاة الاصل في مثل احمر و قيل ثلثة عشر و زاد لزوم التأنيث و تكرار الجمع • و قيل القول بانها عشرة هو الصواب فالقول بانها تسع تقريب الى الصواب و هو القول بانها عشرة • و قيل القول بان كل واحد من الامور التسعة علة قول تقريبي و مجازي لا تحقيقي اذ العلة في الحقيقة اثنتان منها لا واحدة • و قيل المراد منه ان ذكر العلل في صورة النظم تقريب لها الى الحفظ لان حفظ النظم اسهل • و المنصرف بخلاف ذلك فما دخل فيه الكسرة و التنوين للضرورة او الخفة او التناسب لا يصير منصرفا بذلك حقيقة لصدق تعريفه عليه بل انما يصير في حكم المنصرف فعلى هذا ما في الارشاد من ان المنصرف هو الاسم المستوفي للحركات الثلث مع التنوين و يسمى امكن كزيد و غير المنصرف اسم غير مستوف لها بمنع الكسرة مع التنوين الا لضرورة او وفق نظاير او غاية خفة بكونه من باب نوح او هند او عند لام او اضافة تعريف بالحكم • و عند المنجمين هو الكوكب الذي ينصرف عن الاتصال و يجيء في فصل اللام من باب الواو •

الصفة بتشديد الفاء مرّ معناها في لفظ البيت في فصل التاء من باب الباء الموحدة •

الصنف بالفتح و الكسر و سكون النون عند المنطقيين هو النوع المقيد بقيد كلي عرضي كالتركي والهندي كما في شرح الوقاية في باب الوكالة بالبيع و الشراء وكتب المنطق • قال في شرح الطوالع في بحث القياس اعلم ان الجزئيات المندرجة تحت الكلي اما ان يكون تباينها بالذاتيات او بالعرضيات او بهما و الاول يسمى انواعا و الثاني اصنافا و الثالث اقساما انتهى فعلى هذا الصنف كلي مقول على كثيرين متفقين بالحقائق دون العرضيات و المآل واحد •

الصوفي بالضم و سكون الواو عند اهل التصوف هو الذي هو فان بنفسه باق بالله تعالى مستخلص من الطبائع متصل بحقيقة الحقائق و المتصوف هو الذي يجاهد لطلب هذه الدرجة • و المستصوف هو الذي يشبه

نفسه بالصوفي والمتصوف لطلب الجاه و الدنيا وليس بالحقيقة من الصوفي والمتصوف • قال الجنيد الصوفية هم القائمون مع الله تعالى بحيث لا يعلم قيامهم الا الله • وقال سهل التستري التصوف القيام مع الله تعالى بحيث لا يعلمه غير الله • وقيل اول التصوف علم و اوسطه عمل و آخره موهبة من الله • و قيل قال الجنيد التصوف ترك الاختيار • وقال الشبلي هو حفظ حواسك و مراعاة انفاسك • وقيل بذل المجهود في طلب المقصود والانس بالمعبود وترك الاشتغال بالمفقود • وقيل الصوفي هو الذي لا يملك ولا يُملك اي لا يسترقهم الطمع • وقيل الصوفي هو الذي صفا من الكدر وا متلأ من الفكر و انقطع الى الله من البشر و استوى عنده الذهب والمدر و الحرير و الوبر • وقيل صوفي آنست كه دل خود را صاف گردانيده باشد مر خدايرا عزوجل جز خداى ديگريرا نخواهد • و قيل صوفي آنست كه شوق يكسو نهد و دل پيش نهد و بخل يكسو نهد و ايثار پيش نهد • وقيل صوفي انست كه ويرا ذكرى باجماع باشد و وجدى باسماع بود و عملى با اتباع باشد • و قيل صوفي آنكه هميشه با خداى باشد بغير علاقه • و قيل صوفى آنست كه ويرا خداى از حظوظ انساني بميراند و بمشاهدهٔ خويش باقي گرداند • و قال الجنيد الصوفي كالارض يعني مثل زمين است در تواضع و فروتني •

[**التصوف** هو التخلق بالاخلاق الالٰهية وخرقة التصوف هي ما يلبسه المريد من يد شيخه الذي يدخل في ارادته و يتوب على يده لامور منها التزيي بزيّ المراد ليتلبس باطنه بصفاته كما يتلبس ظاهره بلباسه و هو لباس التقوى ظاهرا و باطنا قال الله تعالى قد انزلنا عليكم لباسا يواري سوأتكم و ريشا و لباس التقوى ذلك الخير ومنها وصول بركة الشيخ الذي البسه من يده المباركة اليه و منها نيل ما يغلب على الشيخ في وقت الالباس من الحال الذي يرى الشيخ ببصيرته النافذة المنورة بنور القدس وانه يحتاج اليه لرفع حجبه العائقة و تصفية استعداده فانه اذا وقف على حال من يتوب على يده علم بنور الحق ما يحتاج اليه فيستنزل من الله ذلك حتى يتصف قلبه به فيسري من باطنه الى باطن المريد و منها المواصلة بينه وبين الشيخ به فيبقى بينهما الاتصال القلبي و المحبة دائما و يذكره الاتباع على الاوقات في طريقته و سيرته و اخلاقه و احواله حتى يبلغ مبلغ الرجال فانه اب حقيقي كما قال عليه الصلوٰة و السلام الآباء ثلثة اب ولدك و اب علّمك و اب ربّاك هٰكذا في الاصطلاحات الصوفية [قيل التصوف الوقوف مع الآداب الشرعية ظاهرا فيرى حكمها من الظاهر في الباطن و باطنا فيرى حكمها من الباطن في الظاهر فيحصل للمتأدب بالحكمين كمال • و قيل التصوف مذهب كله جدّ فلا يخلطوه بشيئ من الهزل • وقيل هو تصفية القلب عن موافقة البرية و مفارقة الاخلاق الطبعية واخماد الصفات البشرية و مجانبة الدعاوى النفسانية و منازلة الصفات الروحانية و التعلق بالعلوم الحقيقية و استعمال ما هو اولى على السرمدية و النصح لجميع الامة و الوفاء لله تعالى على الحقيقة و اتباع

رسوله صلى الله عليه و سلم في الشريعة • وقيل ترك الاختيار و قيل بذل المجهود و الانس بالمعبود و قيل حفظ حواشيك من مراعاة انفاسك و قيل الاعراض عن الاعتراض و قيل هو صفاء المعاملة مع الله تعالى واصله التفرغ عن الدنيا و قيل الصبر تحت الامر و النهي و قيل خدمة التشرف و ترك التكلف و استعمال التظرف و قيل الاخذ بالحقائق و الكلام بالدقائق و الاياس بما في ايدي الخلائق كذا في الجرجاني •]

اعلم انه قيل ان التصوف مأخوذ من الصفاء وهو محمود في كل لسان وضده الكدورة و هو مذموم في كل لسان در خبر است كه مصطفى صلى الله عليه و آله و سلم فرموده صفا از دنيا برفت و باقى ماند كدورت پس مرگ امروز تحفه بود مر هر مسلمانى را پس آن نام از صفا برخاست و غالب شد مر اين طائفه را گفته اند در عصر پيغامبر و بعد آن بزرگان را صحابة ميگفتند و بعد ايشان ديگرانرا تابعين ميگفتند و بعد ايشان ديگرانرا تبع تابعين ميگفتند و بعد ايشان ديگرانر كه عنايت بامر دين بيشتر ميداشتند زهاد و عباد ميگفتند و بعد ايشان چون اهل بدعت پديد آمدند هريكي ميان خودها زهادي و عبادي دعوي ميكردند پس خواص اهل سنت و جماعت كه رعايت انفاس را لازم ميشمرند بنام صوفيه منفرد شدند و آن نام مشهور گشت مر ايشان را تا گويند اين اسمى است مر اين طائفه را از اسماي اعلام و اطلاق اين اسم بريشان پيش ازان بود كه از هجرت دويست تمام گردد • بدانكه در توضيح المذاهب گويد اما تصوف در لغت صوف پوشيدن است و اين اثر زهد و ترك دنيا است و در اصطلاح اهل عرفان پاكيزه كردن دل است از محبت ما سوى الله و آراسته كردن ظاهر است من حيث العمل و الاعتقاد بامامورات و دور بودن از منهيات و مواظبت نمودن بفرمودهٔ رسول خدا عليه الصلوٰة و السلام و اين جماعت متصوفه محق اند و بعضى متصوفه مبطل اند كه خود را صوفيه مى شمارند و بحقيقت صوفيه نيستند و اينها چند فرقه اند كه آسامي بعضى ازانها اين است جبيه اوليائيه شمراخيه اباحيه حاليه حلوليه حوريه واقفيه متجاهليه متكاسليه الهاميه وتسميهٔ اين طوائف بمتصوفه مثل تسميهٔ غير سيد بسيد است • ومراتب طبقات مردم على اختلاف درجات سه قسم است قسم اول واصلان و كاملان و آن طبقهٔ عليا است قسم دوم سالكان طريق كمال وآن طبقهٔ وسطى است قسم سيوم مقيمان زمين و مغاك و آن طبقهٔ سفلى است كه همت ايشان تربيت بدن است از حصول نفساني و شهواني بطن و فرج و لباس و ننگ و ناموس و غيره و از عبادات و طاعات بجز تحريك اعضا نصيبى ندارند • و واصلان دو قسم اند اول مشايخ صوفيه كه بواسطهٔ كمال متابعت حضرت نبوي عليه السلام مرتبهٔ وصول يافته اند و بعد ازان در رجوع براي دعوت خلق بطريق متابعت حضرت نبوي عليه السلام ماذون شده اند و اين طائفه كاملان اند و مكمل كه عنايت الهي ايشان را بعد از استغراق درعين جمع از شكم ماهي فنا خلاصي داده بساحل و ميدان بقا رسانيده طائفه دوم آنجماعه اند كه بعد از وصول بدرجهٔ كمال حوالهٔ تكميل

و رجوع خلق بايشان نشده و غرقهٔ بحر جمع گشتند و در شکم ماهي فنا مستهلک شدند و بناحیهٔ بقا نرسیدند ٭ و سالکان نیز بردو قسم اند طالبان وجه الله وطالبان بهشت و آخرت اما طالبان حق دو طائفه اند متصوفهٔ محق و ملامتیهٔ متصوفه محق آنجماعه اند که از نقص صفات بشري خلاص یافته اند و ببعضي احوال صوفیه متصف شده و مطلع نهایات ایشان گشته و لیکن هنوز ببقایاي نفوس متشبث مانده باشند و بدان سبب از وصول بقایا و نهایات اهل قرب و صوفیه متخلف گشته اند اما ملامتیه جماعتی اند که در رعایت معني اخلاص و صدق بغایت سعي کنند و در سر عبادات و کتم طاعات از خلق اهتمام لازم دانند چنانچه عاصي کتم معاصي کند ایشان از ظهور عبادات بجهت مظنهٔ ریا محترز میباشند و هیچ چیز از اعمال صالحه ترک نکنند و مشرب ایشان همیشه تحقق معني اخلاص است و بعضي گفته اند که ملامتیه آنها اند که اظهار نیکي نمیکنند و بدي نمیپوشند و این طائفه هرچند عزیز است لیکن هنوز حجاب وجود بشري در قلوب ایشان انکشاف تام نیافته و لهذا از مشاهدهٔ جمال توحید محجوب مانده اند چه در اخفاي اعمال خود نظر دل بخود باقي است و کمال آنست که خود را نه بینند و ندانند و مستغرق و حدت باشد ٭ بیت ٭ چه غیرو کجا غیر و کو نقش غیر ٭ سوی الله و الله ما في الوجود ٭ وفرق میان ملامتیه و صوفیه آنست که صوفیه را جذبهٔ عنایت ازلي از وجود پرداخته و حجاب خلقت و انانیت از دیدهٔ شهود برانداخته و بمرتبهٔ رسانیده که خود را و خلق را نه بیند پس ملامتیه مخلصان بکسر لام اند و صوفیه مخلصان اند بفتح لام یعنی ملامتیه اعمال خود را خالص میسازند از شائبهٔ ریا وصوفیه را حق تعالی خالص میگرداند بخصلتي که حق تعالی را باشد نه غیراو را ٭ اما طالبان آخرت چهار طائفه اند زهاد و فقرا و خدام و عباد اما زهاد طائفهٔ که بنور ایمان و ایقان حقیقت آخرت و جمال عقبی را مشاهده کنند و دنیارا قبیح شمرند و از مقتضیات نفس بکلي اعراض نمایند و مقصود جمال اخروي دارند و فرق میان ایشان و صوفیه آنست که زاهد بجهت حظ نفس خود از حق محجوب است زیراکه بهشت جاي لذات است بخلاف صوفیه که نظر ایشان بجز خدا بردیگر نیفتد اما فقرا آن طائفه اند که بملک هیچ چیز از دنیا اختیار نکرده اند بجهت طلب حق تعالی و سبب ترك ایشان یکی از سه چیز است امید فضل یا تخفیف حساب یا خوف عقاب چه حلال را حساب است و حرام را عذاب و امید فضل را ثواب و پیش در آمدن دربهشت از اغنیا است چه فقرا پانصد سال قبل از اغنیا بجنت درآیند و طلب جمعیت خاطر از براي بسیار کردن عبادت و حضور دل در آن و فرق میان فقرا و ملامتیه آنست که ایشان طالب بهشت اند که حظ نفس است و ملامتیه طالبان حق اند و این فقر رسمي است و رای مرتبهٔ در فقر و مقامیست فوق مقام ملامتیه و متصوفه و این وصف خاص صوفیست چه صوفي اگرچه مرتبهٔ او و راي مرتبهٔ فقر است لیکن خلاصهٔ مقام فقر در مقام درج

است چه هر مقاميكه ازان مقام صوفي ترقي كند صفاي آن مقام بردارد پس فقررا در مقام صوفي وصف زائد بود و آن سبب نسبت جميع احوال و اعمال و مقاماتست از خود و عدم تملك آن چنانكه هيچ عمل و هيچ حال و مقام از خود نبيند و بخود مخصوص نگرداند بلكه از خود خبر ندارد و اين حقيقت فقراست و فرق ميان فقر و زهد آنست كه فقر بى وجود زهد ممكن بود چنانكه كسى ترك دنيا كند بعزم ثابت و هنوز رغبت او بدنيا باقيست و ايضا زهد بى فقر ممكن است چنانكه كسى باوجود اسباب رغبت نداشته باشد • اما خدام طائفة اند كه خدمت فقرا وطالبان حق اختيار كنند و اوقات را بعد اداي فرائض در تفريغ خاطر ايشان از اهتمام بامور معاش و اعانت بر استعداد امر معاد ايشان مقرون دارند و آن را بر نوافل تقديم كنند خواه بكسب خواه بسوال • اما عباد طائفة اند كه پيوسته بر فرائض و نوافل و وظائف مداومت نمايند از براى ثواب آخروي و اين وصف در صوفي نيز موجود است ليكن مبرا از ثواب و اغراض چه صوفي حق را براي حق پرستد و فرق ميان زهاد و عباد آنست كه باوجود عبادت رغبت بدنيا ممكن بود و فرق ميان عباد وفقرا آن است كه غني مي تواند كه از عباد بود پس معلوم شد كه واصلان دو طائفه اند و سالكان شش طائفه • و هر يك ازين طوائف هشتگانه را دومتشبه اند يكى محق ديگرى مبطل • متشبه محق بصوفيان متصوفه اند كه بنهايات احوال صوفيان مطلع و مشتاق اند و ببقاياي متعلقات صفات از بلوغ مقصد ممنوع گشته اند • و متشبة مبطل بصوفيان جماعتي اند كه خود را در روي صوفيان اظهار كنند و از اعمال ايشان خالي باشند و اين طائفه را باطنيه و اباحيه وصاحبيه خوانند و ايشان خود را متصوفه ميگويند و ميگويند كه تقيد باحكام شريعت وظيفة عوام است كه نظر ايشان بر ظواهر اشيا است اما حال خواص آنست كه برسوم ظاهر مقيد نشوند و بمراعات حضور باطن اهتمام نمايند • و متشبه محق بمجذوبان واصل طائفة اند از اهل سلوك كه سر ايشان هنوز درقطع منازل صفات نفوس بود و از تابش حرارت طلب وجود ايشان در قلق و اضطراب است و پيش از ظهور كشف ذات واستقرار در مقام فنا گاه گاه كشف ذات لا مع گردد و باطن شان هميشه مشتاق اينمقام ميماند • ومتشبه مبطل بمجذوبان واصل طائفة اند كه دعوي استغراق در بحر فنا كنند وحركات وسكنات خود را هيچ بخود اضافت نكنند وگويند كه تحريك باب بدون محرك ممكن نبود و اين معني هرچند صحيح است ليكن حال آنجماعه نيست زيرا كه مراد ايشان ازين سخن تمهيد عذر معاصي وحواله باراده حق و دفع ملامت از خود است و اين طائفه را زنادقه خوانند و شيخ عبد الله تستري گفته كه اگر آن شخص قائل اين قول رعايت شريعت و احكام عبوديت ميكند از صديقانست و اگر از عدم محافظت شرع باك ندارد از زنديقان است • ومتشبه محق بملامتيه طائفة اند كه در تخريب نظر خلق مبالاتي زياده ننمايند و اكثر سعي ايشان در تخريب رسوم عادات

و اطلاق از قیود آداب مخالطات بود و سرمایهٔ حال ایشان جز فراغ خاطر و طیب قلب نبود . و ترسم برسوم زهاد و عباد از ایشان صورت نه بندد و اکثار نوافل و طاعات ننمایند و جز بر ادای فرائض مواظبت ننمایند وجمع و استکثار اسباب دنیوی بایشان منسوب باشد وبطیبة القلب قانع وطلب مزید احوال نکنند ایشان را قلندریه خوانند و این طائفه جهت عدم ریا با ملامتیه مشابهت دارند وفرق میان ایشان و ملامتیه آنست که ملامتیه بجمیع نوافل و طاعات تمسک جویند لیکن آنرا از نظرخلق پنهان دارند اما قلندریه از حد فرائض در نگذرند و باظهار و اخفای اعمال مقید نشوند اما طائفهٔ که درین زمان بنام قلندری موسوم اند و ربقهٔ اسلام از گردن برداشته اند و از اوصاف مذکوره خالی این اسم برایشان عاریت است و ایشان را حشویّه گفتن لائق است ٭ ومتشبه مبطل بملامتیه طائفهٔ اند هم از زنادقه که دعوی اسلام و اخلاص کنند و براظهار فسق و فجور مبالغه کنند و گویند که مراد ما ازین ملامت خلق است و حق تعالی از طاعت بی نیاز است و از معصیت غیر متضرر و معصیت در آزارخلق منحصر دانند و طاعت در احسان خلق ٭ ومتشبه محق بزهاد طائفهٔ اند که هنوز رغبت ایشان از دنیا بکلی نگشته و خواهند که بیکبارگی رغبت بگردانند و ایشان را متزهد خوانند ٭ ومتشبه مبطل بایشان طائفهٔ اند که از برای قبول خلق ترک زینت دنیا کنند و بدان تحصیل طلب جاه کنند درمیان مردم و بربعضی حال ایشان مشتبه شود و پندارند که ایشان از دنیا اعراض کرده اند و گاه بود که حال خود شان برایشان مشتبه شود گمان برند که چون خاطر ایشان بطلب اسباب دنیوی مشغول نیست علت آنست که اعراض کرده اند و این طائفه را مرائیه گویند ٭ ومتشبه محق بفقرا آنست که ظاهر او برسم فقر مترسم بود و باطنش خواهان حقیقت فقر و لیکن هنوز میل بغنا دارد وبتکلف بر فقر صبر می کند و فقیر حقیقی فقر را نعمتی از حق میداند و بر ان وظائف شکر همواره بتقدیم رساند ٭ ومتشبه مبطل بفقرا آنست که ظاهرش بر سوم فقر مترسم بود و باطنش بحقیقت آن غیر مطلع و مرادش قبولیت در نظر خلق است تا نفعی از آنها حاصل شود و این طائفه را نیز مرائیه گویند ٭ ومتشبه محق بخدام آنست که همواره بخدمت بندگان حق قیام نماید و بباطن میخواهد که خدمت ایشان سبب نجات آخروی گردد و از شوائب میل هوا و ریا تخلیص کند و لیکن هنوز بحقیقت آن نرسیده پس وقتی که بحکم غلبهٔ نور ایمان واخفای نفس بعضی از خدمات او درمحل استحقاق باشد بتوقع محمدت و ثنای خدمت طبع بتقدیم رساند و بعضی را که مستحق خدمت باشند محروم گذارد و اینچنین کس را متخادم گویند ٭ ومتشبه مبطل بخادم کسی باشد که او را خدمت بنیت اخروی نباشد بلکه خدمت او محض از برای دنیا باشد تا بآن سبب استجلاب اقوات از اوقات و اسباب کند و اگر آنرا در تحصیل مراد موثر نیابد ترک کند پس خدمت او مقصور بود بر طلب جاه و جلال وکثرت اتباع

و نظر او در خدمت همگي برحظ نفس خود بود این چنین کس را مستخدم خوانند • و متشبه محق بعابد کسی بود که اوقات خود را بعبادت مستغرق دارد و لیکن بجهت عدم تزکیهٔ نفس طبع بشري بهر وقت در اعمال و طاعات او فتوری اندازد و کسی که هنوز لذت عبادت نیافته باشد و بتکلف بدان قیام نماید او را متعبد خوانند • و متشبه مبطل بعابد کسی باشد از جملهٔ مرائیه که نظر او در عبادت خود بر قبول خلق بود و دردل او ایمان به ثبوت آخرت نباشد و تا اطلاع غیر بر طاعت خود نه بیند بدان قیام نمی نماید و او را نیز متعبد خوانند انتهی ما في توضیح المذاهب • در مرآة الاسرار میگوید طبقهٔ صوفیه هفت نوع اند طالبان و مریدان و سالکان و سائران وطائران و واصلان و هفتم قطب که دل او بر دل محمد است علیه الصلوٰة والسلام و او وارث علم لدني حضرت رسالت پناه است صلى الله علیه و سلم درمیان خلائق و بس که صاحب لطیفهٔ حق راست بخلاف نبي امي • و واصل کسی را گویند که قوي لطیفهٔ او مزکی گشته بر لطیفهٔ حق • وطائر کسی را گویند که بلطیفهٔ روحي رسیده • وسائر کسی را گویند که صاحب قوي مزکي لطیفهٔ سري باشد • و سالک کسی را گویند که صاحب قوی مزکي لطیفهٔ قلبي باشد و مرید کسی را گویند که صاحب قوی مزکي لطیفهٔ نفسي باشد وطالب کسی را گویند که صاحب قوی مزکي لطیفهٔ خفي قالبي باشد و عدد این طائفه سه صد و شصت تواند بود مثل ایام شمسي ونیز میگویند مردان خدا اقطاب اند و غوث و امامان یعنی دو وزیر قطب و اوتاد و ابدال و اخیار و ابرار و نقباء ونجباء و عمده و مکتومان و مفردان ای محبوبان نقباء سه صد تن اند اسامي کل نقباء علي است و نجباء هفتاد اند اسامي کل نجباء حسن است و اخیار هفت اند اسامي ایشان حسین است و عمده چهار اند اسامي ایشان محمد است و یکی غوث است اسم او عبد الله است چون غوث بمیرد یکی از عمده بجایش رسد و بجاي یکی از عمده یکی از اخیار آید و بجاي یکی از اخیار یکی از نجباء بیاید و بجاي یکی ازنجباء یکی از نقباء بیاید و بجاي یکی از نقباء یکی از خلق براورده نهند مسکن نقباء زمین مغرب است یعنی زمین سویدا آنجا روز مقدار از صبح تا چاشت می شود و باقي همه شب اما نمازهاي ایشان چون وقت میرسد درطي زمینها که اوقات متعین است بمشاهدهٔ عین تأثیر شمس میکنند و خمس صلوات میگذارند و سکونت نجباء مصر است و اخیار همیشه درسیاحت میباشند و ایشان را سکونتی وقراری نیست و عمده در زوایاي ارض میباشند ومسکن غوث مکه است واین درست نیست چراکه حضرت عبد القادر جیلاني رحمة الله علیه غوث بود و در بغداد مسکن داشت انتهی و تفصیل باقي در مواضع آنها است • و در توضیح المذاهب میگوید مکتومان چهار هزار تن اند که مستور میمانند و از اهل تصرف نیند اما آنانکه اهل حل وعقد و تصرف اند و امور از ایشان صادر گردد ومقربان درگاه اند سه صد کس اند وبروایت خلاصة المناقب هفت اند که ایشان را اخیار و سیّاح نیز گویند و مقام ایشان در مصر است حق تعالی ایشان را بسیاحت امر

فرموده تا ارشاد طالبان و عابدان كنند و هفتاد تن ديگر اند ايشانرا نجباء خوانند و ايشان در مغرب اند و چهل تن ديگررا ابدال و جاي ايشان شام است و هفت تن ديگر را ابرار و ايشان در حجاز ميباشند و پنج تن ديگر اند ايشان را عمده گويند كه ستون عالم اند و قوام عالم بديشان است مثل قوام خانه بستون و ايشان در اطراف عالم اند و چهار تن ديگراند ايشانرا اوتاد خوانند كه مدار استحكام عالم بديشان است چنانچه مدار ريسمان بر ميخ است و سه تن ديگر اند كه ايشان را نقباء گويند كه نقيبان اين امت اند و يك تن ديگر را قطب و غوث نامند كه فريادرس همه عالم اوست و هرگاه كه قطب از عالم انتقال كند يكي بجاي او آيد و اينچنين در همه مراتب تا يكي از صلحاء و اولياء بجاي يكي ازان چهار آيد • و در كشف اللغات گويد اولياء اقسام اند سه صد اند كه ايشان را اخيار و ابرار خوانند و چهل اند كه ايشان را ابدال گويند و چهار اند كه مسمى باوتاد اند و سه تن اند مسمى بنقباء و يك مسمى بقطب انتهى و نيز در كشف اللغات گويد نجباء چهل تنان اند از مردان غيب كه قائم باصلاح كارهاي مردم اند و بردارند مشكلات بني آدم و متصرف دركارهاي خلايق • و در شرح فصوص گويد نجباء هفت تن اند كه ايشان را رجال الغيب گويند و نقباء سيصد تنان اند كه ايشان را ابرار گويند و پست ترين مرتبه از مراتب اولياء مرتبهٔ نقباء است • و در مجمع السلوك آرد كه از اولياء چهل تن اند ابدال و چهل نقباء و چهل نجباء و چهار اوتاد و هفت امناء و سه خلفاء • وعن النبي عليه السلام انه قال في هذه الامة اربعون على خلق ابراهيم و سبعة على خلق موسى و ثلثة على خلق عيسى و واحد على خلق محمد عليهم السلام و الصلوة فهم على مراتبهم سادات الخلق • و قال ابو عثمان القربي البدلاء اربعون و الامناء سبعة و الخلفاء من الائمة ثلثة و الواحد هو القطب فالقطب عارف بهم جميعا و مشرق عليهم و لم يعرفه احد و لايتشرق عليه و هو امام الاولياء و الثلثه الذين هم الخلفاء من الائمة يعرفون السبعة و يعرفون الاربعين و هم البدلاء و الاربعون يعرفون سائر الاولياء من الائمة و لا يعرفهم من الاولياء احد فاذا نقص واحد من الاربعين ابدل مكانه من الاولياء وكذا في السبع و الثلث و الواحد الا ان يأتي بقيام الساعة انتهى • و في الانسان الكامل اما اجناس رجال الغيب فمنهم من بني آدم و منهم من هو من ارواح العالم و هم ستة اقسام مختلفون في المقام القسم الاول هم الصنف الافضل و القوم الكمل افراد الاولياء المقتفون آثار الاولياء غابوا من عالم الاكوان في الغيب المسمى بمستوى الرحمان فلا يعرفون و لا يوصفون و هم آدميون و القسم الثاني هم اهل المعاني و ارواح الاداني يتنور الولي بصورهم فيكلم الناس في الظاهر و الباطن و يخبر هم فهم ارواح كانهم اشباح للقوة الممكنة في التصوير في الذين سافروا من عالم الشهود و صلوا الى فضاء غيب الوجود فصار عينهم شهادة و انفاسهم عبادة هؤلاء هم اوتاد الارض القائمون لله بالسنة و الفرض القسم الثالث ملائكة الالهام و البواعث يطرقون الاولياء و يكلمون الاصفياء لا يبرزون الى عالم

الاجسام ولا يعرفون بعوام الناس القسم الرابع رجال المفاجأة في المواقع وانما يخرجون عن عالمهم ولا يوجدون في غير عالمهم ولا يوجدون في غير معالمهم يتصورون بسائر الناس في عالم الاجسام وقد يدخل اجل الصفا الى ذلك الكوى فيخبرونهم بالمغيبات و المكتومات القسم الخامس رجال البسابس هم اهل الخطوة في العالم وهم من اجناس بني آدم يظهرون و يكلمونهم فيجيبون اكثرهم وسكنى هولاء في الجبال و القفار و الاودية و اطراف الانهار الا من كان منهم متمكنا فانه يأخذ من المدن مسكنا غير متشوق اليه ولا معول عليه القسم السادس يشبهون الخواطر لا الوساوس هم المولدون من اب التفكر و ام التصور لا يعبأ باقوالهم و لا يتشوق الى امثالهم فهم بين الخطأ و الصواب و هم اهل الكشف والحجاب •

فصل القاف * الصدق بالكسر و سكون الدال هو ضد الكذب و قد سبق في لفظ الحق في فصل القاف من باب الحاء و هو مشترك بين صدق المتكلم و صدق الخبر و لا يجري في المركبات الغير الخبرية من التقييدية و الانشائية فصدق المتكلم مطابقة خبره للواقع و كذبه عدمها و صدق الخبر مطابقة الخبر للواقع و كذبه عدمها و المشهور ان وصف الخبر بالمطابقة للواقع وصف له بحال متعلقه فان المطابق للواقع اي النسبة الخارجية التي هي حالة بين الطرفين مع قطع النظر عن تعلقهما الامر الذهني المتعلق بالخبر فمطابقة ذلك الامر الذهني للواقع بان يكونا ثبوتيين او سلبيين صدق و عدمها كذب و المحقق التفتازاني ذهب الى ان المطابق له هو النسبة المعقولة التي هي جزء مدلول الخبر اعني الوقوع و اللاوقوع من حيث انها معقولة فالثنينية المطابِق و المطابَق بالاعتبار حيث قال بيان ذلك ان الكلام الذي دل على وقوع نسبة بين شيئين اما بالثبوت بان هذا ذاك او بالنفي بان هذا ليس ذاك فمع قطع النظر عما في الذهن من النسبة لابد ان يكون هذا ذاك اولم يكن فمطابقة هذه النسبة الحاصلة في الذهن المفهوم من الكلام لتلك النسبة الواقعة الخارجية بان تكونا ثبوتيتين او سلبيتين صدق و عدمها كذب و هذا معنى مطابقة الكلام للواقع و الخارج وما في نفس الامر فاذا قلت ابيع واردت به الاخبار الحالي فلابد من وقوع بيع خارج حاصل بغير هذا اللفظ تقصد مطابقته لذلك الخارج بخلاف بعت الانشائي فانه لا خارج له تقصد مطابقته بل البيع يحصل في الحال بهذا اللفظ و هذا اللفظ موجد له ولا يقدح في ذلك ان النسبة من الامور الاعتبارية دون الخارجية للفرق الظاهر بين قولنا القيام حاصل لزيد في الخارج و حصول القيام له امر متحقق موجود في الخارج فانا لو قطعنا النظر عن ادراك الذهن و حكمه فالقيام حاصل له و هذا معنى وجود النسبة الخارجية انتهى • وقال السيد السند ان المطابق للواقع هو الايجاب والسلب و مطابقتهما للواقع اي الامر الخارجي هو التوافق في الكيف بان يكونا ثبوتيين او سلبيين و لكل وجهة هو موليها و هذا الذي ذكر من تفسير الصدق و الكذب مذهب الجمهور هذا كله خلاصة ما في الاطول [والصدق والحق يتشاركان في المورد و يتفارقان بحسب الاعتبار فان المطابقة

بين الشيئين تقتضي نسبة كل واحد منهما الى الآخر بالمطابقة لان المفاعلة تكون من الطرفين فاذا طابقا فان نسبنا الواقع الى الاعتقاد كان الواقع مطابقا بالكسر و الاعتقاد مطابقا بالفتح فتسمى هذه المطابقة القائمة بالاعتقاد حقا وان عكسنا النسبة كان الامر بالعكس فتسمى هذه المطابقة القائمة بالاعتبار صدقا و انما اعتبر هكذا لان الحق و الصدق حال القول و الاعتقاد دون حال الواقع ● و الصدق في القول هو مجانبة الكذب و في الفعل الاتيان به و ترك الانصراف عنه قبل تمامه و في النية العزم بالجزم و الاقامة عليه حتى يبلغ الفعل هكذا في كليات ابي البقاء] وقال النظام و من تابعه صدق الخبر مطابقته لاعتقاد المخبر و لو خطاء اي و لو كان ذلك الاعتقاد غير مطابق للواقع و الكذب عدمها اي عدم مطابقته لاعتقاد المخبر و لو خطاء و صدق المتكلم مطابقة خبره للاعتقاد و كذبه عدمها و المراد بالاعتقاد معناه الغير المشهور و هو التصديق الشامل للظن و العلم و غيرهما اذ لو حمل على المشهور و هو الجزم القابل للتشكيك لخرج مطابقة الخبر لعلم المخبر عن حد الصدق و لدخل في حد الكذب فقول القائل السماء تحتنا معتقدا ذلك صدق و قولنا السماء فوقنا غير معتقد كذب و الخبر المعتقد و المظنون صادق و الموهوم و المشكوك كاذبان فانهما لا يطابقان اعتقاد المخبر لانتفائه و ليس لك ان تقول المراد عدم مطابقة الاعتقاد مع وجوده و لا اعتقاد له في المشكوك لانه ينافي ما هو مذهب النظام من انحصار الخبر في الصادق و الكاذب و لا ان تقول الخبر المشكوك ليس بخبر لانه لا تصديق له بل لمدلوله لانا نقول الدلالة على الحكم كاف في كون الكلام خبرا فالخبر ما يدل على التصديق سواء تخلف المدلول اولا و لولا ذلك لم يوجد خبر كاذب على هذا المذهب لان الخبر الكاذب ما خالف مدلوله اعتقاد المخبر فلا اعتقاد للمخبر بخبره و لا تصديق به فلا يكون كاذبا لانه مختص بالخبر واحتج النظام بقوله تعالى و الله يشهد ان المنافقين لكاذبون كذبهم في قولهم انك لرسول الله مع مطابقته للخارج لانه لم يطابق اعتقادهم ● والجواب ان المعنى لكاذبون في الشهادة ● وقال الجاحظ صدق الخبر مطابقته للواقع مع الاعتقاد بانه مطابق و كذبه عدم مطابقته للواقع مع اعتقاد انه غير مطابق و غيرهما ليس بصدق و لا كذب وهو المطابقة مع اعتقاد اللامطابقة او بدون الاعتقاد و عدم المطابقة مع اعتقاد المطابقة او بدون الاعتقاد فكل من الصدق و الكذب بتفسيره اخص منه بتفسير الجمهور و النظام لانه اعتبر في كل منهما جمع الامرين الذين اكتفوا بواحد منهما وصدق المتكلم مطابقة خبره للواقع و الاعتقاد و كذبه عدمها و استدل الجاحظ بقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة فان الكفار حصروا اخبار النبي عليه السلام بالحشر و النشر في الافتراء والاخبار حال الجنة على سبيل منع الخلو و لا شك ان المراد بالثاني غير الكذب لانه قسيمه و غير الصدق لانهم اعتقدوا عدمه ورد بان المعنى ام لم يفتر فعبر عنه اى عن عدم الافتراء بالجنة لان المجنون يلزمه ان لاافتراء له لان الكذب عن عمد و لا عمد للمجنون فيكون هذا حصرا للخبر الكاذب في نوعيه اعنى الكذب عن عمد و الكذب لا عن عمد * فائدة * اعلم ان المشهور فيما بين القوم ان احتمال الصدق

و الكذب من خواص الخبر لا يجري في غيره من المركبات المشتملة على نسبة • و ذكر بعضهم انه لا فرق بين النسبة في المركب الاخباري و غيره الا بانه ان عبّر عنها بكلام تام يسمى خبرا و تصديقا كقولنا زيد انسان او فرس و الا يسمى مركبا تقييديا و تصورا كما في قولنا يا زيد الانسان او الفرس و ايّاما كان فالمركب اما مطابق فيكون صادقا او غير مطابق فيكون كاذبا فيازيد الانسان صادق و يا زيد الفرس كاذب و يا زيد الفاضل محتمل • و ردّه المحقق التفتازاني بما حاصله انه ان اراد هذا البعض انه لا فرق بينهما اصلا فليس بصحيح لوجوب علم المخاطب بالنسبة في المركب التقييدي دون الاخباري حتى قالوا ان الاوصاف قبل العلم بها اخبار كما ان الاخبار بعد العلم بها اوصاف و ان اراد انه لافرق بينهما بحسب احتمال الصدق و الكذب فكذلك لما ذكره الشيخ من ان الصدق و الكذب انما يتوجهان الى ما قصده المتكلم اثباته او نفيه و النسبة ليست كذلك و لو سلم فاطلاق الصدق و الكذب على المركب الغير التام مخالف لما هو المعتمد في تفسير الالفاظ اعني اللغة و العرف و ان اراد تجديد اصطلاح فلامشاحة فيه • قال السيد السند و الحق ان يقال ان النسب الذهنية في المركبات الخبرية تشعر من حيث هي هي بوقوع نسب أخرى خارجة عنها فلذلك احتملت عند العقل مطابقتها و لا مطابقتها و اما النسب في المركبات التقييدية فلا اشعار لها من حيث هي هي بوقوع نسب أخرى تطابقها اولا تطابقها بل ربما اشعرت بذلك من حيث ان فيها اشارة الى نسب خبرية بيان ذلك انك اذا قلت زيد فاضل فقد اعتبرت بينهما نسبة ذهنية على وجه تشعر بذاتها بوقوع نسبة أخرى خارجة عنها و هي ان الفضل ثابت له في نفس الامر لكن تلك النسبة الذهنية لا تستلزم هذه الخارجية استلزاما عقليا فان كانت النسبة الخارجية المشعر بها واقعة كانت الاولى صادقة و الا كاذبة و اذا لاحظ العقل تلك النسبة الذهنية من حيث هي هي جوّز معها كلا الامرين على السواء و هو معنى الاحتمال و اما اذا قلت يا زيد الفاضل فقد اعتبرت بينهما نسبة ذهنية على وجه لا تشعر من حيث هي ان الفضل ثابت له في الواقع بل من حيث ان فيها اشارة الى معنى قولك زيد فاضل اذ المتبادر الى الافهام ان لا يوصف شيء الا بما هو ثابت له فالنسبة الخبرية تشعر من حيث هي بما يوصف باعتباره بالمطابقة و اللامطابقه اي الصدق و الكذب فهي من حيث هي محتملة لهما و اما التقييدية فانها تشير الى نسبة خبرية و الانشائية تستلزم نسبا خبرية فهما بذلك الاعتبار تحتملان الصدق و الكذب و اما بحسب مفهوميهما فلا • و قال صاحب الاطول التحقيق الذي يعطيه الفكر العميق و الذكاء الدقيق ان النسبة التي لها خارج هي التي تكون حاكية عن نسبة فمعنى ثبوت الخارج ليس الا كونه محكيا و نسب الانشاءات ليست حاكية بل محضرة لتطلب وجودها او عدمها او معرفتها او يتحسر على فوتها الى غيرذلك و كذا نسب التقييديات ليست حاكية بل محضرة لتتعين به ذات و معنى مطابقتها للخارج ان يكون حكايتها على ما هو عليه فلا خارج

للانشاء هذا * والصدق عند اهل الميزان يستعمل ايضا لمعنيين آخرين فانه قد يستعمل في المفردات و ما في حكمها من المركبات التقييدية و معناه حينئذ الحمل و يستعمل بعلى فيقال الكاتب صادق على الانسان اي محمول عليه و قد يستعمل في القضايا و معناه حينئذ الوجود و التحقق في الواقع و يستعمل بفي فيقال هذه القضية صادقة في نفس الامر اي متحققة فيها حتى اذا قيل كلما صدق كل ج ب بالضرورة صدق كل ج ب دائما كان معناه كلما تحقق في نفس الامر مضمون القضية الاولى تحقق فيها مضمون الثانية و الفرق بين الصدق بهذا المعنى و بين الصدق بمعنى مطابقة حكم القضية للواقع كما هو مآل المعنى الاول يظهر في القضية التي تتحقق نسبتها في الاستقبال فان هذه القضية صادقة في الحال بمعنى مطابقة حكمها و ليست بصادقة بمعنى عدم تحقق نسبتها اذ لم تتحقق النسبة بعد بل سوف تتحقق هكذا يستفاد مما حققه السيد السند في حواشي شرح المطالع * و عند اهل السلوك هو استواء السر و العلانية و ذلك بالاستقامة مع الله تعالى ظاهرا و باطنا سرا و علانية و تلك الاستقامة بان لا يخطر بباله الا الله فمن اتصف بهذا الوصف اي استوى عنده الجهر و السر و ترك ملاحظة الخلق بدوام مشاهدة الحق يسمى صديقا كذا في مجمع السلوك [و قيل الصدق قول الحق في مواطن الهلاك و قيل ان تصدق في موضع لا ينجيك منه الا الكذب * قال القشيري الصدق ان لا يكون في احوالك شيب و لا في اعتقادك ريب و لا في اعمالك عيب كذا في الجرجاني *]

[**الصديقية** هي درجة اعلى من درجات الولاية و ادنى من درجات النبوة لا واسطة بينها و بين النبوة فمن جاوزها وقع في النبوة هكذا في كليات ابي البقاء *]

الصداقة عند اهل السلوك هي استواء القلب في الوفاء و الجفاء و المنع و العطاء و هي من مراتب المحبة كما مر * و اين را بنج درجه است درجهٔ اول صفا است و علامته بغض النفس والهوى و مخالفة المراد و ترك الشهوات بعين الرضى و الخروج بالكلية من حب الدنيا درجهٔ دوم غيرت است جوانمرد درين محل محب غيور گردد و از غيرت نخواهد كه كس نام محبوب بگيرد و يا بدو نگرد در آخر اين مقام از خود نيز بر محبوب غيرت كند * خواجه شبلي گويد اللهم احشرني اعمى فانك اجل و اعظم من ان تراك عيني درجهٔ سيوم اشتياق است درين مقام آتش شوق و آرزو زبانه زند و شعله در گيرد درجهٔ چهارم ذكر محبوب است من احب شيئا اكثر ذكره درجهٔ پنجم تحير است مصطفى صلى الله عليه و آله و سلم مى فرمايد يا دليل المتحيرين اين معني در ابتداء بود و در انتهاء مى فرمايد رب زدني تحيرا هيچ ميداني ازين تا ازان مقام چه فرق است پس اين مقامى است رفيع كه ازاين اخبار ممكن نيست حضرت محبوب خويش بلند قدر بود و وصول بدان جز حيرت و دهشت ديگر چه توان بود كذا في الصحائف في الصحيفة التاسعة عشر *

[**الصّدّيق** مبالغة في الصدق وهو الذي كمل في تصديق كل ما جاء به رسول الله صلى الله عليه وسلم علما و قولا و فعلا بصفاء باطنه و قربه بباطن النبي صلى الله عليه و سلم لشدة مناسبته له و لهذا لم تتخلل في كتاب الله تعالى مرتبة بينهما في قوله تعالى اولٰئك الذين انعم الله عليهم من النبيين و الصديقين و الشهداء و الصالحين ٭ و قال صلى الله عليه وسلم انا و ابو بكر كفرسي رهانٍ فلو سبقني لآمنت به و لكن سبقته فآمن بي كذا في الاصطلاحات الصوفية]

الصدقة بفتحتين من الصدق سمي بها عطية يراد بها المثوبة لا التكرمة لان بها يظهر صدقه في العبودية كذا في جامع الرموز و هي اعم من الزكٰوة اعلم ان كل صدقة في الاحرام غير مقدرة فهي نصف صاع من بر او صاع من تمر او شعير الا صدقة قتل القملة و الجرادة فان للمحرم في ذلك ما شاء كما في المحيط كذا في جامع الرموز و الهداية في بيان الجنايات ٭ و در تيسير القاري ترجمهٔ صحيح بخاري در باب هل يصلي على غير النبي صلى الله عليه و آله و سلم من كتاب الدعوات ميگويد صدقه عبارت از مالي است غير زكٰوة مفروض و گاهي صدقه را بر زكٰوة نيز اطلاق كنند ٭

التصديق في اللغة نسبة الصدق بالقلب او اللسان الى القائل كذا قيل و الفرق بينه و بين المعرفة ان ضده الانكار و التكذيب و ضد المعرفة النكارة و الجهالة واليه اشار الامام الغزالي رح حيث فسر التصديق بالتسليم فانه لا يكون مع الانكار و الاستكبار بخلاف العلم و المعرفة و فصل بعض زيادة تفصيل فقال التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المحققين و هو امر كسبي يثبت باختيار المصدِّق و لهذا يؤمر به و يثاب عليه و يجعل رأس كل عبادة فان الايمان الذي هو رأس كل عبادة هو التصديق بخلاف المعرفة فانها ربما تحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر و الايمان الشرعي يجب ان يكون من الاول فان النبي عليه السلام اذا ادعى النبوة و اظهر المعجزة فوقع صدقه في قلب احد ضرورة من غير ان يثبت له اختيار لا يقال له في اللغة انه صدقه فلا يكون ايمانا شرعا كذا في شرح المقاصد ٭ قال المولوي عبد الحكيم في حاشية الخيالي في بحث الايمان ثم انه بعد الاتفاق على ان تلك المعرفة خارجة عن التصديق اللغوي اختلفوا في انها داخلة في التصور او في التصديق المنطقي فصدر الشريعة ذهب الى الثاني و قال الصورة الحاصلة من النسبة التامة الخبرية تصديق قطعا فان كان حاصلا له بالقصد و الاختيار بحيث يستلزم الاذعان و القبول فهو تصديق لغوي و ان لم يكن كذلك كمن وقع بصره على شيء و علم انه جدار فهو معرفة يقينية و ليس بتصديق لغوي فالتصديق اللغوي عنده اخص من المنطقي ٭ و ذهب البعض الى الاول و قال الصورة الحاصلة من النسبة التامة الخبرية تصور و ان التصديق المنطقي بعينه التصديق اللغوي و فيه ان التصديق اللغوي قطعي و المنطقي اعم من القطعي و الظني لكونه قسما من العلم الشامل للظني و القطعي عند المنطقيين

انتهى • و عند المتكلمين و المنطقيين يطلق على قسم من العلم المقابل للتصور و يسميه البعض بالعلم ايضا كما في العضدي قالوا العلم ان خلا عن الحكم فتصور و الا فتصديق و معنى الخلو و عدمه عند المتكلمين على تقدير كون العلم صفة ذات تعلق ان لا يوجبه الحكم او يوجبه و على تقدير كونه نفس التعلق ان لايكون نفس الحكم او ان يكون نفسه لان التمييز في قولهم هو تميز معنى الخ عبارة عن النفي والاثبات و هو الحكم و يجيئ ما يوضح ذلك في لفظ العلم و كذا معناهما على مذهب الحكماء الاقدمين فان التصديق عندهم هو نفس الحكم المفسر بادراك ان النسبة واقعة او ليست واقعة و اما معناهما على مذهب الامام الرازي القائل بان التصديق عبارة عن مجموع تصور النسبة الحكمية و الطرفين والحكم فظاهر فانّ قولهم ان خلا الموصول بعن مصدره الخلو المفسر به تهي شدن و المتبادر منه عدم الحصول فمعنى التقسيم العلم ان خلا عن الحكم بان لم يحصل فيه فتصور و ان لم يخل بان حصل فيه فتصديق فظاهر هذه العبارة مبني على هذا المذهب ويمكن تطبيقه ايضا على مذهب متأخري الحكماء القائلين بان التصديق هو الادراكات الثلث المقارنة للحكم بان يراد بالخلو عدم الحصول فيه او عنده فالعلم عندهم ان خلا عن الحكم اي لم يحصل عنده حكم فتصور و الافتصديق لكنه خلاف الظاهر فالحكم عند الرازي داخل في التصديق و عند متأخري المنطقيين خارج عنه • و يرد على الامام و عليهم ان الادراكات علوم متعددة فلا تندرج تحت العلم الواحد و ايضا التصور مقابل للتصديق و لا شيئ من احد المتقابلين بجزء من المقابل الآخر و لا شرطا له • و اجيب عن الاول بان التصديق و ان كان متعددا في حد ذاته لكنه واحد بالاعتبار لعروض الهيئة الاجتماعية و عن الثاني بان التقابل انما هو بين مفهومي التصور و المعتبر في التصديق جزءا او شرطا هو ما صدق عليه التصور الساذج لا مفهومه و لو لم يجز كون ما صدق عليه احد المتقابلين جزءا للآخر لامتنع ان يكون شيئ جزءا لغيره فان جزء الجسم مثلا ليس بجسم ضرورة و يرد على المتأخرين ان الحكم على مذهبهم خارج عن التصديق عارض له مع كونه موصوفا بصفات الحكم من كونه ظنيا او جازما يقينيا او غيره • اجيب بانه لا مشاحة في الاصطلاح و لا محذور في اجراء صفات اللاحق على الملحوق و لا يخفى انه تعسف • قال السيد السند و التحقيق ان الحكم ان كان ادراكا كما يشهد به رجوعك الى وجدانك اذ لا يحصل بعد تصور النسبة الحكمية الا ادراك ان النسبة بواقعة او ليست واقعة فالصواب ان يجعل نفس الحكم تصديقا و قسما من العلم المقابل للتصور الذي هو ما عداه من الادراكات كما ذكره القدماء اذ لا اشكال حينئذ في انحصار العلم فيهما و امتياز كل منهما عن الآخر بطريق موصل اليه و لا في اجراء صفات التصديق من الظنية و غيرها عليه لانها من صفات الحكم بخلاف ما اذا جعل التصديق معروض الحكم او المجموع المركب لانه حينئذ لم تكن القسمة حاصرة و لا يكون لكل منهما موصل يخصّه بل التصورات الثلث انما تكتسب بالقول الشارح و الحكم وحده

بالحجة مع ان المقصود من تقسيم العلم اليهما بيان ان لكل من القسمين موصلا يخصه بل نقول انا لا نعني بالتصديق الا ما يحصل من الحجة وهو الحكم دون المجموع او المعروض و العارض وان كان الحكم فعلا كما توهمه اكثر المتأخرين كالامام وغيره من العبارات التي بها يعبر عنه من الاسناد و الايجاب و الايقاع و الانتزاع فالصواب ان يجعل نفس الحكم ايضا تصديقا و يقسم العلم الى تصور ساذج و تصور معه تصديق كما ورد في الشفاء فللعلم حينئذ و هو التصور مطلقا طريق خاص و هو المعرف و لعارضه المسمى بالتصديق والحكم طريق خاص آخر وهو الحجة فالمقصود من التقسيم ظهور ذلك المنفرد عن معروضه بكاسب مخصوص ولا سبيل حينئذ الى جعل الحكم اي التصديق قسما من العلم و لا جزءا من احد قسميه لان العلم من مقولة الكيف فلا يصدق على ما صدق عليه الفعل و على ما تركب مما صدق عليه الفعل • و تكلف البعض وجعل لفظ العلم مشتركا لفظيا بين المعروض و ذلك العارض وقسم العارض اليهما كانه قيل ما يطلق عليه لفظ العلم اما تصور و اما حكم و هو التصديق و اما جعل التصديق قسما من العلم مع تركبه من الحكم و غيره فلا وجه له سواء كان الحكم فعلا لان المركب من الفعل و الادراك ليس علما او ادراكا لما عرفت من بطلان الحصر و غيره و اما جعل التصديق عبارة عن التصور المقارن للحكم بتقسيم العلم الى تصور ساذج و الى تصديق اي تصور معه حكم و جعل الحكم فعلا فجائز ايضا و لكن فيه تسامحا من اجراء صفات اللاحق على الملحوق • وقال المولوي عبد الحكيم في حاشية القطبي و التحقيق ان النزاع في التصديق لفظي فمن نظر الى ان الحاصل بعد الحجة ليس الا الادراك المذكور قال ببساطته و من نظر الى ان الادراك المذكور بمنزلة الجزء الصوري والحاصل بعد اقامة الحجة ادراك واحد متعلق بالقضية قال بتركبه ومن نظر الى انه لا يكفي في التصديق مجرد الادراك المذكور بل لابد فيه من نسبة المطابقة بالاختيار والا لكان ادراكا تصوريا متعلقا بالقضية مسمًى بالمعرفة قال انه ادراك معروض للحكم سواء قلنا انه الادراك المذكور او مجموع الادراك المذكور او مجموع الادراكات الثلثة فصح تقسيم العلم الى التصور و التصديق باي معني تريد منه وتفرد التصديق على جميع التقادير اما باعتبار نفسه او باعتبار جزئه فتدبر

التقسيم التصديق عند المتكلمين هو اليقيني فقط و اما عند الحكماء فالتصديق ان كان مع تجويز لنقيضه يسمى ظنا و الا جزما واعتقادا و الجزم ان لم يكن مطابقا للواقع سمي جهلا مركبا و ان كان مطابقا له فان كان ثابتا اى ممتنع الزوال بتشكيك المشكك يسمى يقينا و الا تقليدا كذا في شرح التجريد • وفي شرح الطوالع التصديق اما جازم اولا و الجازم اما بغير دليل و هو التقليد و اما بدليل فهو اما ان يقبل متعلقه النقيض بوجه و هو الاعتقاد اولا وهو العلم و غير الجازم ان كان متساوي الطرفين فهو شك و ان لم يكن فالراجح ظن و المرجوح وهم انتهى فجعل الشك و الوهم من التصديق و المشهور انهما من التصور و هو فاسد كما مر في لفظ الحكم • اعلم ان التصديق كما يطلق على احد قسمي العلم كما عرفت كذلك يطلق

على المعلوم اي المصدق به و لا اعني به متعلقه بالذات و هو وقوع النسبة و لا وقوعها بل ما تركب منه ومن غيره و هو القضية و من ههنا نشأ توهم من قال ان التصديق بالمعنى الاول هو مجموع الادراكات الاربعة و منهم من جعله بذلك المعنى مرادفا للقضية فزعم ان القضايا و المسائل و القوانين و المقدمات كلها عبارات عن العلوم لا المعلومات هكذا حققه السيد السند في حواشي العضدي • و تحقيق الفرق بين التصور و التصديق سبق في لفظ الحكم في فصل الميم من باب الحاء •

الصعق بيهوش شدن و در اصطلاح صوفيه مرتبهٔ فنا است در حق كذا في كشف اللغات [و في الجرجاني الصعق الفناء في الحق عند التجلي الذاتي الوارد بسبحات يحترق ما سوى الله فيها انتهى •]

[**الصاعقة** المخراق الذي بيد الملك السائق للسحاب ولا يأتي على شيئ الا احرقه او نار تسقط من السماء كذا في القاموس اعلم ان الدخان الذي هو اجزاء نارية تخالطها اجزاء صغار ارضية اذا ارتفع مع البخار و انعقد السحاب من البخار و احتبس الدخان فيما بين السحاب فما صعد من الدخان الى العلو لاشتعال حرارته او نزل الى السفل لانتقــاص حرارته يمزق السحاب في صعوده ونزوله تمزيقــا انيفا فيحصل صوت هائل فيسمى هذا الصوت رعدا و ان اشتعل الدخان لما فيه من الدهنية بالحركة العنيفة المقتضية للحرارة فيحصل لمعان وضوء فيسمى هذا برقا و ان كان الدخان كثيفا غليظا جدا حتى يصير ثقيلا فيمزق السحاب لشدة حرارته و ينزل الى الارض لثقالته فيحرق كل شيئ لحرارته و يمزقه لغلظــه و ثقله فيسمى صاعقة هكذا في الميبذي وغيره وقد مر في لفظ البرق و در تفسير عزيزي مذكور است كه اهل حكمت گفته اند كه چون قواي فلكيه درعناصر تاثير ميكنند به تسخين و تبخير عناصر بحركت مى آيند وباهم مخلوط ميشوند و از اختلاط عناصر باهم مخلوقات چند ازچند متكون مى شوند مثلا چون گرمي تابستان درعناصر تاثير مى كند از دريا بخار و از زمين دخان بر ميخيزد وبسوي آسمان ميرود پس دخان گاهي از حيز هوا برتر ميرود وبحد كرهٔ آتش ميرسد و مشتعل مى گردد وگاهى تا چند روزان اشتعال مى ماند بسبب غلظت مادهٔ دخاني و بصورت ستارهٔ دم دار و يا نيزه و يا گيسو و جز آن در نظر مى آيد و اگربعد از اشتعال عن قريب زائل مى گردد شهاب مي باشد و گاهى مشتعل نمى شود بلكه احتراق مى پذيرد و علامات سرخ و يا سياه و يا كبود درميان آسمان و زمين ظاهر مى شود وبخار دروقت برخاستن اززمين چند قسم مى باشد گاهي لطيف مي باشد و بسبب خفت بسيار بلند مي رود و بمكاني ميرسد كه انعكاس شعاع آفتاب اززمين تا آن مكان منقطع ميگردد و سردي و تكاثف ميپذيرد و قطره قطره شده بر زمين مى چكد و آن بخار متكاثف را ابر گويند و آن قطرات را باران نامند و گاهي چند ان لطيف نمي باشد بلكه ثقلي دروهم موجود است وبنابر ثقالت

بسیار بلند نمیرود. و این بخار بسبب سردی و برودت آخر شب زود منجمد شده می افتد و آن را شبنم گویند و گاهی بسبب شدت برودت هوا بخار متکاثف که نزول می کند در راه منجمد شده بر زمین می افتد و آن را ژاله گویند و نیز گفته اند که هرگاه بخار و دخان و غبار از زمین مخلوط شده بر میخیزند و بعد از برخاستن ازهم جدا می شوند پس بادهاي تند می وزد و کورباد می آید و گرد باد می انگیزد و نیز چون بخار و دخان بحد برودت میرسند بخار سرد میگردد و دخان در اثنای آن تغلغل میکند تا راه نفوذ ببالا پیدا کند و ازین تغلغل آواز تند حادث میشود که او را رعد میگویند و گاهی بسبب شدت حرکت و تغلغل آن دخان مشتعل میشود و برق می نماید و گاهي بسبب شدت تکاثف و کثرت برودت بخار منجمد شده برزمین می افتد که آن را صاعقـــه می نامند اما نظر ایشان بسبب قصور رسائي غیر از استعداد مواد و تاثیر صور عنصریه را نمی توانند دریافت لاجرم بر این قدر اکتفا کردند و فی الحقیقت همراه این اسباب اسباب دیگرهم براي این کارخانه بلکه جمیع کارخانهٔ عالم درکار اند که آن اسباب ارواح مجرده اند که مدبره و موکله بر این مواد و صور اند و آن ارواح را در شرع ملائکه گویند و خصوصیات زماني و مکاني و تخلف اثر آن باوجود اسباب مادیه و صوریه از اختلاف و تخلف همین ارواح است و اینهمه ارواح تابع امر تکویني الهي اند که از طرف خود هیچ نمیکنند پس اختصار بر اسباب مادیه و صوریه کمال غفلت است از قدرت مسبب الاسباب سبحانه ما اعظم شانه و نفي اسباب و تاثیر آنها انکار است از حکمت حکیم علی الاطلاق وفوائد اسباب کارخانهٔ این عالم سبحانه ما احکم بنیانه پس سلامت روي در میان افراط و تفریط همین است که اعتقاد کند که او تعالی فاعل حقیقي هر متکون بلا واسطه است اما توسیط اسباب بنابر اجراي عادت خود می فرماید و براي اظهار قدرت و حکمت او می نماید اما درصورت اول پس مفضي بسوي اعتقاد تعطل اوتعالی است و بر تقدیر ثاني مؤدي بسوي عبث از خلق اسباب است نعوذ بالله منهما انتهی ملخصا •]

الصفقة بالفتح و سکون الفاء فی اللغة ضرب الید علی الید عند البیع او البیعة و فی الشریعة هي العقد نفسه قالوا لا یجوز تفریق الصفقة اي العقد الواحد قبل التمام فلو اشتری عبدین صفقة بان لم یتکرر لفظ و وجد المشتري في احدهما عیبا لا یرد المعیب خاصة قبل القبض بل اما ان یردهما معا او اخذهما معا لئلا یلزم تفریق الصفقة قبل التمام هکذا في جامع الرموز و البرجندي •

فصل اللام * صلصلة الجرس

صلصلة الجرس عند الصوفیة هي انکشاف الصفة القادریة عن ساق بطریق التجلي بها علی ضرب من العظمة و هي عبارة عن بروز الهیبة القاهریة و ذلک ان العبد الالٰهي اذا اخذ ان یتحقق بالحقیقة القادریة برزت له في مبادیها صلصلة الجرس فیجد امرا یقهره بطریق القوة العظمویة فیسمع لذلک اطیطا من تصادم الحقائق بعضها علی بعض کانها صلصلة الجرس فی الخارج و هذا مشهد

منع القلوب عن الجرأة على الدخول في الحضرة العظموية لقوة قهرة الواصل اليها فهي الحجاب الاعظم التي حالت بين المرتبة الالٰهية و بين قلوب عباده و لا سبيل الى انكشاف المرتبة الالٰهية الا بعد سماع صلصلة الجرس كذا في الانسان الكامل •

فصل الميم * الصلم بالفتح و سكون اللام عند اهل العروض سقوط الوتد المفروق من آخر الجزء و الجزء الذي فيه الصلم يسمى اصلم فيبقى من مفعولات بضم التاء مفعو ولكونه مهملا يوضع موضعه فعلن على ما هو عادتهم هكذا في رسائل العروض العربية و الفارسية •

[الاصطلام هو الوله الغالب على القلب و هو قريب من الهيمان كذا في الاصطلاحات الصوفية •]

صميم نزد منجمين آنست كه بعد كوكب كمتر از شانزده دقيقه بود وقتيكه مركز او بمركز آفتاب رسد در احتراق تا اين قدر بگذرد • و تصميم از قوتهاي ذاتية كواكب است ودليل غايت قوت و سعادتست براي آنكه بدان منزلت است كه كسي در دل پادشاه جاي گيرد • و صميمتين عطارد قوي تر است كه كه بمثابة دو شمس باشد هكذا في الشجرة و كفاية التعليم و قد سبق ايضا في لفظ الشعاع في فصل العين من باب الشين المعجمة •

الاصم بتشديد الميم عند الصرفيين هو المضاعف و يجيء في فصل الفاء من باب الضاد المعجمة و عند المحاسبين و المهندسين هو مقدار لا يعبر عنه الا باسم الجذر كجذر خمسة و يقابله المنطق على ما يجيء في فصل القاف من باب النون و الاصم على مراتب يعبر عنها به فما كان منه في المرتبة الاولى فهو ان يكون المربع الذي يقوى عليه منطقا في القوة و معنى القوة هو المربع الذي يكون من ضرب الخط في مثله و انما سمي منطقا لانه يعبر عن مربعه بعدد • و ما كان منه في المرتبة الثانية فهو ان يكون مربعه اصم و مربع مربعه منطقا و ان شئت قلت هو ما يكون مربعه منطقا في القوة مثل جذر جذر سبعة • و ما كان في المرتبة الثالثة فهو ما يكون مربع مربعه منطقا في القوة مثل جذر جذر جذر سبعة و هكذا و اذا كان الخط في المرتبة الثانية الى ما بعدها من المراتب سمي متوسطا لان هذا الخط متوسط في الرتبة لانه انحط عن مرتبة الخط الذي مربعه عددي و ارتفع عن مرتبة الخط المركب هذا في الخط و اما في السطح فيسمى الاصم متوسطا سواء كان ذلك الاصم في المرتبة الاولى او فيما بعدها من المراتب و ايضا يطلق على قسم من الجذر مقابل للمنطق كما عرفت في فصل الراء من باب الجيم و على قسم من الكسر مقابل للمنطق منه و يجيء في فصل الراء من باب الكاف •

الصنم بفتح الصاد و النون لغة بمعني بت و عند الصوفية هو كل ما يشغل العبد عن الحق و في مجمع السلوك ما شغلك عن الحق فهو صنم انتهى يعني آنچه باز دارد ترا از ذكر حق و تجليات اسمائي و صفاتي او تعالى پس آن بت تست ازانكه هرچه تو در بند آني بندهٔ آني كما في شرح

عبد اللطيف على المثنوي للمولوي الرومي • ودر كشف اللغات گويد بت در اصطلاح سالكان عبارت است از مظهر هستي مطلق كه آن حق است پس بت من حيث الحقيقة حق باشد باطل و عبث نيست وبت پرست را كه حق پرست گويند ازين جهت كه حق بصورت بت ظهور نموده است و قضى ربك آلا تعبدوا الا اياه پس چون درست آمد بالضرورة جمله عابد حق باشند فا فهم انتهى • و در بعضى رسائل گويد صنم حقيقت روحيه را گويند در ظهور تجلي صورت صفاتي و نيز بمعني پير كامل آمده •

الصوم بالفتح و سكون الواو في اللغة الامساك عن الفعل مطعما كان او كلاما او مشيا كما في المفردات او ترك الانسان الاكل كما في المغرب • و عند الفقهاء ترك الاكل و الشرب و الوطئ من زمان الصبح الى المغرب مع النية فالترك كف النفس عن هذه الافعال فلا يشكل بما فعل نسيانا فانه لا ينقض الصوم و يرد عليه ان ترك الاحتقان و الانزال بالتقبيل و نحوهما شرط في الصوم و جعلها داخلة في الاشياء الثلثة تكلف و الاولى هو ترك المفطرات • و فيه انه يلزم حينئذ الدور اذ المفطرات هي مفسدات الصوم ثم المراد بالوطئ الوطؤ الكامل فلا يشتمل وطئ بهمية او ميتة بلا انزال كما في النظم و المراد بالصبح اول زمان الصبح الصادق او انتشاره على الخلاف و هذا اوسع و الاول احوط و المراد بالمغرب زمان غيبوبة تمام جرم الشمس بحيث تظهر الظلمة في جهة الشرق فانه قال صلى الله عليه و سلم اذا اقبل الليل من هنا فقد افطر الصائم اي اذا وجدت الظلمة حسا في جهة الشرق فقد دخل في وقت الفطر او صار مفطرا في الحكم لان الليل ليس طرفا للصوم و انما ادى الامر بصورة الخبر ترغيبا في تعجيل الافطار كما في فتح الباري و قولهم مع النية اى قصد طاعة الله في جزء من اجزاء الوقت المعتبر شرعا فخرج امساك الكافر و الحائض و النفساء و المجنون اذ لا يتصور قصد الطاعة منهم و لا يخرج امساك الصبي لصحة قصد الطاعة منه و فيه اشارة الى ان صوم ساعة مما يتقرب الى الله تعالى و الى ان النية لابد ان تتجدد في كل يوم لجميع الصيامات و ذا بلا خلاف سوى رمضان فانه يصح بنية واحدة عند زفر رح و الى ان من نوى اولا ثم لم يخطر بباله العدم الى المغرب يكون صائما بالاجماع كمن لم ينو صوما و لا فطرا و هو يعلم انه من رمضان لم يكن صائما على الاظهر هكذا يستفاد من جامع الرموز و البرجندي [و اختلاف است علماء را كه صوم افضل است يا صلوة جمهور برآنند كه صلوة افضل است از جهت حديث و اعلموا ان خير اعمالكم الصلوة رواه ابوداود و غيره و در فضيلت صوم احاديث بسيار وارد است در صحيح بخاري است كه حق تعالى ميفرمايد صوم براي من است و من جزا ميدهم بوي و در موطا است كه هر حسنة ابن آدم بده چند است تا هفتصد مگر روزه كه آن براي من است و من جزا ميدهم بروي چنانكه قدر و كيفيت آنرا جز من كسى نداند يا مطلع نگردانم كسى را بران و آنكه فرموده كه روزه براي من است و حال آنكه

همه عبادات براي او است مقصود ازين زيادت تشريف و تكريم او است و نيز گفته اند كه عبادت كرده نشده است بصوم در حق غير خدايتعالى و هيچ كافرى در هيچ عصرى عبادت نكرده بتان را بصوم كه در شرع معهود است اگرچه بصورت نماز و سجده و نثار اموال و زيارت كردن و گردوي گشتن و امثال آنها تعظيم ميكنند و نيز ريا را كه شرك اصغر است در روزه راه نيست يعني در فعل روزه كه امساك است و اگر بگويد كه من روزه دارم ريا دران قول خواهد بود نه در نفس فعل صوم و گفته اند كه استغناء از طعام و شراب و جماع از صفات ربوبيت است و چون تقرب جست بنده بدرگاه رب بآنچه از صفات اوست تعالى اضافت كرد وي تعالى آنرا بخود هكذا في مدارج النبوة] و عند اهل الحقيقة هو الامساك عن الغير بنعت الفردية كما فى شرح القصيدة الفارضية • وفى الانسان الكامل اما الصوم فاشارة الى الامتناع عن استعمال مقتضيات البشرية ليتصف بصفات الصمدية فعلى قدر ما يمتنع اي يصوم عن مقتضيات البشرية تظهر آثار الحق فيه وكونه شهرا كاملا اشارة الى الاحتياج في ذلك الى مدة الحيوٰة الدنيا جميعها فلا تقول اني وصلت فلا احتاج الى ترك مقتضيات البشرية فينبغي للعبد ان يلتزم الصوم و هو ترك مقتضيات البشرية مادام في دار الدنيا ليفوز بالتمكن من حقائق الذات الالٰهية انتهى • و در مجمع السلوك گويد صوم را سه مرتبه است صوم عوام كه عبارت است ازترك اكل و شرب وجماع و صوم خواص كه عبارت است از باز داشتن سمع و بصر و دست و پاي و سائر اعضـــا از گناهان تا از هيچ عضوى گنـــاهي نيايد صوم باشد و الا نه و صوم اخص الخواص عبـارت است از باز داشتن دل از هم دنيّه و افكار دنياويه و جميـع ما سوى الله تعالى

صوم الوصال بالاضافة هو صوم يوميـــن او ثلثة بلا افطار كما فى المضمرات [و آنحضرت صلى الله عليـه وسلم در بعضى از ليـــالي رمضـان وصـــال كردى يعنى پيا پى روزه داشتى بى آنكه چيزى بخورد و بنوشد و افطـار كند و صحابه را ازان بجهت رحمت و شفقت نهي فرمودى صحابه گفتند چون تو وصال ميكني چرا مارا ازان منع ميكني با آنكه هميشه مارا بمتابعت خود ميخواني فرمود نيستم من مانند يكى از شما و در روايتى آمده كدام يكى از شما مثل من است بدرستيكه من شب ميكنم نزد پروردگار خود كه پرورنده من است ميخوراند و مى نوشاند مرا و در روايتى آمده كه مرا خورانند و نوشانند هست كه ميخوراند و مى نوشاند مرا و علما را اختلاف است درين طعام و شراب بعضى گفتة اند كه مراد ازان طعـام و شراب حسي است يعني در هر شب طعام و شراب از بهشت مى آمد كه مى خورد و مى نوشيد و اين منافي صوم نيست زيراچه موجب افطار طعام و شراب دنيوي است و بعضى گفته اند كه مراد از طعام و شراب اينجا قوت روحاني است كه الله تعالى افاضه مينمايد و قائم مقام اكل و شرب ميگردد و مختار نزد اهل تحقيق آن است كه مراد غذاي روحاني است كه از ذوق و لذت ذكر و فيضان معارف الٰهي حاصل ميشد و از غذاي جسماني مستغني مى شد

و این معنی در محبتهای مجازی و مسرتهای صوری بتجربه رسیده است چه جای محبت حقیقی و مسرت معنوی و علما را در صوم وصال مر غیر آنحضرت را اختلاف است طائفهٔ میگویند جائز است مرکسی را که قادر است بران چنانکه صوم دوام سوای ایام منهیه و اکثر برآنند که جائز نیست و امام ابو حنیفه و مالک رحمهما الله برایں اند و امام شافعی مکروه فرموده و امام احمد میگوید که جائز است تا سحر و جمهور برآنند که حرام است برغیر وی صلی الله علیه و سلم و از اهل سلوك انهائیکه حریص اند بریاضت نفس انطار میکنند بکف آبی تا از حقیقت وصال برآید هٰکذا فی مدارج النبوة ٭]

صوم ایام البیض هو صوم الثالث عشر و الرابع عشر و الخامس عشر و قیل من الرابع عشر کما فی الزاهدی و هو مکروه عند بعض و عن ابی یوسف رح انه مستحب کصوم الاثنین و الخمیس کذا فی جامع الرموز[و شیخ عبد الحق دهلوی در مدارج النبوة آورده که آنحضرت صلی الله علیه و سلم در صوم ایام بیض تاکید تمام نمودی تا در سفر نیز روزه داشتی انتهی ٭]

فصل الواو ٭ الصحو بالفتح وسکون الحاء فی اللغة خلاف السکر و عند اهل التصوف قد سبق مع ذکر الصحو الثانی و صحو الجمع و الصحو بعد المحو فی لفظ الجمع و لفظ السکر ٭

الصلٰوة هی فعلة من صلی و انما کتب بالواو التی ابدل منها الالف لان العرب تفخم ای تمیلها الی مخرج الواو و لم تکتب بها ای بالواو فی غیر القرآن ثم هی اسم لمصدر غیر مستعمل و هو التصلیة یقال صلیت صلاة و لا یقال تصلیة مأخوذة من الصلا و هو العظم الذی علیه الالیتان ٭ و ذکر الجوهری ان الصلاة اسم من التصلیة و کلاهما مستعملان بخلاف الصلٰوة بمعنی اداء الارکان فان مصدرها لم یستعمل انتهی [و قیل اصل الصلاة صلٰوة بالتحریک قلبت واوها الفا لتحرکها و انفتاح ما قبلها و تلفظ بالالف و تکتب بالواو اشارة الی الاصل مثل الزکٰوة و الحیٰوة و الربوٰا کذا فی کلیات ابی البقاء] فقیل الصلٰوة حقیقة لغویة فی تحریک الصلوین ای الالیتین مجاز لغوی فی الارکان المخصوصة لتحریک الصلوین فیها استعارة فی الدعاء تشبیها للداعی بالراکع والساجد فی التخشع و فی المغرب انما سمی الدعاء صلٰوة لانه منها و المشهور ان الصلٰوة حقیقة فی الدعاء لغة مجاز فی الرحمة لانها مسببة من الدعاء و کذا فی الارکان المخصوصة لاشتمالها علی الدعاء و ربما رجح لورود الصلٰوة بمعنی الدعاء قبل شرعیة الصلٰوة المشتملة علی الرکوع و السجود و لورودها فی کلام من لا یعرف الصلٰوة بالهیئة المخصوصة ٭ و قیل الصلٰوة مشترکة لفظیة بین الدعاء و الرحمة والاستغفار وقیل بین الدعاء والرحمة فیکون الاستغفار داخلا فی الدعاء و بعض المحققین علی ان الصلٰوة لغة هو العطف مطلقا لکن العطف بالنسبة الی الله سبحانه تعالی الرحمة وبالنسبة الی الملائکة الاستغفار وبالنسبة الی المؤمنین دعاء بعضهم لبعض فعلی هذا تکون مشترکة معنویة و اندفع الاشکال من قوله تعالی ان الله و ملائکته یصلون علی النبی

ولا يحتاج في دفعه الى ان يراد به معنى مجازي اعم من الحقيقي وهو ايصال النفع فالايصال واحد والاختلاف في طريقه * وفي التاج الصلوة من الله الرحمة و من الملائكة الاستغفار ومن المؤمنين الدعاء و من الطير و الهوام التسبيح انتهى * اعلم ان معنى قولنا صل على محمد عظّمه في الدنيا باعلاء ذكره و ابقاء شريعته و في الآخرة بتضعيف اجره و تشفيعه في امته كما قال ابن الاثير ولذا لا يجوز ان يطلق بالنسبة الى غيره الا تبعا و قيل الرحمة و قيل معنى الصلوة على النبي الثناء الكامل الا ان ذلك ليس في وسع العباد فامرنا ان نوكّل ذلك الى الله تعالى كما في شرح التأويلات * وفي المغني معناه العطف كما مر * فائدة * الصلوة على النبي واجب شرعا و عقلا اما شرعا فلقوله تعالى ان الله و ملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه و اما عقلا فلان استفادة القابل من المبدأ تتوقف على مناسبة بينهما وهذه المقدمة ضرورية مذكورة في براهين العلوم الحقيقية التي لا تتغير بتبدل الملل و الاديان و ان وقع فيها نوع خفاء بالنسبة الى الاذهان القاصرة الا ترى انه كلما كانت المناسبة بين المعلم و المتعلم اقوى كانت استفادة المتعلم منه اكثر وكلما كان الحطب ايبس كان اقبل للاحتراق من النار بسبب المناسبة في اليبوسة ولذا كان الادوية اشد تأثيرا في الابدان المتسخنة و لهذه المقدمة امثلة لا تكاد تنحصر ولا شك ان النفس الناطقة في الاغلب منغمسة في العلائق البدنية اي متوجهة الى تدبير البدن و تكميله بالكلية مكدرة بالكدورات الطبيعية الناشئة من القوة الشهوية وذات المفيض عزّاسمه في غاية التنزه عنها فليست بينهما بسبب ذلك مناسبة يترتب عليها فيضان كمال فلا جرم وجب عليها الاستعانة في استفاضة الكمالات من تلك الحضرة المنزهة بمتوسط يكون ذاجهتين التجرد و التعلق و يناسب بذلك كلواحد من طرفيه باعتبار حتى يقبل ذلك المتوسط الفيض عن المبدأ الفياض بتلك الجهة الروحانية التجردية وتقبل النفس منه اي من ذلك المتوسط الفيض بهذه الجهة الجسمانية التعلقية فوجب لنا التوسل في استحصال الكمالات العلمية و العملية الى المؤيد بالرياستين الدينية و الدنيوية مالك ازمة الامور في الجهتين التجردية و التعلقية و الى اتباعه الذين قاموا مقامه في ذلك بافضل الفضائل اعني الصلوة عليه اصالة و عليهم تبعا و الثناء عليه بما هو اهله و مستحقه من كونه سيد المرسلين و خاتم النبيين وعليهم بكونهم طيبين طاهرين عن رجس البشرية و ادناسها فان قيل هذا التوسل انما يتصور اذا كانوا متعلقين بالابدان و اما اذا تجردوا عنها فلا اذ لا جهة مقتضية للمناسبة قلنا يكفيه انهم كانوا متعلقين بها متوجهين الى تكميل النفوس الناطقة بهمة عالية فان اثر ذلك باق فيهم و لذلك كانت زيارة مراقدهم معدّة لفيضان انوار كثيرة منهم على الزائرين كما يشاهده اصحاب البصائر و يشهدون به [و شيخ عبد الحق دهلوي رحمة الله عليه در مدارج النبوة دربيان وجه وجوب صلوة على النبي صلى الله عليه وسلم برامت فرموده اند كه پيغمبر خدا صلى الله عليه وسلم احسان كرده است درحق ما

بهدايت و اميد است در آخرت بشفاعت لهذا امر كرد او تعالى بقضاي حق وي كه بر ما است بنظر احسان وي كه در دنيا كرده است و امر كرد بتقرب و ارتباط باطني با او بملاحظهٔ رجاي شفاعت ازو كه در عقبى خواهد بود و چون خداي تعالى دانست كه ما از اداي حق او بجهت آنكه در دنيا هدايت فرموده و هم از تحصيل تقرب او باميد آنكه در عقبى شفاعت خواهد نمود عاجزيم امر كرد ما را بدعا كه بسپاريم بخداي تعالى و درخواهيم از او كه رحمت بفرستد براو چنانچه لائق بجناب عظمت وي است صلى الله عليه وسلم و اختلاف است در حكم صلٰوة بر آنحضرت مختار فرض است در عمر يكبار بدليل صيغهٔ امر كه براي وجوب است مقتضي تكرار نيست و بعضي گفته اند كه واجب است اكثار آن بى تقييد وقت و بلا تعيين عدد زيراچه او تعالى امر فرموده است بآن و مر آنرا وقتي معين و عددي مقرر نگردانيد پس واجب است بر ما كه حتى الوسع هر قدر كه توانيم و هر وقت كه دانيم بجا آريم و بعضي گفته اند كه واجب است هر بار كه اسم شريف وي مذكور شود و بعضي علما گفته اند كه همين مختار است و در مواهب گفته كه باين قائل است طحاوي و جماعتي از حنفيه و جماعتي از شافعيه و مالكيه واستدلال كرده اند اين جماعت بحديث رغم انف من ذُكرت عنده فلم يصل عليّ رواه الترمذي و صححه الحاكم و حديث شقي عبد ذكرت عنده فلم يصل عليّ اخرجه الطبراني و عن علي رضي الله عنه قال قال رسول الله عليه وسلم البخيل الذي ذكرت عنده فلم يصل عليّ رواه الترمذي زيرا كه وعيد برترك از علامات وجوب است و نيز فائدهٔ امر بصلٰوة بر آنحضرت مكافات احسان اوست و احسان وي مستمر و دائم است پس واجب شود هر وقتي كه ذكر كرده شود چنانكه نماز كه شكر نعمتهاي الٰهي است و نعمتهاي الٰهي در هر زمان است پس واجب شد نماز در اوقات شريفه اما جمهور علماء قول اول را ترجيح داده اند و فرموده اند كه وجوب اكثار و نيز وجوب تكرار وقت ذكر آنحضرت سيد ابرار از هيچ يكى از صحابه و تابعين منقول نيست پس اين قول مخترع است و بجهت آنكه متمسك درين باب قول او تعالى يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه و سلموا تسليما است و صيغهٔ امر موجب تكرار و مقتضي آن نيست بلكه محتمل تكرار هم نيست چنانكه در كتب اصول مصرح است و نيز در شرع هيچ عبادتي نيست كه بدون تعيين وقت و عدد و مقدار واجب باشد و با جهالت آنها وجوب آن مستمر و دائم باشد و اگر در هر وقت ذكر آنحضرت واجب باشد لازم مى آيد كه موذن و سامع آذان و مقيم و سامع اقامت را واجب باشد و هم بر قاري چون بگذرد بآيتي كه در وي ذكر آنحضرت است و نيز چون كسى كلمهٔ توحيد و شهادتين بخواند يا بشنود خصوص كسيكه در اسلام داخل شود و كلمهٔ توحيد و شهادت بخواند و امثال ايشان و حال آنكه از سلف و خلف اصلا منقول نيست و نيز ثنا و حمد حق تعالى هر وقت كه ذكر كرده شود واجب نيست پس صلٰوة بر آنحضرت در هر وقت ذكر چگونه واجب باشد و جواب داده اند از

احاديث مرقومه كه آنها برسبيل مبالغه و تاكيد است و درحق كسي وارد است كه اصلا ترك كرده باشد و بعضي گفته اند در هر مجلس ذكر يكبار واجب است اگرچه ذكر شريف مكرر شود و بعضي گفته اند واجب است در دعا و بعضي گفته اند واجب است در نماز و اين قول ابوجعفر محمد باقر است و بعضي گفته اند واجب است در تشهد و اين قول شعبي و اسحاق است و بعضي گفته اند واجب است در آخر نماز پيش از سلام و اين قول شافعي است و بعضي گفته اند كه واجب است وقتيكه آيت كريمهٔ يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه و سلموا تسليما بخواند يا بشنود تا آنكه وقتيكه خطيب آيت شريفه را بخواند سامعين را واجب است كه دردل خودها صلوٰة بر آنحضرت بفرستند زيراچه سكوت وقت خطبه واجب است پس لا اقل ازدل بخوانند اما جمهور علماء بر آنند كه درعمر يكبار واجب است و در مقامات مرقومه واجب نيست بلكه در بعضي جا سنت موكده و بعضي جا مستحب است و تحقيق آن است كه بعد ذكر اسم خداي تعالى وحمد وثناي او وتلاوت قرآن صلوٰة بر آنحضرت افضل اذكار است وفضائل وفوائد و نتائج و عوائد آن خارج از حصر و عد وبيرون از بيان و حد است و جميع خيرات و حسنات ومثوبات و بركات دنيا و آخرت را شامل است و دليل و حجت بر افضليت آن قول اوتعالى است كه فرمود ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما كه او تعالى بذات شريف خود دران اهتمام مي فرمايد وتمام ملائك دران متابعت مي نمايند و برسبيل استمرار ودوام بآن عمل مي فرمايند چنانكه صيغهٔ يصلون بان ناطق است تا آنكه هر مؤمن را امر فرمود كه هرگاه خدايتعالى وفرشتگان او بر پيغمبر درود مي فرستند شما را نيز واجب است كه اتباعاً و اقتداءً صلوٰة بر آنحضرت بفرستيد و چون كه حقوق پيغمبر برشما متحقق است واجب بر شما كه وراي صلوٰة مرقومه زيا ده نيز باتاكيد آن بفرستيد وآن سلام است و چگونه افضل نباشد وحال آنكه حضرت عزت ده بار رحمت مي فرستد بركسيكه يكبار درود فرستد بر آنحضرت لما روي عن ابي هريرة رضي الله تعالى عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من صلى عليّ واحدة صلى الله عليه عشرا رواه مسلم * وعن انس رضي الله تعالى عنه من صلى عليّ صلوة واحدة صلى الله عليه عشر صلوات وحطت عنه عشرخطيات ورفعت له عشردرجات رواه النسائي * و از ابو طلحه مروي است كه گفت برآمد رسول خدا روزي وحال آنكه ديده ميشد اثر سرور در بشرهٔ مبارك وي گفتند يا رسول الله امروز اثر ذوق و سرور بر چهرهٔ پر نور تابان است سبب چيست فرمود جبريل آمد و گفت آيا راضي نميگرداند ترا يا محمد كه پروردگار تو ميگويد كه صلوٰة نفرستد برتوهيچ يكي از امت تو مگر آنكه بفرستم من بروي ده صلوٰة و سلام * و درحديث ديگر آمده كه كسي كه صلوٰة فرستد بر من صلوٰة فرستد خدايتعالى بروي تا وقتيكه صلوٰة ميفرستد برمن پس اختيار دارد بنده كم كند يا بيش و در روايتي آمده كه ميفرستد بروي خدا فرشتگان او هفتاد صلوٰة پس گو كه كم كند بنده يا بيش ميگويد مولف كه در هفتاد منحصر نيست

بلکه ازان هم بیشتر است بر اندازهٔ تقوی و محبت و اخلاص و در تخییر میان قلت و کثرت نوعی از تهدید است زیراکه تخییر بعد از اعلام بوجود خیر در مخبربه متضمن تحذیر است ار تفریط و تقصیر دران و ازابن مسعود آمده که فرمود آنحضرت صلی الله علیه وسلم نزدیک ترین مردم بمن بروز قیامت بیشترین ایشان است در فرستادن درود برمن ● و درحدیث دیگر آمده است که فرمود ناجي ترین مردم از اهوال و شرور روز قیامت بیشترین شما است در صلوٰة فرستادن برمن ● وآز ابوبکر صدیق منقول است که درود فرستادن بر پیغمبر صلی الله علیه وسلم کاهنده تر و پاك کننده تر است گناهان را از آب سرد کننده مر آتش را و بالجمله صلوٰة برآنحضرت منبع انوار و برکات و مفتـــاح تمام خیرات ومصدر کمال حسنات ومظهر سعادات است و اهل سلوك را در آمدن ازین باب موجب فتح ابواب است ● و بسیار مشایخ فرموده اند که در وقت فقدان شیخ کامل که تربیت و ارشاد راه سداد کند التزام صلوٰة برآنحضرت طریقی موصل است مر طالب صادق و مرید واثق را ● وهرکه بسیار فرستد صلوٰة بر آنحضرت به بیند او را درخواب و بیداري ● و مشایخ شاذلیه که از شعب طریقت قادریه است فرموده اند که طریق سلوک و تحصیل معرفت وقرب الٰهي درزمان فقدان وجود ولي کامل و مرشد هادي التزام ظاهرشریعت بادامت ذکر وفکر و کثرت صلوٰة برآنحضرت است که ازکثرت صلوٰة نوری درباطن پیدا شود که بدان راه نماید و فیض و امداد از آنحضرت بی واسطه برسد ● و بعضی ترجیح و تفضیل داده اند صلوٰة را برذکر از حیثیت توسل و استمـــداد اگرچه از حیثیت ذات ذکر اشرف و افضـــل است هذا خلاصة ماني مدارج النبوة و شرح المشکوٰة و شرح سفر السعادة] [و في کلیات ابی البقاء و کتابة الصلوٰة في اوائل الکتاب قد حدثت في اثناء الدولة العباسیة و لهـذا وقع کتاب البخاري و غیره من القـدماء عاریا عنها]

ثم الصلوٰة عند الفقهاء عبارة عن الارکان المخصوصة من التحریمة والقیام و القراءة و الرکوع و السجود و القعود و الصلوٰة المطلقة هي التي اذا اطلقت لفظة الصلوٰة و لم تقید شملتها فصلوٰة الجنـازة و الصلوٰة الفاسدة کصلوٰة التطوع راکبا فی المصر لیستا بصلوٰة مطلقـــة اذ لوحلف لا یصلي لا یحنث بهما ● وقیل هي صلوٰة ذات رکوع وسجود وهذا بظاهره لا یتناول صلوٰة المومی المریض و الراکب فی السفرکذا فی البرجندي ● و الصلوٰة عند الصوفیة عبارة عن واحدیة الحق تعالی و اقامة الصلوٰة اشارة الی اقامة ناموس الواحدیة بالاتصاف بسائر الاسماء و الصفات فالوضوء عبارة عن ازالة النقائص الکونیة و کونه مشروطا بالماء اشارة الی انها لا تزول الا بظهور آثار الصفات الالٰهیة التي هي حیوٰة الوجود لان الماء سر الحیوٰة و کون التیمم یقوم مقام الطهارة للضرورة اشارة الی التزکي بالمخالفات و المجاهدات و الریاضات فهذا و لو تزکی عسی ان یکون فانه انزل درجة ممن جذب عن نفسه فتطهر من نقائصها بماء حیوٰة الازل الالٰهي و الیه اشار علیه السلام بقوله آت نفسي تقوٰها و زکّها انت خیر من زکاها اي الجذب الالٰهي لانه خیر من التزکي

بالاعمال و المجاهدات ثم استقبال القبلة اشارة الى التوجه في طلب الحق ثم النية اشارة الى انعقاد القلب في ذلك التوجه ثم تكبيرة الاحرام اشارة الى ان الجناب الالٰهي اكبر و اوسع مما عسى ان يتجلى به عليه فلا تعبده بمشهد بل هو اكبر من كل مشهد و منظر ظهر به على عبده فلا انتهاء له و قراءة الفاتحة اشارة الى وجود كماله في الانسان لان الانسان هو فاتحة الوجود فتح الله به اقفال الموجودات فقراءتها اشارة الى ظهور الاسرار الربانية تحت الاستار الانسانية ثم الركوع اشارة الى شهود انعدام الموجودات الكونية تحت وجود التجليات الالٰهية ثم القيام عبارة عن مقام البقاء و لذا تقول فيه سمع الله لمن حمده و هذه كلمة لايستحقها العبد لانه اخبر عن حال الهٰي فالعبد في القيام الذي هو اشارة الى البقاء خليفة الحق تعالى و ان شئت قلت عينه ليرتفع الاشكال فلهذا اخبرعن حال نفسه بنفسه اعني ترجم عن سماع حقه ثناء خلقه و هو في الحالين واحد غير متعدد ثم السجود عبارة عن سحق آثار البشرية ومحقها باستمرار ظهور الذات المقدسة ثم الجلوس بين السجدتين اشارة الى التحقق بحقائق الاسماء و الصفات لان الجلوس استواء في القعدة و ذلك اشارة قوله الرحمٰن على العرش استوى ثم السجدة الثانية اشارة الى مقام العبودية وهو الرجوع من الحق الى الخلق ثم التحيات فيها اشارة الى الكمال الحقي و الخلقي لانه عبارة عن ثناء على الله تعالى و سلام على نبيه و على عباده الصالحين و ذلك هو مقام الكمال فلا يكمل الولي الا بتحققه بالحقائق الالٰهية و باتباعه لمحمد صلى الله عليه و آله و سلم و بتأدبه بسائر عباد الله الصالحين كذا في الانسان الكامل •

صلوٰة الضحى بمعنى نماز چاشت است بدانكه متعارف ميان مردم در اول نهار از نوافل دو نماز است يكى در اول روز بعد از طلوع آفتاب وبلند شدن وي قدريك دو نيزه و اين را صلوٰة الاشراق گويند ديگر بعد از بلند شدن آفتاب مقدار ربع آسمان تا انتصاف آن و اين را صلوٰة ضحى و نماز چاشت گويند و دراكثراحاديث همين اسم صلوٰة الضحى شامل هر دو نماز در هر دو وقت آمده و در بعضي احاديث صلوٰة الاشراق • و در تفسير بيضاوي آورده كه آنحضرت گذارد نماز ضحى را وگفت هذه صلوٰة الاشراق و آن در آمدن آنحضرت در خانهٔ ام هاني روز فتح مكه در وقت چاشت بود و در حديث آمده كه هركه ميگذارد نماز فجر در جماعت پستر بنشيند براي ذكر خدا تا طلوع كند آفتاب وبگذارد دو ركعت را باشد او را مثل اجر حج و عمره و بصحت رسيده كه حضرت پيغمبر صلى الله عليه وسلم در هر دو وقت نماز كرده وامت را بدان ترغيب نموده و ظاهر آن است كه اين يك وقت است ويك نماز كه اول وي اشراق است و آخر وي تا قبل انتصاف نهار وچون در بعضي اوقات در هر دو وقت نماز گذارد ازاينجا گمان بردند كه مگر اينجا دو وقت و دو نماز است و آنچه گفته اند كه علماء را اختلاف است در صلوٰة ضحى بعضي اثبات كرده و بعضي نفي نموده و بعضي سنت گفته و بعضي بدعت پس ظاهر آنست

که این اختلاف درنماز اخیراست که آنرا نماز چاشت میگویند نه در نماز اول که آنرا نماز اشراق می‌نامند چه این را بعضی از سنن موکده دانسته اند و احادیث در عدد رکعات مختلف آمده در بعضی روایات دو رکعت آمده و در بعضی شش و دربعضی هشت و دربعضی ده و دربعضی دوازده و برهرکدام ثوابهاي عظیم وارد گشته • و درمواهب‌لدنیه گفته که وارد شده است در نماز چاشت احادیث کثیرهٔ صحیحهٔ مشهوره تا انکه اخبار دربن باب بدرجهٔ تواتر معنوی رسیده و گفته اند که این نماز انبیاي سابقین است که پیش ازآنحضرت بوده اند هٰکذا في مدارج النبوة في بیان عبادات النبي و در ذکر فتح مکهٔ معظمه مذکور است که تحقیق آنست که گذاردن نماز چاشت ازآنحضرت دائمي نبوده اما نمازی که آنرا نماز اشراق گویند دائم بود و برسر تأکید بود انتهى من مدارج النبوة •]

[**الصلٰوة الوسطى** نماز میانه کنایه از فضیلت آنست ودر تعیین صلوٰة وسطى اختلاف است نزد حضرت عایشه و زید بن ثابت رضي الله عنهما نماز ظهر است بجهت آنکه پیش ازان دو نمازاست یکی لیلي و دیگر نهاري یعني عشاء وفجر و بس ازوي نیز دو نماز بهمین صفت است یعني عصر و مغرب و بعضی حدیث موید قول ایشان است و نزد علي و ابن عباس رضي الله عنهما نماز صبح است زیراچه آن در میان دو نماز روز و دو نماز شب است و نماز صبح حد مشترک است میان آنها زیراچه وقت آن من وجه روز است یعني در اعتبار شرع بجهت آنکه اعتبار روز درشرع از ابتداي وقت صبح صادق است و من وجه شب است یعني در اعتبار لغت و عرف زیراچه اعتبار روز درعرف و لغت از طلوع افتاب است اما نزد اکثر علماء از صحابه و تابعین و ابو حنیفه و احمد رضوان الله علیهم وجز ایشان نماز عصراست پس در قرآن مجید نیز محمول براین خواهد بود یعني قوله تعالى حافظوا على الصلوات و الصلوٰة الوسطى و دلائل ایشان احادیث بسیار است منجملهٔ آن عن علي رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله علیه و آله و سلم قال یوم الخندق حبسونا عن الصلوٰة الوسطى صلوٰة العصر ملأ الله بیوتهم و قبورهم نارًا متفق علیه پس دربنصورت مجال اختلاف نماند وغالبا اختلافیکه درمیان صحابه و تابعین رضوان الله علیهم در تعیین آن واقع است پیش از شنیدن این حدیث بود باجتهاد خود که در تأویل قرآن مجید کرده بودند و بعد ثبوت حدیث متعین شد که مراد نماز عصر است هٰکذا في شرح المشکوٰة للشیخ عبد الحق الدهلوي •]

[**صلٰوة التسبیح** في المشکوٰة عن ابن عباس رضي الله عنه ان النبي صلى الله علیه وسلم قال للعباس بن عبد المطلب یا عباس یا عمّاه الا اعطیک الا امنحک الا اخبرک الا افعل بک عشر خصال اذا انت فعلت ذلک غفر الله لک ذنبک اوله و آخره قدیمه و حدیثه خطاءه وعمده صغیره و کبیره سره و علانیته ان تصلي اربع رکعات تقرء في کل رکعة فاتحة الکتاب و سورة فاذا فرغت من القراءة في اول رکعة و انت قائم قلت سبحان الله والحمد لله و لا اله الا الله و الله اکبر خمس عشرة مرة ثم ترکع فتقولها و انت راکع عشرا ثم ترفع رأسک من الرکوع

فتقولها عشرا ثم تهوي ساجدا فتقولها و انت ساجد عشرا ثم ترفع رأسك من السجود فتقولها عشرا ثم تسجد فتقولها عشرا ثم ترفع رأسك فتقولها عشرا فذلك خمس و سبعون في كل ركعة تفعل ذلك في اربع ركعات ان استطعت ان تصليها في كل يوم مرة افعل فان لم تفعل ففي كل جمعة مرة فان لم تفعل ففي كل شهر مرة فان لم تفعل ففي كل سنة مرة فان لم تفعل ففي عمرک مرة انتهی من المشکٰوة ٭ و شیخ عبد الحق دهلوي در شرح حدیث مذکور فرموده اند مشهور و معمول در صلوٰة تسبیح همین طریق است که مذکورشد فرمود آنحضرت صلی الله علیه وسلم عمّ خود عباس را رضي الله عنه که بیاموزم ترا چیزی که کفارۀ ده نوع از ذنوب گردد پس من اوله و آخره بیان آن فرمود پس مراد بعشرخصال برابن وجه انواع ذنوب باشد که در حدیث معدود اند و بعضی گفته که مراد بعشر خصال تسبیحات است و آن سواي قیام ده ده بار اند و در روایت ترمذي باین طریق آمده که پانزده بار بعد از ثناء پیش از تعوّذ و تسمیه و ده بار بعد از قراءت تا آخر ارکان و بعد از سجده تسبیح نیست و مخیراست که بیک سلام بگذارد یا بدو سلام و موافق مذهب امام اعظم بیک سلام است ٭ و این حدیث را بسیاری از علماي محدثین تصحیح نموده اند و از زمان سلف از تابعین و من بعدهم الی یومنا هذا معمول و مشهور است و مشایخ طریقت بدان وصیت کرده اند ٭ و شیخ جلال الدین سیوطي در عمل الیوم و اللیلة گفته که بخواند در رکعات صلوٰة تسبیح سورۀ الٰهکم التکاثر و العصر و الکافرون و الاخلاص و باید که تسبیحات مذکوره که در رکوع و در سجود بخواند بعد از تسبیح رکوع و سجود که در جمیع نمازها خوانده می شود بخواند و همچنین بعد رکوع سمع الله لمن حمده ربنا لک الحمد را خوانده تسبیحات مذکوره را بخواند و در تشهد این نماز بعد التحیات پیش از سلام این دعا آمده است یعني اللّٰهم اني اسئلك توفیق اهل الهدی و اعمال اهل الیقین و مناصحة اهل التوبة و عزم اهل الصبر و جد اهل الخشیة و طلب اهل الرغبة و تعبد اهل الورع و عرفان اهل العلم حتی اخافك اللّٰهم اني اسئلك مخافة تحجزني عن معاصیک حتی اعمل بطاعتك عملا استحق به رضاك و حتی اناصحک بالتوبة خوفا منک و حتی اخلص لک النصیحة حیاء منك و حتی اتوکل علیک في الامور وحسن ظني بك سبحان خالق النـــور انتهی من الشرح للشیخ المرحوم ملخصا ٭]

صلوٰة الاستخارة فی المشکٰوة في باب التطوع عن جابر قال کان رسول الله صلی الله علیه وسلم یعلّمنا الاستخارة في الامور کما یعلّمنا السورة من القرآن یقول اذا هّم احدکم بالامر فلیرکع رکعتین من غیر الفریضة ثم لیقل اللّٰهم اني استخیرك بعلمک و استقدرك بقدرتك و اسئلک من فضلك العظیم فانك تقدر و لا اقدر و تعلم و لا اعلم و انت علام الغیوب اللّٰهم ان کنت تعلم ان هذا الامر خیر لي في دیني و معاشي و عاقبة امري او قال في عاجل امري و آجله فاقدره لي و یسره لي ثم بارک لي فیه و ان کنت تعلم ان هذا الامر شرلي في دیني و معاشي و عاقبة امري او قال في عاجل امري و آجله فاصرفه عني و اصرفني

عنه و اقدرلي الخيرحيث كان ثم ارضني به قال ويسمي صلوة الحاجة رواه البخاري • وشيخ عبد الحق دهلوي آنچه در شرح این حدیث آورده که خلاصهٔ آن این است که آنحضرت تعلیم میکرد صحابه را دعاي استخاره و نماز آن را چنانچه تعلیم میکرد ایشان را سورهٔ از قرآن که می‌فرمود آنحضرت چون قصد کند یکی ازشما بکاری یعنی کاری که نادر باشد وجود آن و اعتناء باشد بحصول آن مثل سفر و عمارت و تجارت و نکاح و خرید و فروخت شیی معتد به نه مانند اکل و شرب معتاد وخرید و فروخت آشیاء حقیره بعد از آنکه از قبیل مباح باشد و تردد بود در خیریت و شریت آن پس دو رکعت نماز نفل به نیت استخاره بگذارد و در حدیث دیگر آمده که بخواند از قرآن آنچه میسر شود و در بعض روایات تخصیص به قل یا ایها الکافرون و قل هوالله احد نیز آمده و ما ثور از سلف نیز همین است انتهی •]

[صلوة الحاجة في المشكوة في باب التطوع عن عبد الله بن ابي اوفى قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كانت له حاجة الى الله او الى احد من بني آدم فليتوضأ فليحسن الوضوء ثم ليصل ركعتين ثم ليثن على الله تعالى وليصل على النبي ثم ليقل لا اله الا الله الحليم الكريم سبحان الله رب العرش العظيم و الحمد لله رب العالمين اسئلك موجبات رحمتك و عزائم مغفرتك و الغنيمة من كل برو السلامة من كل اثم لا تدع له ذنبا الا غفرته ولا همّا الا فرجته ولا حاجة هي لك رضى الا قضيتها يا ارحم الراحمين رواه الترمذي و ابن ماجة • وفي الحموي حاشية الاشباه في البحث الثالث في النية عن عثمان بن حنيف ان رجلا ضرير البصر اتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال ادع الله لي ان يعافيني قال ان شئت دعوت و ان شئت صبرت فهو خير لك قال فادعه فامره ان يتوضأ فيحسن وضوءه و يدعو بهذا الدعاء اللهم اني اسئلك و اتوجه اليك بنبيك محمد نبي الرحمة يا محمد اني توجهت بك الى ربي في حاجتي هذه لتقضى لي اللهم فشفعه فيّ روياه و ايضا رواه الترمذي كذا في شرح المنية لابراهيم الحلبي انتهى من الحموي •]

[صلوة التهجد و آنرا صلوة الليل نیز گویند بدانکه در نماز شب ازآنحضرت صلى الله عليه و سلم روايات مختلفه آمده و در هر وقتی بنوعی گذارده و مصلي مخير است دران بهر نوعی که تمسك کند شرف اتباع دریابد و اگر در اوقات مختلفه بهر نوعی ازان دست دهد اوفق و انسب باشد سیزده و یازده و نه و هفت و پنج و از سیزده بیشتر نبود و این همه اعداد طاق بجهت دخول وتر است پس بر این تقدیر صلوة لیل کم از دو و زیاده از ده نخواهد بود و این نماز برآنحضرت فرض بود هكذا في شرح المشكوة للشيخ عبد الحق • واصل تهجد وشب بیداري بی تعیین مدت وبی تعیین عدد رکعات وبی تعیین قدر قراءت مسنون مؤکد است و عمل آنحضرت و صحابه بحسب قوت و استعداد و نشاط مختلف مانده و در بعضی روایات وارد است که هرکه دو آیت آخر سورهٔ بقر را در نماز تهجد بخواند او را کفایت میکند و نیز وارد است که آنحضرت فرمودند ایا از شما نمي تواند شد که سوم حصهٔ قرآن هر شب خوانده باشد

صحابه عرض کردند که سیوم حصهٔ قرآن هر شب بسیار دشوار است فرمودند که سورهٔ قل هو الله احد برابر سوم حصهٔ قرآن است در ثواب و لهذا اکثر مشایخ این سوره را در نماز تهجد اکثر اوقات معمول داشته اند و این را چند طریق است اول آنکه بعد سورهٔ فاتحه در هر رکعت سه بار این سوره را بخوانند دوم آنکه در رکعت اول دوازده بار خوانند و بعد ازان یك یک بار در هر رکعت کم کنند تا آنکه در رکعت اخیر که دو ازدهم است یکبار خوانده شود سیوم آنکه در رکعت اول یکبار بعد ازان در هر رکعت یك یك بار بیفزایند تا در رکعت اخیر که دوازدهم است دو ازده بار واقع شود اما نزد فقهاء این طریق مقبول نیست زیراچه رکعت دوم از رکعت اول درازتر میگردد و این ترك افضل است و بعضی مشایخ در هررکعت سورهٔ مزمل را با سورهٔ اخلاص ضم کنند • و از خواجه نقشبند منقول است که یاران خود را بخواندن سورهٔ یس در نماز تهجد می‌فرمودند و ارشاد می کردند که چون دربن نماز سه دل جمع شود مطلب حاصل شود اول دل شب که نیم شب است دوم دل قرآن که سورهٔ یس است سوم دل مرد با ایمـان که دران مصروف است هٰکذا فی التفسیر العزیزی •

فصل الباء * الصبا بفتح صاد و باء موحده و قصر الف بادی که از طرف مشرق آید در فصل بهار و در تذکرة الاولیاء مذکور است صبا بادیست که از زیر عرش میخیزد و آن بوقت صبح می وزد بادی لطیف و خنك است نسیمی خوش دارد وگلها ازان بشگفد و عاشقان راز با او گویند • و در اصطلاح عبد الرزاق کاشي صبا نفحات رحمانیه که از جهت مشرق روحانیات می آید کذا في کشف اللغات • و در شرح اصطلاحات صوفیهٔ ابن عطار میگوید که صبا صولت ورعب روح است و استیلاء آن بحیثیتی است که صادر شود از شخصی چیزی که موافق شرع و عقل است و دبور که ذکر یافت مقابل اینست کذا في لطائف اللغات [در مدارج النبـوة مذکور است که صبا بادی است که مهب آن از مطلع ثریا تا بنات النعش است و مقابل آن دبور است و شمال بفتح شین وگاهی بکسر نیز خوانده میشود بادی است که از جانب شمال بجانب جنوب وزد و صحیح آنست که بادی که مهب وي میان مطلع شمس و بنات النعش باشد و آنحضرت صلی الله علیه وسلم فرمود نصرت بالصبا و اهلکت عاد بالدبور و قصهٔ آن باین وجه است که روز خندق آنحضرت دعاء کرد باین دعاء یا صریخ المکروبین ویا مجیب المضطرین اکشف همي وغمي و کربي تری ما نزل بي وباصحابي پس مستجاب شد دعاء و فرستاد حق تعالی جماعهٔ از ملائکه را تا طنابهاي خیمهاي ایشان مي بریدند و میخها را میکندیدند و آتش هارا می کشتند و ترسی و رعبی در دلهاي ایشان پیدا شد که غیر ازفرار چاره ندیدند پس آمد باد صبا وکندید میخها را و انداخت خیمها را و برزمین افگند دیگها را و ریخت بر روي ایشان خاك را و انداخت سنگریزها را و می شنیدند در هر گوشهٔ از معسکرخود تکبیر را پس گریختند شباشب وگذاشتند بارهاي گران را • و شیخ عماد الدین

در تفسيـر خود آورده كه اگرنه آن بودى كه خداوند تعالى محمد را رحمـة للعالمين آفريده آن بادصبا برايشان اشد بودى ازباد عقيم كه برعاديان فرستاد • و ابن مردويه در تفسير خويش از ابن عباس رضي الله تعالى عنه نكتة غريب آورده كه در ليلة الاحزاب باد صبا با باد شمال گفت بيا تا برويم و رسول خدا را ياري دهيم باد شمال گفت در جواب باد صبا ان الحرة لا تسهر بالليل زن اصيل سيرنميكنـد درشب پس حق تعالى برباد شمال غضب كرده وي را عقيم گردانيد پس بادى كه دران شب نصرت رسول خدا صلى الله عليه وسلم كرد بادصبا بود و لهذا فرمود نُصرت بالصبا انتهى من المدارج •]

الصدى بالفتح في اللغة آواز كوه و سراى و مانند آن كما في الصراح • قال الحكماء الهواء المتموج الحامل للصوت اذا صادم جبـلا او جسما املس كجدار و نحوه و رجع بسبب مصادمة الجسم له و صرفه الى خلف رجع ذلك الهواء القهقرى فيحدث في الهواء المصادم الراجع صوت شبيه بالاول وهوالصدى المسموع بعد الصوت الاول على تفاوت بحسب قرب المقام و بعده ومُثّل الرجوع المذكور برجوع الكرة المرمية الى الحائط • وقال الامام الرازي لكل صوت صدًى لكن قد لا يحس به اما لقرب المسافة بين الصوت وعاكسه فلا يسمع الصوت و الصدى في زمانين متباينين بحيث يتقوى الحس على ادراك تباينهما فيحس بهما على انهما صوت واحد كما في الحمّامات و القبّات الملس الصقيلة جدا و اما لان العاكس لا يكون صلبا املس فيكون الهواء الراجع كالكرة اللينة فانه لا يكون نبوها عنه الا مع ضعف فيكون رجوع الهواء عن ذلك العاكس ضعيفا و لذلك كان صوت المغنّي في الصحراء اضعف منه في المسقفات و ان شئت الزيادة فارجع الى شرح المواقف في بحث المسموعات •

[**صفاء الذهن** هو عبارة عن استعداد النفس لاستخراج المطلوب بلا تعب كذا في الجرجاني •

الصفي هو شيئ نفيس من الغنائم استصفاه النبي صلى الله عليه و سلم لنفسه قبل القسمة كسيف او فرس او امة كذا في الجرجاني •]

الصداء بالمد در اصطلاح متصوفه اندك پوششي كه از ظلمت هيئـة نفس بر وجه دل باشد و محجوب گرداند دل را از قبول حقائق و تجليات انوار تا اگر در سوراخ دل برسد بحد حرمان در آيد كذا في كشف اللغات •

[**الاصطفاء** نزد سالكان خالص اجتباء را گويند و قد سبق في فصل الياء من باب الجيم •]

* باب الضاد المعجمة *

فصل الالف * الضوء بالفتح و سكون الواو روشني و هو غني عن التعريف و ما يقال في تعريفه فهو من خواصه و احكامه فقيل الضوء كمـال اول للشفاف من حيث هو شفاف و انما اعتبر قيد

الحيثية ان الضوء ليس كمالا للشفاف في جسميته بل في شفافيته والمراد بكونه كمالا اولا انه كمال ذاتي لا عرضي * و قال الامام انه كيفية لا يتوقف ابصارها على ابصار شيئ آخر و عكسه اللون فهو كيفية يتوقف ابصارها على ابصار شيئ آخر هو الضوء فان اللون ما لم يصر مستنيرا لا يكون مرئيا * اعلم انهم اختلفوا فيه فزعم بعض الحكماء الاقدمين ان الضوء اجسام صغار تنفصل من المضيئ و تتصل بالمستضيئ تمسكا بانه متحرك بالذات كما نشاهد في السراج المنقول من موضع الى موضع وكل متحرك بالذات جسم و المحققون على انه ليس بجسم بل هو عرض قائم بالمحل معدّ لحصول مثله في الجسم المقابل و ليست له حركة اصلا بل حركته وهم محض و تخيل باطل و سبب التوهم حدوث الضوء في القابل المقابل للمضيئ فيتوهم انه تحرك منه و وصل الى المقابل و لما كان حدوثه فيه من مقابلة مضيئ عال كالشمس تخيل انه ينحدر فالصواب اذن انه يحدث في القابل المقابل دفعة و ايضا سبب آخر للتوهم و هو انه لما كان حدوثه في الجسم القابل تابعا للوضع من المضيئ و محاذاته اياه فاذا زالت تلك المحاذاة الى قابل آخر زال الضوء عن الاول و حدث في ذلك الآخر ظن انه يتبعه في الحركة و ايضا يرد عليهم الظل فانه متحرك بحركة صاحبه مع الاتفاق على انه ليس بجسم ثم ان القائلين بكون الضوء كيفية لا جسما منهم من قال الضوء هو مراتب ظهور اللون و ادعى ان الظهور المطلق هو الضوء و الخفاء المطلق هو الظلمة و المتوسط بينهما هو الظل و يختلف مراتبه بحسب القرب و البعد من الطرفين فاذا الف الحس مرتبة من تلك المراتب ثم شاهد ما هو اكثر ظهورا من الاول حسب ان هناك بريقا و لمعانا و ليس الامر كذلك بل ليست هناك كيفية زائدة على اللون الذي ظهر ظهورا اتم فالضوء هو اللون الظاهر على مراتب مختلفة لا كيفية موجودة زائدة عليه و التفرقة بين اللون المستنير و المظلم بسبب ان احدهما خفي و الآخر ظاهر لا بسبب كيفية اخرى موجودة مع المسبب و قد بالغ بعضهم في ذلك حتى قال ان ضوء الشمس ليس الا الظهور التام للونه و لما اشتد ظهوره و بلغ الغاية في ذلك قهر الابصار حتى خفي اللون لا لخفائه في نفسه بل لعجز البصر عن ادراك ما هو جلي في الغاية و المحققون على ان الضوء و اللون متغايران حسا و ذلك ان البلور في الظلمة اذا وقع عليه ضوء يرى ضوءه دون لونه اذ لا لون له و كذا النار في الظلمة اذا وقع عليه الضوء فانه يرى ضوءه لا لونه لعدمه فقد وجد الضوء بدون اللون كما وجد اللون بدونه ايضا فان السواد وغيره من الالوان قد لا يكون مضيئا

* **التقسيم** * الضوء قسمان ذاتي و هو القائم بالمضيئ لذاته كما للشمس و سائر الكواكب سوى القمر فانها مضيئة لذواتها غير مستفيدة ضوءها من مضيئ آخر و يسمى هذا الضوء بالضياء ايضا و قد يخص اسم الضوء به اي بهذا القسم و عرضي و هو القائم بالمضيئ لغيره كما للقمر و يسمى نورا اذا كان ذلك الغير مضيئا لذاته من قوله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء و القمر نورا اي جعل الشمس ذات ضياء و القمر ذات نور و العرضي قسمان ضوء اول و هو الحاصل من مقابلة المضيئ لذاته كضوء جرم القمر و ضوء

وجه الارض المقابل للشمس و ضوء ثان و هو الحاصل من مقابلة المضيئ لغيره كضوء وجه الارض حالة الاسفار و عقيب الغروب و يسمى بالظل ايضـــا و قد يقال الضوء الثاني انكان حاصلا في مقابلة الهواء المضيئ يسمى ظلا و بالجملة فالضوء اما ذاتي للجسم او مستفاد من الغير و ذلك الغير اما مضيئ بالذات او بالغير فانحصرت الاقسـام في الثلث و قد يقسم الضوء الى اول و ثان فالاول هو الحـاصل من مقابلة المضيئ لذاته و الثاني هو الحاصل من مقابلة المضيئ لغيره فعلى هذا الضوء الذاتي غير خارج عن التقسيم و لم يكن التقسيم حاصرا كذا في شرح المواقف * اعلم ان مراتب المضيئ في كونه مضيئا ثلث ادناها المضيئ بالغير فهنا مضيئ و ضوء يغايره و شيئ ثالث افاد الضوء و اوسطها المضيئ بالذات بضوء هو غيره اي الذي تقتضي ذاته ضوءه اقتضـاءاً يمتنع تخلفه عنه كجرم الشمس اذا فرض اقتضـاؤه الضوء فهذا المضيئ له ذات و ضوء يغاير ذاته و اعلاها المضيئ بذاته بضوء هو عينه كضوء الشمس مثلا فانه مضيئ بذاته لا بضوء زائد على ذاته و ليس المراد بالمضيئ هنا معناه اللغوي اي ما قام به الضوء بل المراد به ان ما كان حاصلا لكلواحد من المضيئ بغيره و المضيئ بضوء هو غيره اعني الظهور على الابصـار بسبب الضوء فهو حاصل للضوء في نفسه بحسب ذاته لا بامر زائد على ذاته بل الظهور في الضوء اقوى و اكمل فانه ظاهر بذاته و مظهر لغيره على حسب قابليته للظهور كذا في شرح التجريد في بحث الوجوب * فائدة * هل يتكيف الهواء بالضوء اولا منهم من منعه و جعل اللون شرطه و لا لون للهواء لبساطته فلايقبل الضوء و منهم من قال به و التوضيح في شرح المواقف * فائدة * ثمه شيئ غير الضوء يترقرق اي يتلألأ و يلمع على بعض الاجسام المستنيرة و كانه شيئ يفيض من تلك الاجسام و يكاد يستر لونها و هو اي الشيئ المترقرق لذلك الجسم اما لذاته و يسمى شعاعا كما للشمس من التلألى و اللمعان الذاتي و اما من غيره و يسمى حينئذ بريقا كما للمرآة التي حاذت الشمس و نسبة البريق الى اللمعان نسبة النور الى الضوء في ان الشعاع و الضوء ذاتيان للجسم و البريق و النور مستفادان من غيره [دانستني است كه فرق درميان ضوء و نور آن است كه ضوء بيشتر در اثر مضيئ بالذات مستعمـل مي‌شود و نور عام است خواه اثر مضيئ بالذات باشد خواه اثر مضيئ بالعرض چنانچه در آيت شريفة هو الذي جعل الشمس ضياء و القمر نورا بآن اشارت است و براي همين فائده فرمود فلمـــا اضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم يعني اثر آن اتش بواسطه و بيواسطه همه برباد رفت و هيچ نام و نشان ازان باقي نماند و د يگر فرق آنست كه ضوء بيشتر در لمعان حسي مستعمل ميشود و نور در لمعان حسي و باطني هكذا في التفسير العزيزي *]

الضياء بالكسر روشنائي و در اصطلاح صوفيه رؤيت اشياء بعين حق * بيت * ديده بكشاى خدا را مى بين * عين او را بعين باقي بين * كذا في كشف اللغات *

فصل الباء الموحدة * الضرب بالفتح و سكون الراء عند شعراء العرب والعجم الجزء الاخير من المصراع الثاني و يسمى عجزا ايضا و قافية ايضا عند البعض كما في المطول وغيره • و عند المنطقيين هو اقتران الصغرى بالكبرى في القياس الحملي و يسمى قرينة ايضا و يجيئ في فصل النون من باب القاف • و عند المحاسبين هو تحصيل عدد ثالث نسبته الى احدهما كنسبة العدد الآخر الى الواحد مثلا مضروب الخمسة في الاربعة و بالعكس و هو عشرون نسبته الى الخمسة كنسبة الاربعة الى الواحد فكما ان العشرين اربعة امثال الخمسة كذلك الاربعة اربعة امثال الواحد و يقال ايضا بعكس النسبة هو تحصيل عدد ثالث نسبة احدهما اليه كنسبة الواحد الى العدد الآخر و يسمى احد العددين مضروبا و العدد الآخر مضروبا فيه و العدد الثالث حاصل الضرب و قد يسمى بالمضروب ايضا كما يستفاد من اطلاقاتهم و يقال ايضا هو طلب عدد ثالث اذا قسم على احدهما خرج العدد الآخر فان القسمة كذلك لازمة للاربعة المتناسبة كما تقرر عندهم فالعشرون اذا قسم على الخمسة خرج الاربعة و اذا قسم على الاربعة خرج الخمسة و تحقيق التفاسير يطلب من شرحنا على ضابط قواعد الحساب المسمى بموضح البراهين و لما كان العدد قسمين لانه اما مفرد او مركب صار الضرب على ثلثة اقسام لانه اما ضرب مفرد في مفرد او في مركب او ضرب مركب في مركب و ايضا العدد اما صحيح او كسر او مختلط من الصحيح و الكسر فبهذا الاعتبار ينقسم الضرب الى تسعة اقسام لكنه لايعتبر العكس في الضرب اذ لاتأثير له فيه فيبقى خمسة اقسام ضرب الصحيح في الكسر او في المختلط و ضرب الكسر في الكسر او في المختلط و ضرب المختلط في المختلط • و الضرب المنحط هو ان يضرب احد الجنسين في الآخر و يؤخذ الحاصل منحطا بمرتبة فالحاصل من ضرب الدرجة في الدقيقة مثلا منحطا ثوان و بدونه دقائق و لذا ذكر عبد العلي القوشجي في شرح زيج الغ بيكي ضرب منحط عبارت ازآنست كه حاصل ضرب را بر شصت قسمت كنند چنانكه قسمت منحط آنست كه خارج قسمت را در شصت ضرب كنند انتهى • و ضرب شكلي در شكلي نزد اهل رمل عبارتست از جمع جميع مراتب متجانسة هردو شكل مضروب و مضروب فيه مثلا خواستيم كه ضرب كنيم ⁝ را در ⁝ مرتبة آتش هردو جمع نموديم سه شد چه زوج را دو عدد است و فرد را يك عدد مجموع سه شد و چون سه فرد است ازو حاصل ضرب فرد شد باز مرتبة باد هر دو گرفتيم و جمع نموديم چهار شد و چهار زوج بود پس حاصل ضرب زوج شد باز مرتبة آب هردو جمع نموديم فرد حاصل شد باز مرتبة خاك هردو جمع كرديم دو حاصل شد كه زوج است پس حاصل ضرب ⁝ در ⁝ اين شد ⁝ و هو المطلوب هكذا في كتب الرمل و حاصل ضرب را نتيجه و لسان الامر گويند و شكل مضروب فيه را شريك نامند •

ضرب المثل و هو ذكر شيئ ليظهر اثره في غيره و لابد في ضرب المثل من المماثلة و انما سمي مثلا لانه جعل مضربه و هو ما يضرب به ثانيا مثلا لمورده و هو ما ورد فيه اولا ثم استعير لكل حالة او قصة

او صفة لها شأن و فيها غرابة و قد ضرب الله الامثال في القرآن تذكيرا و وعظا مما اشتمل منها على تفاوت في ثواب او على احباط عمل او على مدح او ذم او ثواب او عذاب او نحو ذلك و فيه تقريب المراد للعقل و تصويره بصورة المحسوس وتبكيت لخصم شديد الخصومة و قمع لصورة الجامح الآبي و لذلك اكثرها الله تعالى في كتابه و في سائر كتبه قال الله تعالى ولقد ضربنا للناس في هذا القرآن من كل مثل لعلهم يتذكرون • والامثال لا تتغير بل تجري كما جاءت الاترى الى قولهم اعط القوس باريها بتسكين الياء و ان كان الاصل التحريك و قولهم ضيعت اللبن في الصيف بكسر التاء و ان ضرب ثانيا للمذكر هكذا في كليات ابى البقاء •]

الاضراب بكسر الهمزة عند النحاة هو الاعراض عن الشيء بعد الاقبال عليه و الفرق بينه وبين الاستدراك قد سبق في فصل الكاف من باب الدال فعلى هذا معنى الاضراب الابطال لما قبله وقد يكون بمعنى الانتقال من غرض الى آخر • قال في الاتقان لفظ بل حرف اضراب اذا تلاها جملة ثم تارة يكون معنى الاضراب الابطال لما قبلها نحو قوله تعالى وقالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانه بل عباد مكرمون اى بل هم عباد وقوله تعالى ام يقولون به جنة بل جاءهم بالحق وتارة يكون معناه الانتقال من غرض الى آخر في الاسناد كقوله تعالى ولدينا كتاب ينطق بالحق وهم لايظلمون بل قلوبهم في غمرة من هذا واما اذا تلاها اي كلمة بل مفرد فهي حرف عطف ولا يقع مثله في القرآن •

المضاربة لغة السير في الارض و شرعا عقد شركة في الربح بمال من رجل و عمل من آخر [وهي ايداع اولا و توكيل عند العمل اي عند تصرف المضارب في رأس المال و شركة عند تحقق الربح و ظهوره و غصب ان خالف و بضاعة ان شرط كل الربح لرب المال و قرض ان شرط كل الربح للمضارب كذا في الجرجاني] و صورتها ان يقول رب المال دفعته اليك مضاربة او معاملة على ان يكون لك من الربح جزء معين كالنصف و التلث ويقول المضارب قبلت و فيه الربح احتراز عن مزارعة يكون البذر فيها لرب الارض فان الحاصل من الزراعة يسمى في العرف بالخارج لا بالربح و عن الشركة في رأس المال لا غير فانه شرط مفسد للمضاربة و قولنا بمال من رجل و عمل من آخر اكتفاء بالاقل فلا يخرج به رجلان و اكثر لكنه يخرج عن التعريف ما اذا كان العمل منهما فانه مضاربة ايضا وقد تفسر ايضا بدفع المال الى غيره ليتصرف فيه و يكون الربح بينهما على ما شرطا ثم ان قيدت المضاربة ببلد او وقت او سلعة او شخص او نوع تجارة سميت مضاربة مقيدة و خاصة و الا سميت مطلقة و عامة و سمي ذلك العقد بها لان المضارب يسير في الارض غالبا لطلب الربح و المضارب بكسر الراء هو الرجل الآخر الذي جعل العمل له هكذا يستفاد من جامع الرموز و البرجندي • و في شرح المنهاج المضاربة لغة اهل العراق و اهل الحجاز يسمونها بالقراض •

المضطرب على صيغة اسم الفاعل من الاضطراب هو عند المحدثين حديث اختلف في سنده او متنه الرواة المستوية في الصفات فان ترجحت صفة احدهما على صفة الآخر بان يكون احفظ او اكثر صحبة للمروي عنه او غيرهما من وجوه الترجيح فالحكم للراجح ولا يضطرب اليه فالاضطراب يقع في الاسناد وفي المتن وفيهما الا ان وقوعه في الاسناد اكثر وقل ان يحكم المحدث على الحديث بالاضطراب بالنسبة الى الاختلاف في المتن دون الاسناد كما في حديث فاطمة بنت قيس قالت سئلت او سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن الزكوٰة فقال ان في المال حقا سوى الزكوٰة فهذا حديث قد اضطرب لفظه ومعناه فرواه الترمذي هكذا عن رواية شريك عن ابي حمزة عن الشعبي عن فاطمة ورواه ابن ماجة عن هذا الوجه بلفظ ليس في المال حق سوى الزكوٰة فهذا اضطراب لا يقبل التاويل هكذا يستفاد من خلاصة الخلاصة وشرح النخبة وشرحه •

فصل الدال المهملة * التضاد بتشديد الدال يطلق على معان • منها التقابل والتنافي في الجملة وفي بعض الاحوال وبهذا المعنى وقع في تعريف الطباق كما في المطول والظاهر ان هذا المعنى لغوي فان التضاد في اللغة بمعني با يكديگر دشمني و ناهمتائى و التنافي بمعنى بايكديگر نيست كردن • ومنها الطباق والجمع بين معنيين متضادين كما يجيئ في فصل القاف من باب الطاء وهذا المعنى من مصطلحات اهل البديع • ويلحق به ما يسمى ايهام التضاد وهو الجمع بين معنيين غير متقابلين عبر عنهما بلفظين يتقابل معانيهما الحقيقيان نحو قول دعبل • شعر • لا تعجبي يا سلم من رجل • ضحك المشيب برأسه فبكى • يعني بالرجل نفسه وبالضحك الظهور التام فلا تضاد بين البكاء وظهور المشيب لكنه عبر عن ظهور المشيب بالضحك الذي يكون معناه الحقيقي مضادا لمعنى البكاء وانما سمي بايهام التضاد لان المعنيين المذكورين وان لم يكونا متقابلين حتى يكون التضاد حقيقيا لكنهما قد ذكرا بلفظين يوهمان بالتضاد نظرا الى الظاهر والحمل على الحقيقة كذا في المطول • ومنها كون المعنيين بحيث يمتنع لذاتيهما اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة والمعنيان يسميان بالمتضادين والضدين وهو من مصطلحات المتكلمين كما في تهذيب الكلام وشرح المواقف وعليه اصطلاح الفقهاء ايضا • قال الچلپي في حاشية التلويح اسم الضد في اصطلاح الفقهاء يطلق على كل من المتقابلات مطلقا صرح به في التحقيق انتهى فقولهم معنيان اى عرضان يخرج العدم والوجود لانهما ليسا عرضين وكذا الاعدام لذلك وكذا الجوهر والعرض وهو ظاهر وكذا القديم والحادث فان القديم القائم بغيره كصفاته تعالى لا يسمى عرضا عندهم لانه قسم من الممكن الذي هو ما سوى الله تعالى ولذا حكموا بحدوثه فهذه الامور لا تضاد في شيئ منها وكذا الامور الاضافية لعدم كونها موجودة عندهم وقولهم يمتنع اجتماعهما يخرج نحو السواد والحلاوة فانهما يجتمعان فلا تضاد بينهما وقولهم لذاتيهما اي يكون منشأ امتناع الاجتماع ذاتيهما وان كان بواسطة لازمة للذات

فالايناني ـما يقال ان التقابل بالذات انما هو بين الايجاب و السلب وفيما عداهما بالواسطة وخرج بهذا القيد العلم بالحركة و السكون معا فان هذين العلمين و ان امتنع اجتماعهما لكن ليس ذلك لذاتيهما بل لاستلزامهما المعلومين اللذين يمتنع اجتماعهما لذاتيهما بناء على ان المطابقة معتبرة عندهم في العلم فلو اجتمع العلمان في شخص واحد لزم اجتماع المعلومين اعني كون شخص واحد متحركا و ساكنا في آن واحد فتدبر و كذا الحركة الاختيارية مع العجز فان امتناع الاجتماع بينهما ليس لذاتيهما بل لان الحركة الاختيارية تستلزم القدرة المضادة للعجز لكونهما متنافيين بالذات و قولهم من جهة واحدة الاولى حذفه لعدم ظهور الفائدة • و ما قيل ان فائدته ادخال الاجتماع و الافتراق فانهما موجودان عندهم يمتنع اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة لامن جهتين اذ يجوز ان يكون لجسم واحد اجتماع بالنسبة الى جسم و افتراق بالنسبة الى آخر فمدفوع بان الكون الموجود امر شخصي يعرض له اعتباران فالموجود في الخارج لا تعدد فيه و ان اعتبر مع الاضافة فهو امر اعتباري لا وجود له و كذا ما قيل ان فائدته ادخال السواد و البياض الذين في البلقة و الخطين الذين في السطح فان الاجتماع في الصورتين ليس من جهة واحدة بل من جهتين لانتفاع الاجتماع في المحل الواحد في الصورة الاولى و كون الخط و السطح و النقطة من الامور الاعتبارية عندهم و المراد امتناع الاجتماع بعد عدم اشتراكهما في الصفات النفسية فخرج التماثل فان المتماثلين عند الاشعرى لا يجتمعان ايضا • ثم اعلم ان اتحاد المحل لم تشترطه المعتزلة و قالوا الضدان معنيان يستحيل اجتماعهما لذاتيهما في الجملة سواء كان في محل واحد او في محلين و قالوا العلم بالشيئ كالسواد مثلا اذا قام بجزء في القلب فانه يضاد الجهل بذلك الشيئ بجزء آخر من القلب و الا اي ان لم يكن بينهما تضاد اتصفت الجملة بهما اذ الصفات التابعة للحيوة اذا قامت بجزء من شيئ ثبت حكمها للجملة و المراد بالجهل الجهل المركب فان الجهل البسيط عدمي عندهم و زاد عليه ابو الهذيل و من تبعه فلم يشترط المحل و ذهب الى ان ارادته تعالى تضاد كراهيته تعالى و هما صفتان حادثتان لا في محل اى ليستا في ذاته تعالى لامتناع قيام الحوادث به و لا في غيره لامتناع قيام الصفة بغير موصوفها و هما متضادان لامتناع اجتماع حكمهما في ذاته اعني كونه مريدا و كارها معا لشيئ واحد • ويرد عليهم الموت و الحيوة فانهما ليسا ضدين عندهم مع امتناع اجتماعهما • و اعلم ايضا ان جمهور المعتزلة على ان المتماثلين يجوز اجتماعهما فهم لا يعتبرون عدم الاشتراك في الصفات النفسية و يخرجون التماثل بقيد امتناع الاجتماع • ومنها التقابل بين امرين وجوديين بحيث لايتوقف تعقل كل منهما على تعقل الآخر و هذان الامران يسميان بالمتضادين والضدين و هذا من مصطلحات الحكماء فالضدان عندهم اخص مما عند المتكلمين لان المتضايفين قد اختلف في وجودهما فعلى القول بوجودهما يكونان داخلين في الضدين على

مقتضى تعريف المتكلمين دون تعريف الحكماء و ان لم يكن المتكلمون قائلين بدخولهما في تعريف الضدين و كذا الحال فى المتماثلين ثم المراد بالوجودي ما لا يكون السلب جزءا من مفهومه و بهذا القيد خرج السلب و الايجاب و العدم و الملكة و بقولهم لا يتوقف الخ خرج التضايف و هذا هو التضاد المشهوري سمي به لاشتهاره بين عوام الفلاسفة و قد يشترط ان يكون بين هذين الامرين غاية الخلاف و البعد كالسواد و البياض فانهما متخالفان متباعدان فى الغاية دون الحمرة و الصفرة اذ ليس بينهما ذلك الخلاف والتباعد فهما متعاندان لاضدان و هذا هوالتضاد الحقيقي سمي به لكونه المعتبرفى العلوم الحقيقية هذا هو المسطور في اكثر الكتب • وفي شرح المقاصد ناقلا عن الشيخ انه يشترط فى التضاد المشهوري ايضا غاية الخلاف هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف و حاشيته للمولوي عبد الحكيم * فائدة * الفرق بين الضد و النقيض ان النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان كالعدم و الوجود و الضدان لا يجتمعان لكن يرتفعان كالسواد و البياض كذا في بحر الجواهر * فائدة * قالوا قد يلزم احد المتضادين المحل اما بعينه كالبياض للثلج او لابعينه كالحركة و السكون للجسم فانه لا يخلو عنهما و قد يخلو عنهما معا اما مع اتصافه بوسط و يعبر عن ذلك الوسط اما باسم وجودي كالفاتر المتوسط بين الحار و البارد او بسلب الطرفين كما يقال لا عادل ولا جائر لمن اتصف بحالة متوسطة بين العدل و الجور و اما بدون الاتصاف بوسط فيخلو المحل عن الوسط ايضا كالشاف الخالي عن السواد و البياض و عن كل ما يتوسطهما من الالوان و ايضا قد يمكن تعاقب الضدين على المحل بحيث لا يخلو المحل عنهما معا بان يعدم احدهما عنه و يوجد الآخر فيه في آن واحد كالسواد و البياض او لا يمكن ذلك كالحركة الصاعدة و الهابطة فانه لا يجوز تعاقبهما على محل واحد فان قلنا يجب ان يكون بينهما سكون * فائدة * التضاد لا يكون الا بين انواع جنس واحد اي لاتضاد بين الاجناس اصلا و لا بين انواع ليست مندرجة تحت جنس واحد بل تحت جنسين و انما التضاد بين الانواع المندرجة تحت جنس واحد و لا يكون التضاد الا بين الانواع الاخيرة المندرجة تحت جنس قريب كالسواد و البياض المندرجة تحت اللون الذي هو جنسهما القريب و ما يتوهم بخلاف ذلك نحو الفضيلة و الرذيلة و الخير و الشر فمن العدم و الملكة وضد الواحد الحقيقي لا يكون الا واحدا فالشجاعة ليس لها ضدان حقيقيان هما التهور و الجبن بل لاتضاد حقيقيا الا بين الاطراف كالتهور و الجبن و كل ذلك ثبت بالاستقراء كذا في شرح المواقف •

الضد بالكسر فى اللغة ناهمتا و عند المتكلمين و الفقهاء هو المقابل و عند الحكماء هو قسم من المقابل كما عرفت • ولغات الاضداد يجيئ في فصل الواو من باب اللام •

الضماد بالكسر و تخفيف الميم عند الاطباء هو ان تُخلَط ادوية بمائع و يليّن و يوضع على العضو و الفرق بينه و بين الطلاء ان الطلاء ارق من الضماد لانه لا يساعد اليه و يجري معها كذا فى الاقسرائى •

وفي بحر الجواهر و اصل الضمد الشد يقال ضمد رأسه و جرحه اذا شدّه بالضمادة و هي خرقة يشد بها العضو المأوف ثم نقل لوضع الدواء على الجرح وغيره و ان لم يشد ٭

فصل الراء المهملة ٭ الضرورة في اللغة الحاجة وعند اهل السلوك هي ما لابد للانسان في بقائه و يسمى حقوق النفس ايضا كما في مجمع السلوك ٭ وعند المنطقيين عبارة عن استحالة انفكاك المحمول عن الموضوع سواء كانت ناشئة عن ذات الموضوع او عن امر منفصل عنها فان بعض المفارقات لو اقتضى الملازمة بين امرين يكون احدهما ضروريا للآخر فكان امتناع انفكاكه من خارج والمراد استحالة انفكاك نسبة المحمول الى الموضوع فتدخل ضرورة السلب ٭ و المعتبر في القضايا الموجهة هي الضرورية بالمعنى المذكور ٭ وقيل المعتبر فيها الضرورة بمعنًى اخص من الاول وهو استحالة انفكاك المحمول عن الموضوع لذاته و الصحيح الاول و تقابل الضرورة اللاضرورة و هي الامكان ٭ ثم الضرورة خمس الاولى الضرورة الازلية و هي الحاصلة ازلا و ابدا كقولنا الله تعالى عالم بالضرورة الازلية والازل دوام الوجود في الماضي و الابد دوامه في المستقبل ٭ والثانية الضرورة الذاتية اي الحاصلة ما دامت ذات الموضوع موجودة و هي اما مطلقة كقولنا كل انسان حيوان بالضرورة او مقيدة بنفي الضرورة الازلية او بنفي الدوام الازلي و المطلقة اعم من المقيدة لان المطلق اعم من المقيد و المقيدة بنفي الضرورة الازلية اعم من المقيدة بنفي الدوام الازلي لان الدوام الازلي اعم من الضرورة الازلية فان مفهوم الدوام شمول الازمنة و مفهوم الضرورة امتناع الانفكاك و متى امتنع انفكاك المحمول عن الموضوع ازلا و ابدا يكون ثابتا له في جميع الازمنة ازلا و ابدا بدون العكس فيكون نفي الضرورة الازلية اعم من نفي الدوام الازلي و المقيد بالاعم اعم من المقيد بالاخص لانه اذا صدق المقيد بالاخص صدق المقيد بالاعم و لا ينعكس وفيه ان هذا على الاطلاق غير صحيح فان المقيد بالقيد الاعم انما يكون اعم اذا كان اعم مطلقا من القيدين او مساويا للقيد الاعم اما اذا كان اخص من القيدين او مساويا للقيد الاخص فهما متساويان او كان اعم منهما من وجه فيحتمل العموم و التساوي كما فيما نحن بصدده ٭ و الضرورة الازلية اخص من الضرورة الذاتية المطلقة لان الضرورة متى تحققت ازلا و ابدا تتحقق مادام ذات الموضوع موجودة من غير عكس هذا في الايجاب و اما في السلب فهما متساويان لانه متى سلب المحمول عن الموضوع مادامت ذاته موجودة يكون مسلوبا عنه ازلا و ابدا لامتناع ثبوته في حال العدم و مباينة للاخيرين اما مباينتها للمقيدة بنفي الضرورة الازلية فظاهر و اما مباينتها للمقيد بنفي الدوام الازلي فللمباينة بين نقيض العام و عين الخاص ٭ و الثالثة الضرورة الوصفية و هي الضرورة باعتبار وصف الموضوع و تطلق على ثلثة معان الضرورة مادام الوصف اي الحاصلة في جميع اوقات اتصاف الموضوع بالوصف العنواني كقولنا كل انسان كاتب بالضرورة مادام كاتبا و الضرورة بشرط الوصف اي ما يكون للوصف مدخل في الضرورة

كقولنا كل كاتب متحرك الاصابع بالضرورة ما دام كاتبا و الضرورة لاجل الوصف اي يكون الوصف منشأ الضرورة كقولنا كل متعجب ضاحك بالضرورة ما دام متعجبا • و الاولى اعم من الثانية من وجه لتصادقهما في مادة الضرورة الذاتية ان كان العنوان نفس الذات او وصفا لازما كقولنا كل انسان او كل ناطق حيوان بالضرورة و صدق الاولى بدون الثانية في مادة الضرورة اذا كان العنوان وصفا مفارقا كما اذا بدل الموضوع بالكاتب و بالعكس في مادة لا يكون المحمول ضروريا للذات بل بشرط مفارق كقولنا كل كاتب متحرك الاصابع فان تحرك الاصابع ضروري لكل ما صدق عليه الكاتب بشرط اتصافه بالكتابة و ليس بضروري في اوقات الكتابة فان نفس الكتابة ليست ضرورية لما صدق عليه الكاتب في اوقات ثبوتها فكيف يكون تحرك الاصابع التابع لهـا ضروريا وكذا النسبة بين الاولى و الثـالثة من غير فرق و الثـانية اعم من الثالثة لانه متى كان الوصف منشأ الضرورة يكون للوصف مدخل فيها بدون العكس كما اذا قلنا في الدهن الحار بعض الحار ذائب بالضرورة فانه يصدق بشرط وصف الحرارة ولا يصدق لاجل الحرارة فان ذات الدهن لو لم يكن له دخل في الذوبان وكفي الحرارة فيه كان الحجر ذائبـا اذا صار حارا ثم الضرورة بشرط الوصف اما مطلقة او مقـيدة بنفي الضرورة الازلية او بنفي الضرورة الذاتية او بنفي الدوام الازلي او بنفي الدوام الذاتي و القسـم الاول اعم من الاربعة البـاقية لان المطلق اعم من المقيد و الثاني اعم من الثلثة الباقيـة لان الضرورة الازلية اخص من الضرورة الذاتيـة و الدوام الازلي و الدوام الذاتي فيكون نفيها اعم من نفيهما و الثالث و الرابع اعم من الخامس لانه متى صدقت الضرورة بشرط الوصف مع نفي الدوام الذاتي صدقت مع نفي الضرورة الذاتية او مع نفي الدوام الازلي و الا لصدقت مع تحققها فتصدق مع تحققها فتصدق مع تحقق الدوام الذاتي هذا خلف و ليس متى صدقت مع نفي الضرورة الذاتيـة او نفي الدوام الازلي صدقت مع نفي الدوام الذاتي لجواز ثبوته مع انتفائهمـا وبين الثالث و الرابع عموم من وجه لتصادقهما في مادة لا تخلو عن الضرورة و الدوام وصدق الثالث فقط في مادة الدوام المجرد عن الضرورة و صدق الرابع فقط في مادة الضرورة المجردة عن الدوام الازلي وكذا بين الضرورة بشرط الوصف و الضرورة الذاتية اذ الضرورية قد لا تكون بشرط الوصف وقد تكون بشرط الوصف فتتصادقان اذا اتحد الوصف و الذات و تصدق الضرورة المشروطة فقط ان كان الوصف مغايرا للذات نعم الضرورة ما دام الوصف اعم من الذاتيـة لانه متى ثبت في جميع اوقات الوصف ثبت في جميع اوقات الذات بدون العكس • الرابعة الضرورة بحسب وقت اما معين كقولنا كل قمر منخسف بالضرورة وقت الحيلولة و اما غير معين بمعنى ان التعيين لا يعتبر فيه لا بمعنى ان عدم التعيين معتبر فيه كقولنا كل انسان متنفس بالضرورة في وقت ما و على التقديرين فهي اما مطلقة و تسمى وقتية مطلقة ان تعين الوقت و منتشرة مطلقة ان لم يتعين و اما مقيـدة بنفي الضرورة الازلية او الذاتية او الوصفية

او بنفي الدوام الازلي او الذاتي او الوصفي فهذه اربعة عشر قسما وعلى التقادير فالوقت اما وقت الذات اى تكون نسبة المحمول الى الموضوع ضرورية في بعض اوقات وجود ذات الموضوع واما وقت الوصف اى تكون النسبة ضرورية في بعض اوقات اتصاف ذات الموضوع بالوصف العنواني كقولنا كل مغتذ نام في وقت زيادة الغذاء على بدل ما يتحلل وكل نام طالب للغذاء وقتا ما من اوقات كونه ناميا فالاقسام تبلغ ثمانية وعشرين والضابطة في النسبة ان المطلق اعم من المقيد والمقيد بالقيد الاعم اعم وكلواحد من السبعة بحسب الوقت المعين اخص من نظيره من السبعة بحسب الوقت الغير المعين فان كلما يكون ضروريا في وقت معين يكون ضروريا في وقت ما من غير عكس وكلواحد من الاربعة عشر بحسب وقت الذات اعم من نظيره من الاربعة عشر بحسب وقت الوصف لان وقت الوصف وقت الذات من غير عكس فكل ما هو ضروري في وقت الوصف فهو ضروري في وقت الذات والسر في صيرورة ما ليس بضروري ضروريا في وقت ان الشيء اذا كان منتقلا من حال الى حال آخر فربما تؤدي تلك الانتقالات الى حالة تكون ضرورية له بحسب مقتضى الوقت ومن ههنا علم انه لابد ان يكون للوقت مدخل في الضرورة ولذات الموضوع ايضا كما ان للقمر مدخلا في ضرورة الانخساف فانه لما كان بحيث يقتبس النور من الشمس وتختلف تشكلاته بحسب اختلاف او ضاعه منها فلهذا او لحيلولة الارض وجب الانخساف • الخامسة الضرورة بشرط المحمول وهي ضرورة ثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه بشرط الثبوت او السلب ولا فائدة فيها لان كل محمول فهو ضروري للموضوع بهذا المعنى * فائدة * اذا قيل ضرورية او ضرورية مطلقة او قيل كل ج ب بالضرورة وارسلت غير مقيدة بامر من الامور فعلى اية ضرورية تقال فقال الشيخ في الاشارات على الضرورة الازلية وقال في الشفاء على الضرورة الذاتية وانما لم يطلق الشيخ الضرورة المطلقة على غيرهما من الضرورات لانها مشتملة على زيادة من الوصف والوقت فهي كالجزء من المحمول • اعلم ان ما ذكر من الضرورة والامكان هي التي تكون بحسب نفس الامر وقد يكونان بحسب الذهن وتسمى ضرورة ذهنية وامكانا ذهنيا فالضرورية الذهنية ما يكون تصور طرفيها كافيا في جزم العقل بالنسبة بينهما والامكان الذهني ما لا يكون تصور طرفيه كافيا فيه بل يتردد الذهن بالنسبة بينهما والضرورة الذهنية اخص من الخارجية لان كل نسبة جزم العقل بها بمجرد تصور طرفيها كانت مطابقة لنفس الامر والا ارتفع الامان عن البديهيات ولا ينعكس اى ليس كلما كان ضروريا في نفس الامر كان العقل جازما به بمجرد تصور طرفيه كما في النظريات الحقة فيكون الامكان الذهني اعم من الامكان الخارجي لان نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص •

الضرورية المطلقة عند المنطقيين قضية موجهة بسيطة حكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع او بضرورة سلبه عنه مادام ذات الموضوع موجودة كقولنا كل انسان حيوان بالضرورة ولا شيء من الانسان

بحجر بالضرورة سميت ضرورية لاشتمالها على الضرورة و مطلقة لعدم تقييد الضرورة فيها بوصف او وقت هكذا في شرح المطالع ـ

الضرورة الشعرية هو حفظ وزن الشعر الداعي الى جواز ما لايجوز في النثر و هو عند الاكثر عشرة امور على ما هو في الشعر المنسوب الى الزمخشري ـ شعر ـ

ضرورة الشعر عشر عدّ جملتها ـ قطع و وصل و تخفيف و تشديد ـ مد و قصر و اسكان و تحريك ـ و منع صرف و صرف تم تعديد فالقطع هو في الهمزة الوصلية فان الاصل فيه الوصل بما قبله و قد يقطع في الشعر كما في همزة باب الافتعال و غيره و الوصل كما في الهمزة القطعية فان الاصل فيه القطع عما قبله و قد يوصل في الشعر كما في همزة باب الافعال و التخفيف كما في الحرف المشدد و التشديد في الحرف المخفف و المد في الالف المقصورة و القصر في الالف الممدودة و الاسكان في المتحرك و التحريك في الساكن و منع الصرف في المنصرف و الصرف في غير المنصرف هكذا في شروح الالفية ـ]

الضروري لغة يطلق على ما اكره عليه و على ما تدعو الحاجة اليه دعاء قويا كالاكل مما يخمصه و على ما سلب فيه الاختيار على الفعل و الترك كحركة المرتعش [و في الجرجاني الضرورة مشتقة من الضرر و هو النازل مما لا مدفع له و في الحموي حاشية الاشباه ههنا خمس مراتب ضرورة و حاجة و منفعة و زينة و فضول فالضرورة بلوغه حدا ان لم يتناول الممنوع هلك او قارب الهلاك و هذا يبيح تناول الحرام و الحاجة كالجائع الذي لو لم يجد ما يأكله لم يهلك غير انه يكون في جهد و مشقة و هذا لا يبيح تناول الحرام و يبيح الفطر في الصوم و المنفعة كالذي يشتهي خبز البر و لحم الغنم و الطعام الدسم و الزينة كالمشتهي بالحلوى و السكر و الفضول التوسع باكل الحرام و الشبهة انتهى] و في عرف العلماء يطلق على معان ـ منها مقابل النظري اي الكسبي فالمتكلمون على انهما اي الضروري و الكسبي قسمان للعلم الحادث فعلم الله تعالى لا يوصف بضرورة و لا كسب و المنطقيون على انهما قسمان لمطلق العلم و علم الله تعالى داخل عندهم في الضروري لعدم توقفه على نظر فعرفه القاضي ابو بكر من المتكلمين بانه العلم الذي يلزم نفس المخلوق لزوما لا يجد المخلوق الى الانفكاك عنه سبيلا اي لزوما لا يقدر المخلوق على الانفكاك عن ذلك العلم مطلقا اي لا بعد الحصول و لا قبله فان عدم القدرة من جميع الوجوه اقوى و اكمل من عدمها من بعض الوجوه دون بعض و لا يخفى ان المطلق ينصرف الى الفرد الكامل فخرج بهذا النظري فانه يقدر المخلوق على الانفكاك عنه قبل حصوله بان يترك النظر فيه و ان لم يقدر على الانفكاك عنه بعد حصوله و انما صح تفسيرنا قوله لا يجد بقولنا لا يقدر لانك اذا قلت فلان يجد الى كذا سبيلا يفهم منه انه يقدر عليه و اذا قلت لا يجد اليه سبيلا فهم منه انه لا يقدر عليه و انما اخترنا ذلك التفسير لدفع ما اورد على الحد من انه يلزم خروج العلوم الضرورية باسرها لانها تنفك

بطريان اضداد العلم من النوم والغفلة وبفقد مقتضيه كالحس والوجدان والتواتر والتجربة وتوجه العقل • فان قلت الانفكاك مقدورا كان او غير مقدور ينافي اللزوم المذكور في التعريف فالايراد باق بحاله • قلت المراد باللزوم معناه اللغوي وهو الثبوت مطلقا ثم قيده بكون الانفكاك عنه غير مقدور فآخر كلامه تفسير لاوله وتلخيص التعريف ما قيل من ان الضروري هو ما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق ولا شك انه اذا لم يكن تحصيله مقدورا لم يكن الانفكاك عنه مقدورا وبالعكس لانه لامعنى للقدرة الا التمكن من الطرفين فاذا كان التحصيل مقدورا يكون تركه الذي هو الانفكاك مقدورا وكذا العكس اي اذا كان الانفكاك مقدورا يكون تركه الذي هو التحصيل مقدورا فمؤدى العبارتين واحد فمن الضروريات المحسوسات بالحواس الظاهرة فانها لا تحصل بمجرد الاحساس المقدور لنا والا لما عرض الغلط بل يتوقف على امور غير مقدورة لانعلم ماهي ومتى حصلت وكيف حصلت بخلاف النظريات فانها تحصل بمجرد النظر المقدور لنا فان حصولها دائر على النظر وجودا وعدما فتكون مقدورة لنا اذ لامعنى لمقدورية العلم الا مقدورية طريقه وذا لاينافي توقفها على تصور الاطراف فتدبر فانه زلت فيه الاقدام ومنها المحسوسات بالحواس الباطنة كعلم الانسان بالمه ولذته ومنها العلم بالامور العادية ومنها العلم بالامور التي لا سبب لها ولا يجد الانسان نفسه خالية عنها كعلمنا بان النفي والاثبات لايجتمعان ولا يرتفعان • فان قلت اليس ذلك العلم حاصلا لنا بمجرد الالتفات المقدور لنا فيكون مقدورا قلت الالتفات قدر مشترك بين جميع العلوم فليس ذلك سببا لحصوله بل لخصوصية الاطراف مدخل فيه ومعنى كون مجرد الالتفات كافيا فيه انه لا احتياج فيه الى سبب آخر لانه سبب تام والنظري هو العلم المقدور تحصيله بالقدرة الحادثة والقيد الاخير لاخراج العلم الضروري لانه مقدور التحصيل فينا بالقدرة القديمة • وقال القاضي ابوبكر اما النظري فهو ما يتضمنه النظر الصحيح • قال الآمدي معنى تضمنه له انهما بحال لو قدر انتفاء الآفات واضداد العلم لم ينفك النظر الصحيح عنه بلا ايجاب كما هو مذهب البعض ولا توليد كما هو مذهب البعض الآخر فان مذهب القاضي ان حصوله عقيب النظر بطريق العادة حال كون عدم انفكاك النظر عنه مختصا حصولا بالنظر فخرج العلم بالعلم بالشيء الحاصل عقيب النظر فانه غير منفك عن العلم بالشيء عند القاضي والعلم بالشيء عقيب النظر لا ينفك عن النظر لكنه لايكون له اختصاص بالنظر لكونه تابعا للعلم بالشيء سواء كان العلم بالشيء حاصلا بالنظر او بدونه • ولا يخفى ان تضمن الشيء للشيء على وجه الكمال انما يكون اذا كان كذلك فلايرد ان دلالة التضمن على القيدين خفية فمن يرى ان الكسب لا يمكن الا بالنظر لانه لاطريق لنا الى العلم مقدور سواه فان الالهام والتعليم لكونهما فعـــل الغير غير مقدورين لنا وكذلك التصفية اذ المراد منه ان يكون مقدورا للكل او الاكثر والتصفية ليس مقدورا الا بالنسبة الى الاقل الذي يفي مزاجه بالمجاهدات الشاقة فالنظري والكسبي عنده متلازمان فان كل علم مقدور لنا يتضمنه النظر الصحيح

و كل ما يتضمنه النظر الصحيح فهو مقدور لنا ومن يرى جواز الكسب بغير النظر بناء على جواز طريق آخر مقدورلنا و ان لم نطلع عليه جعله اخص بحسب المفهوم من الكسبي لكنه اى النظري يلازم الكسبي عادة بالاتفاق من الفريقين • [اعلم ان الضروري قد يقال في مقابلة الاكتسابي و يفسر بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق اى يكون حاصلا من غير اختيار للمخلوق و الاكتسابي هو ما يكون حاصلا بالكسب و هو مباشرة الاسباب بالاختيار كصرف العقل و النظر في المقدمات في الاستدلاليات و الاصغاء و تقليب الحدقة ونحو ذلك في الحسيات فالاكتسابي اعم من الاستدلالي لانه الذي يحصل بالنظر في الدليل فكل استدلالي اكتسابي دون العكس كالابصار الحاصل بالقصد و الاختيار وقد يقال في مقابلة الاستدلالي و يفسر بما يحصل بدون فكر و نظر في دليل فمن ههنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا اى حاصلا بمباشرة الاسباب بالاختيار وبعضهم ضروريا اى حاصلا بدون الاستدلال هكذا في شرح العقائد النسفي للتفتازاني] • وقال المنطقيون العلم بمعنى الصورة الحاصلة اما بديهي و هو الذي لم يتوقف حصوله على نظر و كسب و يسمى بالضروري ايضا و اما نظري وهو الذي يتوقف حصوله على نظر و كسب اي البديهي العلم الذي لم يتوقف حصوله المعتبر في مفهومه فلا يلزم ان يكون للحصول حصول و التوقف في اللغة درنگ كردن فتعديته بعلى يتضمن معنى الترتب فيفيد قيد التوقف انه لولاه لما حصل وقيد الترتب التقدم فيؤول الى معنى الاحتياج و لذا قيل الضروري ما لا يحتاج في حصوله الى نظر فبالقيد الاول دخل العلم الذي حصل بالنظر كالعلم بان ليس جميع التصورات و التصديقات بديهيا ولا نظريا و بالقيد الثاني العلم الضروري التابع للعلم النظري كالعلم بالعلم النظري فانه و انكان يصدق عليه انه لولا النظر لما حصل لكنه ليس مترتبا على النظر على العلم المستفاد من النظر و ان المتبادر من الترتب الترتب بلا واسطة و بما ذكرنا ظهر ان تعريفهما بما لا يكون حصوله بدون النظر و الكسب و بما يكون حصوله به بنقصان طردا وعكسا بالعلمين المذكورين فظهر انه لا يرد على التعريفين ان العلوم النظرية يمكن حصولها بطريق الحدس فلا يصدق تعريف النظر على شيء من افراده لانه انما يرد لو فسر التوقف على النظر بمعنى انه لولاه لامتنع العلم اما اذا فسر بما ذكرنا اعني لولاه لما حصل فلا • و تفصيل ذلك ان طرق العلم منحصرة بالاستقراء في البداهة و الاحساس و التواتر و التجربة و الحدس فاذا كان حصوله بشيء سوى النظر لم يكن الناظر محتاجا في حصوله الى النظر ولا يصدق انه لولاه لما حصل العلم و اذا لم يكن حصوله بما عداه كان في حصوله محتاجا اليه و يصدق عليه انه لولاه لما حصل العلم • ثم ان البديهي و النظري يختلف بالنسبة الى الاشخاص فربما يكون نظري لشخص بديهيا لشخص آخر وبالعكس فقيد الحيثية معتبر في التعريف و ان لم يذكروا و اما اختلافهما بالنسبة الى شخص واحد بحسب اختلاف الاوقات فمحل بحث لان الحصول معتبر في مفهومهما

اولا وهو بالنظر او بدونه وبما حررنا اندفع الشكوك التي عرضت للناظرين فتدبر * تنبيه * قد استفيد من تعريفي البديهي والنظري المطلقين تعريف كل واحد من البديهي والنظري من التصور والتصديق فالتصور البديهي كتصور الوجود والشيء والتصديق البديهي كالتصديق بان الكل اعظم من الجزء والتصور النظري كتصور حقيقة الملك والجن والتصديق النظري كالتصديق بحدوث العالم • ثم التصديق عند الامام لما كان عبارة عن مجموع الادراكات الاربعة فانما يكون بديهيا اذا كان كل واحد من اجزائه بديهيا ومن هٰهنا تراه في كتبه الحكمية يستدل ببداهة التصديقات على بداهة التصورات وعلى هذا ذهب البعض الى عدم جواز استناد العلم الضروري الى النظري واما عند الحكيم فمناط البداهة والكسب هو نفس الحكم فقط فان لم يحتج في حصوله الى نظر يكون بديهيا وان كان طرفاه بالكسب وعلى هذا ذهب البعض الى جواز استناد العلم الضروري الى النظري هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف وما حققه المولوي عبد الحكيم في حاشيته وحاشية شرح الشمسية وما في شرح المطالع وعلم من هذا انه لا فرق هٰهنا بين المتكلمين والمنطقيين الا بجعلهم الضروري والنظري من اقسام العلم الحادث وجعل المنطقيين الضروري والنظري من اقسام مطلق العلم • ومنها مرادف البديهي بالمعنى الاخص على ما ذكر المولوي عبد الحكيم اي بمعنى الاولي ويؤيده ما مر ان الضرورة الذهنية ما يكون تصور طرفيها كافيا في جزم العقل بالنسبة بينهما على ما ذكر شارح المطالع ثم قال في آخر بحث الموجهات البديهي يطلق على معنيين احدهما ما يكفي تصور طرفيه في الجزم بالنسبة بينهما وهو معنى الاولي والثاني ما لا يتوقف حصوله على نظر وكسب انتهى • ومنها اليقيني الشامل للنظري والضروري فالضروري على هذا ما لا تأثير لقدرتنا في حصوله سواء كان حصوله مقدورا لنا بان يكون حصوله عقيب النظر عادة بخلق الله تعالى لا بتأثير قدرتنا فيه او لم يكن حصوله مقدورا لنا وعلى هذا قال الامام الرازي العلوم كلها ضرورية لانها اما ضرورية ابتداء او لازمة لها لزوما ضروريا انتهى فان القسم الاول اي الضروري ابتداء هو البديهي والضروري والقسم الثاني هو الكسبي هٰكذا يستفاد من شرح المواقف وحاشيته للمولوي عبد الحكيم في المقصد الرابع من مرصد العلم •

[**الضرر** هو سيلان الدم من الجراحة كذا في حدود الامراض •]

الضمار بالكسر وفتح الميم المخففة لغة المخفي صفة من الاضمار وهو الاخفاء وشرعا مال زائل اليد غير مرجو الوصول غالبا هكذا في جامع الرموز في كتاب الزكوٰة كالمال المغصوب اذا لم يكن عليه بينة او الوديعة المجحودة فانها في حكم المغصوب •

الاضمار عند اهل العربية يطلق على معان • منها اسكان الثاني المتحرك من الجزء كما في عنوان الشرف وعليه اصطلاح العروضيين • وفي بعض رسائل العروض العربي الاضمار والوقص كلاهما لا يكونان

الا في متفاعلن انتهى و الركن الذي فيه الاضمار يسمى مضمرا بفتح الميم [مثل اسكان تاء مُتَفاعلن ليبقى مُتْفاعلن فينتقل الى مستفعلن •] ومنها الحذف قال المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف في آخر الموقف الاول الاضمار اعم مطلقا من المجاز بالنقصان لانه معتبر فيه تغير الاعراب بسبب الحذف بخلاف الاضمار نحو ان اضرب بعصاك الحجر فانفجرت اي فضرب فانفجرت انتهى ومثل هذا في القرآن كثير وقد يفرق بين الحذف و الاضمار و يقال ان المضمر ما له اثر في الكلام نحو و القمر قدرناه و المحذوف ما لا اثر له كقوله تعالى و اسأل القرية اي اهلها كما يجيء في لفظ المقتضي • وفي المكمل الحذف ما ترك ذكره من اللفظ و النية لا ستقلال الكلام بدونه كقولك اعطيت زيدا فيقتصر على المفعول الاول و يحذف المفعول الثاني و الاضمار ما ترك من اللفظ و هو مراد بالنية و التقدير كقوله تعالى و اسأل القرية اي اهلها ترك ذكر الاهل و هو مراد لان سوأل القرية محال انتهى • ومنها الاتيان بالضمير وهو اي الضمير و يسمى بالمضمر ايضا اسم كُني به عن متكلم او مخاطب او غائب تقدم ذكره بوجه ما فبقولهم اسم خرج حرف الخطاب وبقولهم كني به خرج لفظ المتكلم و المخاطب و الغائب و المراد بالغائب غير المتكلم و المخاطب اصطلاحا فان الحاضر الذي لا يخاطب يكنى عنه بضمير الغائب و كذا يكنى عن الله تعالى بضمير الغائب وفي توصيف الغائب بقولهم تقدم احتراز عن الاسماء الظاهرة فانها كلها غيب لكن لا بهذا الشرط و قولهم بوجه مّا متعلق بتقدم اى تقدم ذكره بوجه مّا سواء كان التقدم لفظا بان يكون المتقدم ملفوظا تحقيقا مثل ضرب زيد غلامه او تقديرا مثل ضرب غلامه زيد او كان التقدم معنًى بان يكون المتقدم مذكورا من حيث المعنى لا من حيث اللفظ سواء كان ذلك المعنى مفهوما من لفظ بعينه نحو اعدلوا هو اقرب للتقوى فان مرجع ضمير هو العدل المفهوم من اعدلوا او من سياق الكلام نحو و لابويه الآية لانه لما تقدم ذكر الميراث دل على ان ثمه مورثا فكانه تقدم ذكره معنًى او كان التقدم حكما اى اعتبارا لكونه ثابتا في الذهن كما في ضمير الشان و القصة لانه انما جئ به من غير ان يتقدم ذكره قصدا لتعظيم القصة بذكرها مبهمة ليعظم وقعها في النفس ثم يفسرها فيكون ذلك ابلغ من ذكره اولا مفسرا و كذا الحال في ضمير نعم رجلا زيد وربه رجلا [قال السيد السند الشريف الجرجاني الاضمار قبل ذكر المرجع جائز في خمسة مواضع الاول في ضمير الشأن مثل هو زيد قائم و في ضمير القصة نحو هي هند قائمة و الثاني في ضمير رب نحو ربه رجلا و الثالث في ضمير نعم نحو نعم رجلا زيد و الرابع في تنازع الفعلين على مذهب اعمال الفعل الثاني نحو ضربني و اكرمني زيد والخامس في بدل المظهر عن المضمر نحو ضربته زيدا انتهى] • اعلم ان الضمير يقابله الظاهر و يسمى مظهرا ايضا • قال الامام الرازي في التفسير الكبير الاسماء على نوعين مظهرة وهي الالفاظ الدالة على الماهية المخصوصة من حيث هي هي كالسواد و البياض و الحجر و الانسان و مضمرة و هي الالفاظ الدالة على شيئ ما هو المتكلم او المخاطب او الغائب من غير دلالة على ماهية

ذلك المعين انتهى * التقسيم * للضمير تقسيمات الاول ينقسم الى متصل و منفصل فالمنفصل المستقل بنفسه اي في التلفظ غير محتاج الى كلمة اخرى قبله يكون كالجزء منها بل هو كالاسم الظاهر كانت في اما انت منطلقا و المتصل غير المستقل بنفسه في التلفظ اي المحتاج الى عامله الذي قبله ليتصل به و يكون كالجزء منه كالالف في ضربا كذا في الفوائد الضيائية • و الثاني الى مرفوع و هو ما يكنى به عن اسم مرفوع كهو في فَعَل هو فانه كناية عن الفاعل الغائب و منصوب و هو ما يكنى به عن اسم منصوب نحو ضربت اياك فاياك كناية عن اسم منصوب و مجرور و هو ما يكنى به عن اسم مجرور نحو بك • و الثالث الى البارز و المستكن المسمى بالمستتر ايضا فالبارز مالفظ به نحو ضربت و المستكن مانوي منه و لذا يسمى منويا ايضا نحو ضرب اي ضرب هو و المستكن اما ان يكون لازما اي لا يسند الفعل الا اليه و ذلك في اربعة افعال وهي افعل و نفعل و تفعل للمخاطب و افعل او غير لازم و هو ما يسند اليه عامله تارة و الى غيره اخرى كالمنوي في فعل و يفعل و في الصفات تقول ضرب زيد و ما ضرب الا هو و زيد ضارب غلامه و هند زيد ضاربته هي • ثم اعلم ان الضمير المرفوع المتصل قد يكون بارزا و قد يكون مستكنا و اما ضمير المنصوب و المجرور المتصل فلا يكونان الا بارزين لان الاستتار من خواص المرفوع المتصل لشدة اتصاله بالعامل و انما قيد المرفوع بالمتصل لامتناع استتار المنفصل في العامل لانفصاله هذا كله خلاصة ما في الضوء و الحاشية الهندية الا ان فيها ان هذا التقسيم للمتصل و هكذا في الفوائد الضيائية و من انواع الضمير ضمير الشأن و القصة و هو ضمير غائب يتقدم الجملة و يعود الى ما في الذهن من شأن او قصة فان اعتبر مرجعه مذكرا سمي ضمير الشان و ان اعتبر مونثا سمي ضمير القصة رعاية للمطابقة نحو انه زيد قائم و تفسر ذلك الضمير لابهامه الجملة المذكورة بعده * فائدة * قد يوضع المظهر موضع المضمر و ذلك اي وضع المظهر موضع المضمر ان كان في معرض التفخيم جار قياسا و الا فعند سيبويه يجوز في الشعر و يشترط ان يكون بلفظ الاول • وعند الاخفش يجوز مطلقا و عليه قوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات انا لانضيع اجر مَنْ احسن عملا اي لا نضيع اجرهم كذا ذكر عبد الغفور في بحث المبتدأ والخبر •

الاضمار على شريطة التفسير هو عند النحاة حذف عامل الاسم بشرط تفسير ذلك العامل بما بعده و ذلك الاسم يسمى بالمضمر على شريطة التفسير و بالمضمر عامله على شريطة التفسير ثم ان ذلك الاسم قد يكون مرفوعا بفعل مضمر يفسره الظاهر نحو هل زيد خرج فارتفاع زيد بفعل مضمر يفسره الظاهر اي هل خرج زيد خرج و ليس ارتفاعه بالابتدأ لان هل يقتضي الفعل فلا يليه الاسم الا نادرا و هكذا حكم الاسم الواقع بعد لو وإنْ و اذا و هلاّ و الاّ و نحو ذلك لما فيهما من اقتضاء الفعل و قد يكون منصوبا نحو قولك عبدَ الله ضربته فعبد الله منصوب باضمار فعل يفسره الظاهر بمعنى ضربت عبد الله ضربته هكذا في الضوء •

[فصل الطاء المهملة * الضبط في اللغة عبارة عن الجزم وفي الاصطلاح اسماع الكلام كما يحق سماعه ثم فهم معناه الذي اريد به ثم حفظه ببذل مجهوده والثبات عليه بمذاكرته الى حين ادائه الى غيره كذا في الجرجاني •]

[الضابطة حكم كلي ينطبق على جزئيات و الفرق بين الضابطة و القاعدة ان القاعدة تجمع فروعا من ابواب شتى و الضابطة تجمعها من باب واحد هكذا في الفن الثاني من الاشباه و النظائر •]

[الضاعوط هو الكابوس كذا في حدود الامراض •]

[ضغط العين علة يجد العليل في وسط العين كانه جفاء ينضغط و يكون معه الم شديد و امتناع عن الحركة و يرمض و يدمع و محل هذه العلة الجلد به هكذا في حدود الامراض •]

[ضغط القلب بالفتح مرض يحس الانسان قلبه كانه يضغط و يعصر ثم يغشى عليه و يسيل من فمه لعاب كثير و سببه سوداء قليل يترشح على القلب كذا في حدود الامراض •]

فصل العين المهملة * الاضجاع بالجيم اسم الامالة كما يجيء في فصل اللام من باب الميم •

المضارع بكسر الراء عند اهل العروض اسم بحر من البحور المشتركة بين العرب و العجم و هو مفاعيلن فاعلاتن مفاعيلن مرتان كما في عنوان الشرف • و در عروض سيفي ميگويد اصل اين بحر مثمن است يعني مفاعيلن فاعلاتن چهار بار و مسدس هم مستعمل مى‌شود • وعند النحاة فعل يشبه الاسم باحد حروف نايت لفظا لوقوعه مشتركا بين الحال و الاستقبال و تخصيصه بالسين او سوف او اللام كما يقع الاسم مشتركا بين المعاني و تخصص احدها بالقرينـــة ومعنى و استعمالا ايضا و صيغته يفعل و اخواته و طريقة اخذه من الماضي معروفه في الكتب النحوية و الصرفية • و قال البعض المضارع حقيقة في الحال مجاز في الاستقبال كما في الوافي • ومضارع المضاف عندهم هو مشابه المضاف ويجيء في فصل الفاء •

[ضفدع اللسان غدة صلبة تعرض تحت اللسان شبيهة بالضفدع ما يفيد دواء الاشقها فيخرج منها حجر صلب ذوخشونة كذا في حدود الامراض •]

الضلع بالكسر و سكون اللام و فتحها لغة صغير من عظام الجنب و يستعمل بمعنى الجانب • و في اصطلاح المهندسين و المحاسبين يطلق على خط مستقيم من الخطوط المحيطة بالزوايا و بالسطوح ذوات الزوايا و على الجذر قالوا كل عدد يضرب في نفسه يسمى جذرا في المحاسبات و ضلعا في المساحة و ذلك لان اهل المســاحة يسمون الخطوط المستقيمة المحيطة بالزوايا و بالسطوح ذوات الزوايا بالاضلاع والسطح المربع الذي زواياه قوائم و اضلاعه متساوية و هو الحاصل من ضرب ضلع من اضلاعه في نفسه فالمجذور في العدد بمنزلة السطح المربع و الجذر بمنزلة الضلع فبهذا الاعتبار يطلق الضلع على الجذر

والمربع على المجذور • اعلم ان الشكل الذي اضلاعه اربعة يسمى بذي الاضلاع الاربعة و الذي اضلاعه ازيد من الاربع يسمى بكثير الاضلاع فان احاطت به خمسة اضلاع يسمى ذا خمسة اضلاع فان كانت تلك الاضلاع متساوية يسمى المخمس و ان احاطت به ستة اضلاع فانكانت متساوية يسمى بالمسدس وقس على هذا الى العشرة ثم يقال بعد العشرة ذو احد عشر ضلعا و ذو اثني عشر ضلعا و هكذا الى غير النهاية سواء كانت تلك الاضلاع متساوية اولم تكن هكذا يستفاد من شرح خلاصة الحساب • وضلع الكرة قد مر بيانه في لفظ السطح في فصل الحاء من باب السين •

فصل الفاء * الضعف بالفتح و الضم و سكون العين خلاف القوة و يسمى لا قوة ايضا و هو قسم من الاستعداد كما يجيئ • وعند اهل الصرف كون الكلمة بحيث يقع في ثبوتها كلام كما مر في لفظ الشاذ • و عند اهل المعاني ان يكون تأليف اجزاء الكلام على خلاف القانون النحوي المشهور فيما بين الجمهور و هو مخل بفصاحة الكلام و المراد بشهرته ظهوره على الجمهور فلا يرد ان قانون جواز الاضمار قبل الذكر ايضا مشهور فلا يكون مثل ضرب غلامه زيدا ضعيفا اذ كل من سمع قانون عدم الجواز سمع قانون الجواز لكن يرد على ما ذكروا ان العرب لم يعرف القانون النحوي فكيف يكون الخلوص عن مخالفة القانون النحوي معتبرا في مفهوم الفصاحة في لغتهم فالصواب ان يقال و علامة الضعف ان يكون تأليف اجزاء الكلام الخ كما في الاطول والفرق بينه و بين التعقيد اللفظي يجيئ في فصل الدال من باب العين • و در جامع الصنائع گويد ضعف تأليف آنكه لفظى را كه البته مقدم بايد داشت مؤخر كند و آنرا كه مؤخر بايد كرد مقدم كند مثاله • شعر • مجنون عشق را دگر امروز حالت است • اسلام دين ليلي و ذكر ضلالت است • مى بايست لفظ امروز را بر لفظ دگر مقدم ذكر كند انتهى • وعند المحدثين كون الحديث بحيث لا يوجد فيه شرط واحد او اكثر من شروط الصحيح او الحسن و ذلك الحديث يسمى ضعيفا • [و ضعف الحديث يكون تارة لضعف بعض الرواة من عدم العدالة او سوء الحفظ او تهمة في العقيدة و تارة بعلل اخرى مثل الارسال و الانقطاع و التدليس كذا في الجرجاني] و تتفاوت مراتب الضعف كمراتب الصحة و الحسن فاعلاها بالنظر الى طعن الراوي ما انفرد به الوضاع ثم المتهم به ثم الكذاب ثم الفاسق ثم فاحش الغلط ثم فاحش المخالفة ثم المختلط ثم المبتدع ثم مجهول العين او الحال وبالنظر الى السقط المعلق بحذف السند كله من غير ملتزم الصحة ثم المعضل ثم المرسل الجلي ثم الخفي ثم المدلس ولا انحصار في هذه المراتب هكذا في شرح النخبة • وقال القسطلاني الضعيف ما قصر عن درجة الحسن وتتفاوت درجاته في الضعف بحسب بعده من شروط الصحة و المضعف ما لم يجمع على ضعفه بل الضعف في متنه او سنده لبعضهم و تقوية للبعض الآخر و هو اعلى من الضعيف • وفي البخاري منه انتهى • [و الضعيف من اللغات ما انحط عن درجة الفصيح و المنكر منها

اضعف منه و اقل استعمالا بحيث انكره بعض ائمة اللغة و لم يعرفه و المتروك منها ما كان قديما من اللغات ثم ترك و لم يستعمل هكذا في كليات ابى البقاء •]

التضعيف هو عند المحاسبين زيادة عدد على نفسه كزيادة الاربعة على الاربعة التي تحصل منها ثمانية فذلك العدد يسمى مضعفا بالفتح والذي يحصل من تلك الزيادة يسمى حاصل التضعيف كالثمانية في المثال المذكور وقد يستعمل التضعيف بمعنى الضرب كما في بعض حواشي تحرير اقليدس و المضعف عند المحدثين عرفت قبيل هذا •

المضاعف اسم مفعول من ضاعف يضاعف هو في اصطلاح الصرفيين ان يجتمع الحرفان المتماثلان او المتقاربان في كلمة او كلمتين او التقى احد المثلين بالآخر في كلمة واحدة وقد افترق بينهما باحد المثلين الآخرين على سبيل التضايف اي الاختلاط و يقال له اصم ايضا لشدته كذا في بعض شروح المراح فقوله هو ان يجتمع الخ اشارة الى مضاعف الثلاثي و قوله التقى الخ اشارة الى مضاعف الرباعي و فيه مخالفة للمشهور و هو ان المضاعف في الثلاثي هو ما كرر فيه حرفان اصليان على ما مر في لفظ البناء لانه على هذا يكون مثل الوتد مضاعفا مع انه ليس مضاعفا على المشهور و يكون مثل قد جاء اشراطها ايضا مضاعفا و هو ليس بمضاعف على المشهور [و الحاصل ان المضاعف من الثلاثي مجردا او مزيدا فيه ما كان عينه و لامه من جنس واحد كرّ واعدّ و من الرباعي ما كان فاءه و لامه الاولى من جنس واحد وكذلك عينه و لامه الثانية من جنس واحد نحو زلزل و تقلقل كذا في الجرجاني •]

الاضافة هي عند النحاة نسبة شيئ الى شيئ بواسطة حرف الجر لفظا او تقديرا مرادا و الشيئ يعم الفعل و الاسم والشيئ المنسوب يسمى مضافا و المنسوب اليه مضافا اليه و قيد بواسطة حرف الجر احترازعن مثل الفاعل و المفعول نحوضرب زيد عمروا فان ضرب نسب اليهما لكن لا بواسطة حرف الجر و اللفظ بمعنى الملفوظ مثاله مررت بزيد فان مررت مضاف و زيد مضاف اليه و التقدير بمعنى المقدر مثاله غلام زيد فان الغلام مضاف بتقدير حرف الجر الى زيد اذ تقديره غلام لزيد و قولنا مرادا حال اي حال كون ذلك التقدير اي المقدر مرادا من حيث العمل بابقاء اثره و هو الجر فخرج منه قمت يوم الجمعة فانه و ان نسب اليه قمت بالحرف المقدر و هو في لكنه غير مراد اذ لواريد لانجر و كذا ضربته تأديبا و هذا مبني على مذهب سيبويه و المصطلح المشهور فيما بينهم ان الاضافة نسبة شيئ الى شيئ بواسطة حرف الجر تقديرا و بهذا المعنى عدت في خواص الاسم و شرط الاضافة بتقدير الحرف ان يكون المضاف اسما مجردا عن التنوين و هذه قسمان معنوية اي مفيدة معنى في المضاف تعريفا اذا كان المضاف اليه معرفة او تخصيصا اذا كان نكرة و تسمى اضافة محضة ايضا و علامتها ان يكون المضاف غير صفة مضافة الى معمولها سواء كان ذلك المعمول فاعلها او مفعولها قبل الاضافة كغلام زيد و كريم البلد

و هي بحكم الاستقراء اما بمعنى اللام فيماعدا جنس المضاف اليه وظرفه نحو غلام زيد و اما بمعنى من في جنس المضاف نحو خاتم فضة و اما بمعنى في في ظرفه نحو ضرب اليوم و اضافة العام من وجه الى الخاص من وجه اضافة بيانية بتقدير من كخاتم فضة و اضافة العام مطلقا الى الخاص مطلقا اضافة بيانية ايضا الا انه بمعنى اللام عند الجمهور وبمعنى من عند صاحب الكشاف كشجر الاراك و لفظية اي مفيدة للخفة في اللفظ و تسمى غير محضة ايضا وعلامتها ان يكون المضاف صفة مضافة الى معمولها مثل ضارب زيد وحسن الوجه وحرفها ما هو ملايمها اي ما يتعدى به اصل الفعل المشتق منه المضاف نحو راغب زيد فانه مقدر بالى اي راغب الى زيد اذا جعلت اضافته الى المفعول و ليست منها اضافة المصدر الى معموله خلافا لابن برهان و كذا اضافة اسم التفضيل ليست منها خلافا للبعض • اعلم ان القول بتقدير حرف الجر في الاضافة اللفظية هو المصرح به في كلام ابن الحاجب لكن القوم ليسوا قائلين بتقدير الحرف في اللفظية فعلى هذا تعريف الاضافة لا يشتملها ففي تقسيم الاضافة بتقدير الحرف الى اللفظية و المعنوية خدشة و قد تكلف البعض في اضافة الصفة الى مفعولها مثل ضارب زيد بتقدير اللام تقوية للعمل اي ضارب لزيد و في اضافتها الى فاعلها مثل الحسن الوجه بتقدير من البيانية فان ذكر الوجه في قولنا جاءني زيد الحسن الوجه بمنزلة التمييز فان في اسناد الحسن الى زيد ابهاما فانه لا يعلم ان اي شيء منه حسن فاذا ذكر الوجه فكانه قال من حيث الوجه هكذا يستفاد من الكافية و شروحه و الارشاد والوافي • وعند الحكماء يطلق بالاشتراك على ثلثة معان • الاول النسبة المتكررة اي نسبة تعقل بالقياس الى نسبة أخرى معقولة ايضا بالقياس الى الاولى كالابوة فانها تعقل بالقياس الى البنوة و انها اي البنوة ايضا نسبة تعقل بالقياس الى الابوة وهي بهذا المعنى تعدّ من المقولات من اقسام مطلق النسبة فهي اخص منها اي من مطلق النسبة فاذا نسبنا المكان الى ذات المتمكن مثلا حصل للمتمكن باعتبار الحصول فيه هيئة هي الاين و اذا نسبناه الى المتمكن باعتبار كونه ذا مكان كان الحاصل اضافة لان لفظ المكان يتضمن نسبة معقولة بالقياس الى نسبة اخرى هي كون الشيء ذا مكان اي متمكنا فيه فالمكانية و المتمكنية من مقولة الاضافة و حصول الشيء في المكان نسبة معقولة بين ذات الشيء و المكان لا نسبة معقولة بالقياس الى نسبة أخرى فليس من هذه المقولة فاتضح الفرق بين الاضافة و مطلق النسبة و تسمى الاضافة بهذا المعنى مضافا حقيقيا ايضا • و الثاني المعروض لهذا العارض كذات الاب المعروضة للابوة • و الثالث المعروض مع العارض و هذان يسميان مضافا مشهوريا ايضا فلفظ الاضافة كلفظ المضاف يطلق على ثلثة معان العارض وحده و المعروض وحده و المجموع المركب منهما كذا في شرح المواقف لكن في شرح حكمة العين ان المضاف المشهوري هو المجموع المركب حيث قال و المضاف يطلق بالاشتراك على نفس الاضافة كالابوة و البنوة وهو الحقيقي وعلى المركب منها و من معروضها و هو المضاف المشهوري كالاب و الابن

و على المعروض وحده انتهى * قال السيد السند في حاشيته الظاهر ان اطلاق المضاف على المعروض من حيث انه معروض لا من حيث ذاته مع قطع النظر عن المعروضية لايقال فما الفرق بينه و بين المشهوري لانا نقول العارض مأخوذ ههنا بطريق العروض و هناك بطريق الجزئية * فان قلت الاب هو الذات المتصفة بالابوة لا الذات و الابوة معا و الا لم يصدق عليه الحيوان * قلت المضاف المشهوري هو مفهوم الاب لا ما صدق عليه و الابوة داخلة في المفهوم و ان كانت خارجة عما صدق عليه * و التفصيل ان الابوة مثلا يطلق عليها المضاف لا لانها نفس مفهومه بل لانها فرد من افراده فله مفهوم كلي يصدق على هذه الاضافات و لذا اعتبرت الابوة مع الذات المتصفة بها مطلقة اومعينة و يحصل مفهوم مشتمل على الاضافة الحقيقية و عيّن بازائه لفظ الاب اطلق المضاف عليه لا لانها مفهومه بل لانه فرد من افراد مفهومه فله معنى كلي شامل لهذه المفهومات المشتملة على الاضافات الحقيقية ثم اذا اعتبر معروض الاضافات على الاطلاق من حيث هي معروضات و عيّن لفظ بازائه حصل له مفهوم ثالث مشتمل على المعروض و العارض على الاطلاق لا يصدق على الابوة و لا على مفهوم الاب بل على الذات المتصفة بها فكما ان مفهوم الاب مع تركبه من العارض و المعروض لا يصدق الا على المعروض من حيث هو معروض فكذلك المفهوم الثالث للمضاف و انكان مركبا من العارض و المعروض على الاطلاق لا يصدق الا على المعروض من حيث هو معروض فقد ثبت ان المضاف يطلق على ثلثة معان و ارتفع الاشكال انتهى * تنبيه * قولهم المضاف ما تعقل ماهيته بالقياس الى الغير لا يراد به انه يلزم من تعقله تعقل الغير اذ حينئذ تدخل جميع الماهيات البينة اللوازم في تعريف المضاف بل يراد به ان يكون من حقيقته تعقل الغير فلا يتم الابتعقل الغير اى هو في حد نفسه بحيث لا يتم تعقل ماهيته الا بتعقل امر خارج عنها و اذا قيد ذلك الغير بكونه نسبة يخرج سائر النسب و بقي التعريف متناولا للمضاف الحقيقي و احد القسمين من المشهوري اعنى المركب واما القسم الآخر منه اعنى المعروض وحده فليس لهم غرض يتعلق به في مباحث الاضافة و لو اريد تخصيصه بالحقيقي قيل ما لا مفهوم له الا معقولا بالقياس الى الغير على الوجه الذي سبق فان المركب مشتمل على شيئ آخر كالانسان مثلا * **التقسيم** * للاضافة تقسيمات * الاول الاضافة اما ان تتوافق من الطرفين كالجوار و الاخوة و اما ان تتخالف كالابن و الاب و المتخالف اما محدود كالضعف و النصف اولا كالاقل و الاكثر * و الثاني انه قد تكون الاضافة بصفة حقيقية موجودة اما في المضافين كالعشق فانه لادراك العاشق وجمال المعشوق و كلواحد من العاشقية و المعشوقية انما يثبت في محلها بواسطة صفة موجودة فيه و اما في احدهما فقط كالعالمية فانها بصفة موجودة في العالم و هو العلم دون المعلوم فانه متصف بالمعلومية من غيران تكون له صفة موجودة تقتضي اتصافه به و قد لا تكون بصفة حقيقية اصلا كاليمين و اليسار اذ ليس للمتيامن صفة حقيقية بها صار متيا منا و كذا المتياسر * و الثالث قال ابن سينا تكاد تكون الاضافات

منحصرة في اقسام المعادلة و التي بالزيادة و التي بالفعل و الانفعال و مصدرهما من القوة والتي بالمحاكاة فاما التي بالمعادلة فكالمجاورة والمشابهة و المماثلة والمساواة و اما التي بالزيادة فاما من الكم و هو الظاهر و اما من القوة فكالغالب و القاهر والمانع و اما التي بالفعل و الانفعال فكالاب و الابن و القاطع و المنقطع و اما التي بالمحاكاة فكالعلم و المعلوم و الحس و المحسوس فان العقل يحاكي هيئة المعلوم والحس يحاكي هيئة المحسوس • و الرابع الاضافة قد تعرض المقولات كلها بل الواجب تعالى ايضا كالاول فالجوهر كالاب و الابن والكم كالصغير والكبير و الكيف كالاحرّ و الابرد و المضاف كالاقرب و الابعد و الاين كالاعلى والاسفل و متى كالاقدام و الاحداث و الوضع كالاشد انحناء او انتصابا و الملك كالاكسى و الاعرى و الفعل كالاقطع و الانفعال كالاشد تسخنا * فائدة * قد يكون لها من الطرفين اسم مفرد مخصوص كالابوة و البنوة او من احدهما فقط كالمبدئية اولايكون لها اسم مخصوص لشيئ من طرفيها كالاخوة * فائدة * قد يوضع لها و لموضوعها معا اسم فيدل ذلك الاسم على الاضافة بالتضمن سواء كان مشتقا كالعالم او غير مشتق كالجناح و زيادة توضيح المباحث في شرح المواقف •

التضايف كون الشيئين بحيث لا يمكن تعقل كلواحد منهما الا بالقياس الى الآخر كذا في المطول في بحث الوصل و الفصل [و قيل كون الشئيين بحيث يكون تعلق كل واحد منهما سببا لتعلق الآخر به كالابوة و البنوة و مآل التعريفين واحد و المتضايفان هما المتقابلان الوجوديان اللذان يعقل كل منهما بالقياس الى الآخر او يقال بحيث يكون تعلق كل منهما سببا لتعلق الآخربه كذا في الجرجاني •]

المضاف قد عرفت معناه في ضمن ذكر لفظ الاضافة [و هو ان المضاف كل اسم اضيف الى اسم آخر فان الاول يجر الثاني و يسمى الجار مضافا والمجرور مضافا اليه و المضاف اليه كل اسم نسب اليه شيئ بواسطة حرف الجر لفظا نحو مررت بزيد او تقديرا نحو غلام زيد و خاتم فضة مرادا و احترز بقوله مرادا عن الظرف نحو صمت يوم الجمعة فان يوم الجمعة نسب اليه شيئ و هو صمت بواسطة حرف الجر و هو في و ليس ذلك الحرف مرادا و الا لكان يوم الجمعة مجرورا الا ان يقال انه منصوب بنزع الخافض نحو اتيتك خفوق النجم اي وقت خفوق النجم كذا في الجرجاني] و اما المشبه بالمضاف ويقال له المضارع للمضاف ايضا فهو عند النحاة عبارة عن اسم تعلق به شيئ هو من تمام معناه اي يكون ذلك الشيئ من تمام ذلك الاسم معنًى لا لفظا فخرج الاسم الذي يتم بشيئ لفظا كالمضاف والتثنية و الجمع و الاسم المنون و معنى التمامية معنًى ان ذلك الاسم لا يفيد ما قصد منه تاما بدون ضمه اما ان لا يفيد بدونه شيئا كما في يا ثلثة وثلثين اويفيد معنى ناقصا كما في يا طالعا جبلا و يا حليما لا تعجل لكون النسبة الى المعمول و الصفة معتبرة معه و تلك لاتحصل الا بذكرهما الاترى ان المقصود بالنداء في يا طالعا جبلا ليس مطلق الطالع بل طالع الجبل وفي يا حليما لا تعجل ليس مطلق

الحليم بل الحليم الموصوف بعدم العجلة * قال في العباب الذي يدل على ان الصفة من تمام الموصوف انك اذا قلت جاءني رجل ظريف وجدت دلالة لا تجدها اذا قلت جاءني رجل لان الاول يفيد الخصوص دون الثاني فمشابه المضاف ثلثة اقسام لان ذلك الشيء الذي تعلق بمشابه المضاف معنى اما معمول له نحو يا خيرا من زيد و يا طالعا جبلا و يا مضروبا غلامه و يا حسنا وجه اخيه فاسم الفاعل و اسم المفعول و الصفة المشبهة و اسم التفضيل و نحوها من الصفات مع معمولاتها من قبيل المشابه للمضاف و اما معطوف عليه عطف النسق على ان يكون المعطوف و المعطوف عليه اسما لشيء واحد سواء كان علما نحو يا زيد او عمرو اذا سميت شخصا بذلك المجموع او لم يكن نحو يا ثلثة وثلثين لان المجموع اسم لعدد معين و انتصب الجزء الاول للنداء و الثاني بناء على الحال السابق اعني متابعة المعطوف للمعطوف عليه في الاعراب و ان لم يكن فيه معنى العطف وهذا كخمسة عشر الا انه لم يركب لفظه تركيبا امتزاجيا بل ابقي على حالة العطف فلا فرق في مثل هذا بين ان يكون علما اولا فانه مضارع للمضاف لارتباط بعضه ببعض من حيث المعنى كما في ياخيرا من زيد و هذا ظاهر مذهب سيبويه * و قال الاندلسي و ابن يعيش هو انما يضارع المضاف اذا كان علما و اما اذا لم يكن علما فلا فلا يقال عندهما في غير العلم يا ثلثة و ثلثين بل يا ثلثة و الثلثون كيازيد و الحارث هذا اذا قصدت جماعة معينة ويقال يا ثلثة و ثلثين اذا قصدت جماعة غير معينة و الاول اولى اي قول سيبويه لطول المنادى قبل النداء و ارتبـــاط بعضه ببعض من حيث المعنى و اما قيد المعطوفان بكونهما اسما لشيء واحد اذ لو لم يكن كذلك لم يكن شبها للمضاف لجواز جعله مفردا معرفة لاستقلاله نحو يا رجل و امرأة * و اما نعت هو جملـــة او ظرف نحو يا حافظا لاينسي و الا يا نخلة من ذات عرق و اما المنعوت بالمفرد نحو يا رجلا صالحا فليس مما ضارع المضاف على الصحيح و هذا القسم الثالث لا يعتبر في باب النداء لا مطلقا و ذلك لان الصفة بمنزلة الجزء من الموصوف في كون مجموعهما اسما لشيء واحد و هو الذات الموصوفة كما في يا ثلثة و ثلثين في العدد بخلاف سائر التوابع من البدل و عطف البيان و التأكيد فلا يجوز ان يكون المنادى المتبوع لها مضارعا للمضاف فالمنعوت باعتبار خروج النعت عنه غير داخل في تعريف شبه المضاف و باعتبار كونه كالجزء منه داخل في تعريفه فاذا كان النعت جملة او ظرفا فهو مما ضارع المضاف في باب المنادى لا ما اذا كان مفردا لان نحو يا حافظا لا ينسي من باب نداء الموصوف بتقدير انه كان موصوفا بالجملة قبل النداء فكان مضارعا للمضاف كالمعطوف عليه قبل النداء لامتناع تعريف صفته اذ الجملة لا تتعرف بحال فعند قصد التعريف في المنادى الموصوف بالجملة لابد من هذا التقدير لئلا يلزم توصيف المعرفة بالنكرة بخلاف الموصوف بالمفرد فان قصد التعريف فيه لا يحوج الى جعله من باب نداء الموصوف حتى يكون مما ضارع المضاف لامكان تعريف صفته بادخال اللام بان يقال يارجل الصالح فاشتراط الجملة في كون المنادى المنعوت

شبيها للمضاف انما هو ليرتفع احتمال كونه كما هو اصله فيتأكد جانب الجزئية و تتحقق المشابهة بلا ريب فان المعتبر الشبه بالمضاف لاشبه الشبه بخلاف المنعوت بالمفرد • فان قيل فليجعل الجملة صلة الذي بتقدير يا حافظا الذي لاينسى حتى لايضطر الى جعله من باب نداء الموصوف قبل النداء موضع الاختصار الاترى الى الترخيم وحذف حرف النداء و في ذكر الموصول اطالة و من ههنا ظهر الفرق بين جعل الموصوف بالجملة و الظرف شبيها للمضاف في باب المنادى دون باب لا لنفي الجنس فلا يقال لا حليما لا يعجل بل لا حليم لايعجل لتحقق الشبه بتأكد جانب الجزئية في الاول دون الثاني و اندفع ما قيل ان معنى تماميته في تعريف شبه المضاف ان ذلك الشيئ من تمامه في اعتباراتهم لداعٍ معنوي كما في القسمين الاولين او لاضطراري كما في القسم الثالث لان كونه من تمامه في اعتباراتهم لا يخلو من ان يكون من حيث المعنى او من حيث اللفظ و الثاني باطل فتعين الاول هذا كله خلاصة ما حققه المولوي عبد الغفور وعبد الحكيم و الهداد في حواشي الكافية •

فصل القاف * ضيق النفس عند الاطباء هو الربو كما في القانونچة • و في الاقسرائي ضيق النفس عبارة عن ان لايجد الهواء المتصرف فيه بالتنفس منفذا الاضيقا لا يجري فيه الا قليلا قليلا و اما الآفة في النفس لآفة العصب و الحجاب فالاولى ان يعد من باب عسر النفس لا من ضيقه اذ المراد بضيقه ان يكون لآفة سببها ضيق المجرى و آفة العصب و الحجاب ليست من ضيقه في شيئ و ضيق النفس اعم من الخناق في الوجود • و اما الربو فهو عسر في النفس يشبه نفس صاحبها نفس المتعب و هو ان لا يخلو عن سرعة و تواتر و صغر سواء كان معه اولا هذا كلام الشيخ و السمرقندي لم يفرق بين ضيق النفس و الدهر وجعل الالفاظ الثلثة مترادفة • [و في حدود الامراض قال القرشي اذا كان دخول الهواء عند الاستنشاق و خروجه عند رد النفس كانما هو في منفذ ضيق قيل له ضيق النفس انتهى •]

التضييق عند اهل المعاني هوا مجاز التقدير و يجيئ في فصل الزاء المعجمة من باب الواو •

فصل الكاف * الضحك بالكسر و الفتح و سكون الحاء و بكسرتين و بفتح الاول وكسر الثاني كما في المنتخب [و هو كيفية غير راسخة تحصل من حركة الروح الى الخارج دفعة بسبب تعجب يحصل للضاحك كذا في الجرجاني • و في كليات ابى البقاء ان القهقهة هي بدو نواجذه مع صوت والضحك بلا صوت و التبسم دون الضحك نظير ذلك النوم و النعاس و السفة • و قيل انبساط الوجه بحيث يظهر الاسنان من السرور ان كان بلا صوت فتبسم و ان كان بصوت يسمع من بعيد فقهقهة و الا فضحك انتهى] قيل هو و القهقهة مترادفان و هو ان يقول قه قه الا ان الاكثرين على ان الضحك هو ما يكون مسموعا له فقط و القهقهة ما يكون مسموعا له و لغيره و ما لا يكون مسموعا له و لغيره يسمى تبسما كذا يستفاد من جامع الرموز و البرجندي • و الضاحك اسم فاعل من الضحك بمعني خنده كننده و ضاحكة يكي

از چهار دندان كه از پس و پيش بود و ضواحك جمع ضاحكه و ويرا ضاحكه ازان جهت گويند كه در خنده پيدا ميشود كذا في بحر الجواهر • وضاحك نزد اهل رمل اسم شكلي است كه آنرا لحيان نيز گويند بدين صورت •

[الضُحكة على وزن الصفرة من يضحك عليه الناس وبوزن الهمزة من يضحك هو على الناس كذا في الجرجاني •]

فصل اللام * الضلالة مقابل الاهتداء كما ان الاضلال مقابل الهداية و يجيئ في فصل الياء من باب الهاء •

[الضلال في مقابلة الهدي و الغي في مقابلة الرشد يقال ضل بعيري و لا يقال غوي و الضلال ان لا تجد السالك الى مقصده طريقا اصلا و الغواية ان لايكون له الى المقصد طريق مستقيم • وقيل الضلال ان تخطى الشيئ في مكانه و لم تهتد اليه و النسيان ان تذهب عنه بحيث لا يخطر ببالك • وقيل الضلال العدول عن الطريق المستقيم ويضاده الهداية • وقيل فقدان مايوصل الى المطلوب • وقيل هي سلوك طريق لا يوصل الى المطلوب فالهداية انما تتحقق بسلوك طريق واحد مستقيم لان الطريق المستقيم واحد و الضلالة من وجوه شتى لان خلاف المستقيم متعدد هكذا في كليات ابى البقاء •]

[الضال المملوك الذي ضل الطريق الى منزل مالكه من غير قصد بخلاف الآبق فانه الذي فرّ من منزل المالك قصدا كذا في الجرجاني •]

[فصل الميم * الضمة هي عبارة عن تحريك الشفتين بالضم عند النطق فيحدث من ذلك صوت خفي مقارن للحرف ان امتد كان واوا وان قصر كان ضمة و الفتحة عبارة عن فتح الشفتين عند النطق بالحروف و حدوث الصوت الخفي الذي يسمى فتحة وكذا القول في الكسرة و السكون عبارة عن خلو العضو عن الحركات عند النطق بالحروف ولا يحدث بغير الحرف صوت فينجزم عند ذلك اي ينقطع فلذلك يسمى جزما اعتبارا بانجزام الصوت و هو انقطاعه و سكونا اعتبارا بالعضو الساكن فقولهم ضم و فتح و كسر هو من صفة العضو و اذا سميت ذلك رفعا و نصبا و جرا و جزما فهو من صفة الصوت و عبّروا عن هذه بحركات الاعراب لانه لا يكون الا بسبب و هو العامل كما ان هذه الصفات انما تكون بسبب و هو حركة العضو و عبّروا عن احوال البناء بالضمة و الفتحة و الكسرة و السكون لانه لا يكون بسبب اعني بعامل كما ان هذه الصفات يكون وجودها بغير آلة و الضمة و الفتحة و الكسرة بالتاء واقعة على نفس الحركة لا يشترط كونها اعرابية او بنائية لكنها اذا اطلقت بلا قرينة يراد بها الغير الاعرابية و يسمى ايضا رفعا و نصبا و جرا اذا كانت اعرابية كما عرفت و لا يختص بها بل معناها شامل للحروف الاعرابية ايضا • قال بعضهم الضم و الفتح و الكسر مجردة عن التاء القاب البناء و الوقف و السكون يختص بالبنائي و الجزم بالاعرابي

و سمى سيبويه حركات الاعراب رفعا و نصبا و جرا و جزما و حركات البناء ضما و فتحا و كسرا ووقفا فاذا قيل هذا الاسم مرفوع او منصوب او مجرور علم بهذه الالقاب ان عاملا عمل فيه يجوز زواله و دخول عامل يعمل خلاف عمله هكذا في كليات ابى البقاء •]

فصل النون * الضمان بالفتح و تخفيف الميم هو الكفالة كما يجيئ في فصل اللام من باب الكاف [و الصحيح ان الضمان اعم من الكفالة لان من الضمان ما لا يكون كفالة كما يظهر من تفسير ضمان الغصب و هو عبارة عن رد مثل الهالك ان كان مثليا او قيمته ان كان قيميا و تقدير ضمان العدوان بالمثل ثابت بالكتاب و هو قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم و تقديره بالقيمة ثابت بالسنة و هو قوله عليه الصلوٰة و السلام من اعتق شقصا له في عبد قوّم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا و كلاهما ثابت بالاجماع المنعقد على وجوب المثل او القيمة عند فوات العين هٰكذا في كليات ابى البقاء •]

[**ضمان الدرك** و هو التزام تخليص المبيع عند الاستحقاق او رد الثمن الى المشتري بان يقول تكفلت بما يدركك في هذا البيع كذا فى الجرجاني •]

[**ضمان الرهن** و هو كونه مضمونا بالاقل من الدين او القيمة كذا فى الجرجاني •]

[**ضمان المبيع** و هو كونه مضمونا بالثمن سواء كان مثل القيمة او اقل او اكثر كذا فى الجرجاني •]

مضمون الجملة عند النحاة قد يراد به مصدر تلك الجملة المضاف الى الفاعل اى فيما اذا كان مناط الفائدة نسبة المسند الي الفاعل فمضمون قام زيد مثلا قيام زيد و الى المفعول اي فيما اذا كان مناط الفائدة النسبة الايقاعية فمضمون ضرب زيد على البناء للمفعول ضرِبَ زيد بمعنى مضروبية زيد و المصدر المقيد بالحال فيما اذا كان مناط الفائدة الحال نحو اصحب مع زيد مسرورا فاما ان تدفعه او ينفعك فان مضمون الجملة هنا صحبة زيد وقت السرور فاحفظه فانه من المواهب الدقيقة الجليلة هٰكذا ذكر المولوي عصـام الدين في حاشية الفوائد الضيـائية في بحث المفعول المطلق و قد يراد به ما يفهم من الجملـة و لم تكن الجملـة موضوعة له كالاعتراف المفهوم من قولنـا له عليّ الف درهم و الحق المفهوم من قولنـا زيد قائم كذا ذكر ابو البقـاء في حاشية الفوائد الضيـائية في هذا المقام •

مضمون اللغتين نزد بلغاء آنست كه كاتب يا شاعر كلامى آرد كه متضمن دو لغت باشد يعنى در دو زبان توان خواند مثال • شعر • بهاي خانَ داري با بها كن • هوا داري و ناداني رها كن • معنى فارسي ظاهر است اما معني عربي اينكه بها نام شخصى است مضاف بسوي ياء متكلم يعني بهاي من خانَ

داري يعني خيانت كرد درسراي من با بها كن يعني بردر سراي من باش هوا داري يعني فرودآمد درسراي من وناداني يعني ندا كرد مرا رها كن يعني پس سراي باش كذا في مجمع الصنائع وامیرخسرو دهلوي قدس سره اين را بذى الرويتين مسمى ساخته و فرق ميان اين و ميان ذو المعنيين غامض آنست كه اينجا تمام تركيب متضمن دولغت است وانجا تضمن دولغت در يک لفظ است چنانكه در جامع الصنائع گفته ۰

التضمين عند اهل العربية يطلق على معان ۰ منها اعطاء الشيء معنى الشيء وبعبارة اخرى ايقاع لفظ موقع غيره لتضمنه معناه ويكون في الحروف والافعال وذلك بان تضمن حرف معنى حرف او فعل معنى فعل آخر ويكون فيه معنى الفعلين معا وذلك بان يأتي الفعل متعديا بحرف ليس من عادته التعدي به فيحتاج الى تأويله او تأويل الحرف ليصح التعدي به والاول تضمين الفعل والثاني تضمين الحرف واختلفوا ايهما اولى فقال اهل اللغة وقوم من النحاة التوسع في الحروف لانه في الافعال اكثر مثاله عينا يشرب بها عباد الله فيشرب انما يتعدى بمن فتعديته بالباء اما على تضمينه معنى يروي ويتلذذ او تضمين الباء معنى من واما في الاسماء فان تضمين اسم بمعنى اسم لافادة معنى الاسمين معا نحو حقيق على ان لا اقول على الله الا الحق ضمن حقيق معنى حريص ليفيد انه محقوق بقول الحق وحريص عليه وهو اي التضمين مجاز لان اللفظ لم يوضع للحقيقة والمجاز معا فالجمع بينهما مجاز كذا في الاتقان في نوع الحقيقة والمجاز لكن في چلپي التلويح في الخطبة وفي چلپي المطول في بحث تقديم المسند ما يخالف ذلک حيث قال التضمين ان يقصد بلفظ معناه الحقيقي ويراد معه معنى آخر تابع له بلفظ آخر دل عليه بذكر ما هو من متعلقاته فاللفظ في صورة التضمين مستعمل في معناه الحقيقي والمعنى الآخر مراد بلفظ آخر كيلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فتارة يجعل المذكور اصلا والمحذوف حالا وتارة يعكس ۰ فان قلت اذا كان المعنى الآخر مدلولا عليه بلفظ آخر محذوف لم يكن في ضمن المذكور فكيف قيل انه متضمن اياه ۰ قلت لما كان مناسبة المعنى المذكور بمعونة ذكر صلة قرينة على اعتباره جعل كانه في ضمنه انتهى ۰ ومنها حصول معنى في لفظ من غير ذكر له باسم هو عبارة عنه وهو من انواع الايجاز ۰ قال القاضي ابو بكر وهو نوعان احدهما ما يفهم من البينة كقولك معلوم فانه يوجب انه لابد له من عالم وثانيهما من معنى العبارة كقوله تعالى بسم الله الرحمن الرحيم فانه تضمن تعليم الاستفتاح في الامور باسمه تعالى على جهة التعظيم له والتبرك باسمه كذا في الاتقان في نوع الايجاز والاطناب ۰ ومنها ان يكون ما بعد الفاصلة متعلقا بها اى بتلك الفاصلة كقوله تعالى وانكم لتمرون عليهم مصبحين وبالليل وهو وان كان عيبا في النظم ولكنه ليس بعيب في النثر كذا في الاتقان في نوع الفواصل فالتضمين كما يكون في النثر كذلك يكون في النظم بان يكون ما بعد القافية متعلقا بها ويؤيده ما في وقع المدارک في

تفسير سورة قريش ان التضمين في الشعر هو ان يتعلق معنى البيت بالذي قبله تعلقا لا يصح الا به و در جامع الصنائع گويد يكي از عيوب نظم است تضمين و آن بيتى نويسند كه مفيد معني تمام باشد بى لفظ قافيه بعده قافيه كه بضرورت ميبايد آورد لفظى آرد كه متعلق بيت دوم بود مثاله ٭ شعر ٭ اي تو سلطان نيكوان و منت ٭ بنده گشته بديده و سر تو ٭ هيچ وقتى مرا نگفت بلطف ٭ شاد باش اي شهى ز خلق نكو ٭ لفظ تو كه قافيهٔ بيت اول است متعلق بيت دوم شده ٭ و فرق ميان تضمين و حامل موقوف همين است كه درو لفظ قافيه متعلق است و در حامل موقوف بيت تمام متعلق باشد ٭ و منها ادراج كلام الغير في اثناء كلامه لقصد تأكيد المعنى او تركيب النظم و هذا هو النوع البديعي قال ابن ابى الاصبع و لم اظفر فى القرآن بشيء منه الا في موضعين تضمنا فصلين من التورية و الانجيل قوله و كتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس الآية و قوله محمد رسول الله الآية و مثله ابن النقيب و غيره بايداع حكايات المخلوقين كقوله تعالى حكاية عن الملائكة اتجعل فيها من يفسد فيها و عن المنافقين انؤمن كما آمن السفهاء و قالت اليهود وقالت النصارى و كذلك ما اودع فيه من اللغات الاعجمية كذا فى الاتقان في نوع بدائع القرآن ٭ وفي المطول فى الخاتمة التضمين ان يضمن الشعر شيئا من شعر الغير بيتا كان او ما فوقه او مصراعا او مادونه مع التنبيه عليه اي على انه من شعر الغير ان لم يكن ذلك مشهورا عند البلغاء و ان كان مشهورا فلا احتياج الى التنبيه و بهذا يتميز عن الاخذ و السرقة و هذا هو الاكثر وقد يضمن الشاعر شعره شيئا من قصيدته الاخرى فالاحسن ان يقال هو ان يضمن الشعر شيئا من شعر آخر الخ و ربما سمي تضمين البيت و ما زاد على البيت استعانة و تضمين المصراع فما دونه ايداعا ورفوا و اما تسميته بالايداع فلان الشاعرقد اودع شعره شيئا من شعر الغير و هو بالنسبة الى شعره قليل مغلوب و اما تسميته بالرفو فلانه رفا خرق شعره بشعر الغير ٭ و اعلم ان تضمين مادون البيت ضربان احدهما ان يتم المعنى بدون تقدير الباقي كقول الحريري يحكي ما قاله الغلام الذي عرضه ابو زيد للبيع ٭ شعر ٭ على اني سانشد عند بيعي ٭ اضاعوني و اي فتى اضاعوا ٭ المصراع الثاني للعرجي و المعنى تام بدون التقدير و معنى الانشاد ذكر شعر الغير ففيه تنبيه على ان المصراع من شعر الغير و ثانيهما ان لا يتم بدونه كقول الشاعر ٭ شعر ٭ كنا معا امس في بؤس نكابده ٭ و العين و القلب منا في قذى و اذى ٭ و الآن اقبلت الدنيا عليك بما ٭ تهوى فلا تنس ان الكرام اذا ٭ اشار الى بيت ابي تمام و لابد من تقدير الباقي منه ٭ لان المعنى لا يتم بدونه و اعلم ايضا انه لا يضر فى التضمين التغير اليسير لما قصد تضمينه كقول البعض في يهودي به داء الثعلب ٭ شعر ٭ اقول لمعشر غلطوا و غضوا ٭ من الشيخ الرشيد و انكروه ٭ هو ابن جلا و طلاع الثنايا ٭ متى يضع العمامة يعرفوه ٭ فالبيت لسحيم بن وثيل و اصله انا ابن جلا وطلاع الثنايا متى اضع العمامة يعرفوني ٭ و احسن التضمين مازاد على الاصل بنكتة اي يشتمل البيت

او المصراع في شعر الشاعر الثاني على لطيفة لا توجد في شعر الشاعر الاول كالتورية و التشبيه و الامثلة كلها تطلب من المطول • ومنهـــا ان يجيئ قبل حرف الروي او ما في معنـــاه ما ليس بلازم في القافية او السجع مثل التزام حرف او حركة تحصل القافية او السجع بدونها و يسمى ايضا بالتشديد و الاعنات و الالتزام و لزوم ما لا يلزم و هذا المعنى من المحسنات اللفظيـــة و المراد بما في معنى حرف الروي الحرف الذي وقع في فواصل الفقر موقع حرف الروي في قوافي الابيات و ايضا المراد ان يجيئ ذلك في بيتين او اكثر او قرينتين (او اكثر و الا ففي كل بيت يجيئ قبل حرف الروي ما ليس بلازم في القافية مثلا قول الشاعر • شعر • قفا نبك من ذكرى حبيب و منزل • بسقط اللوى بين الدخول فحومل • قد جاء قبل اللام ميم مفتوحة و هو ليس بلازم في القافية و انما يتحقق الالتزام لوجيئ بها في البيت الثاني ايضا ومثال التزام حرف مع حركة في النثر قوله تعالى فاما اليتيم فلا تقهر و اما السائل فلا تنهر فانه التزم فيها الهاء المفتوحة قبل الراء التي بمنزلة حرف الروي و قوله فلا اقسم بالخنس الجوار الكنس فانه التزم فيها النون المشددة قبل السين ومثال التزام حرفين مع الحركات فيه قوله تعالى و الطور و كتاب مسطور ومثال التزام ثلثة احرف معهـــا قوله تعالى تذكروا فاذا هم مبصرون و اخوانهـــم يمدونهم في الغي ثم لا يقصرون و مثـــال التزام الحرف بدون الحركة فيه قوله تعالى اقتربت الساعة و انشق القمر و ان يروا آية يقولو سحر مستمر ومثـــال التزام حركة بدون الحرف فيه قوله تعالى قل هو الله احد الله الصمد وعلى هذا القياس امثلة الشعر • فان قلت ذكر في الايضاح ان ذلك قد يكون في غير الفاصلتين ايضا كقول الحريري ما اشتار العسل من اختار الكسل فانه كما التزم في العسل و الكسل الفاصلتين السين كذلك التزم التاء في اشتار و اختار فهل يدخل مثـــل ذلك في التفسير المذكور قيل يحتمل ان يراد بكون الملتزم قبل حرف الروي او ما في معنـــاه اعم من ان يكون ذلك الملتزم في حروف القافية او الفاصلة او في غيرها لان جميع ما في البيت او القرينة يصدق عليه انه قبل حرف الروي او ما في معنـــاه لكن هذا بعيد جدا و الظاهر ان الالتـــزام انما يطلق على ما كان في القافية او الفاصلـــة لانهم فسروه بان يلتزم المتكلم في السجع او التقفية قبل حرف الروي ما لا يلزم من مجيئ حركة او حرف بعينه او اكثر فمعنى ما في الايضاح ان مثل هذا الاعتبار الذي يسمى بالالتزام قد يجيئ في كلمات الفقر او الابيات غير الفواصل او القوافي هكذا يستفاد من المطول و الاتقان •

تضمين المزدوج نزد اهل بديع چنانست كه در بيتي يا نثري دو لفظ يا سه لفظ و يا بيشتر الفاظ متوازن پيش از قافيه در حشو بيت آرد و يا پيش از سجع مثاله • بيت • در زلف تو چند بند باشم • بكشاي رخ و خلاص فرما • چند و بند مزدوج اند • كذا في جامع الصنائع [و در قرآن است و جئتك من سبأ بنبأ و در حديث است و المؤمنون هينون لينون و در شعر است • بيت •

تعوّد رسم الوهب و النهب في الصبا • و هذان وقت العطف و العنف دأبه • كذا في الجرجاني •]

الضنائن هم الخصائص من اهل الله تعالى الذين يضن بهم لنفاستهم عنده تعالى كما قال عليه الصلوٰة و السلام ان لله ضنائن من خلقه البسهم النور الساطع يحييهم في عافية و يميتهم في عافية كذا في الاصطلاحات الصوفية •]

فصل الياء * المضاهاة بين الحضرات و الاكوان هي انتساب الاكوان الى الحضرات الثلث اعني حضرة الوجوب و حضرة الامكان و حضرة الجمع بينهما فكلّ ما كان من الاكوان نسبته الى الوجوب اقوى كان اشرف و اعلى فكان حقيقة علوية روحية او ملكوتية او بسيطة فلكية و كلّ ما كان نسبته الى الامكان اقوى كان اخس و ادنى فكانت حقيقة سفلية عنصرية بسيطة او مركبة و كلّ ما كان نسبته الى الجمع اشد كان حقيقة انسانية و كل انسان كان الى الامكان اميل و كانت احكام الكثرة الامكانية فيه اغلب كان من الكفار و كل من كان الى الوجوب اميل و كان احكام الوجوب فيه اغلب كان من السابقين الانبياء و الاولياء و كل من تساوى فيه الجهتان كان مقتصدا من المؤمنين و بحسب اختلاف الميل الى احدى الجهتين اختلف المؤمنون في قوة الايمان و ضعفه كذا في الاصطلاحات الصوفية • **المضاهاة** بين الشئون و الحقائق هي ترتب الحقائق الكونية على الحقائق الالٰهية التي هي الاسماء و ترتب الاسماء على الشئون الذاتية فالاكوان ظلال الاسماء و الاسماء ظلال الشئون كذا في الاصطلاحات الصوفية •]

* باب الطاء المهملة *

فصل الباء الموحدة * الطب بالحركات الثلث و تشديد الموحدة في اللغة السحر كما في المنتخب • و في الاصطلاح علم بقوانين تعرف منها احوال ابدان الانسان من جهة الصحة و عدمها و صاحب هذا العلم يسمى طبيبا و قد سبق في المقدمة • و طبيب القلب نزد صوفيه شخصي را گويند كه عارف بود بعلم توحيد و قادر باشد بارشاد و تكميل مريدان كذا في كشف اللغات • و در لطائف اللغات ميگويد كه در اصطلاح صوفيه طب روحاني علمي است بكمالات قلوب و امراض آن و دواي آن و كيفيت حفظ صحت آن و اعتدال جسماني و روحاني آن و ردّ امراض كه متوجه است بسوى آن قلب و طبيب در اصطلاح شان عبارت است از شيخي كه عارف باشد بطب روحاني و قادر باشد بر ارشاد و تكميل خلق •

الطرب بفتحتين در اصطلاح صوفيه عبارتست از انس با حق تعالى كما في بعض الرسائل •

المطرب نزد صوفيه فيض رسانندگان و ترغيب كنندگان را گويند كه بكشف رموز و بيان حقائق دلهاي عارفان را معمور دارند و نيز بمعني آگاه كنندگان عالم رباني آيد كذا في بعض الرسائل • و در كشف اللغات ميگويد كه مطرب پير كامل و مرشد مكمل را گويند •

التطريب بالراء المهملة هو عند متاخري القرّاء ان يترنم بالقرآن فيمد في غير محل المد و يزيد في المد ما لا تجيزه العربية كذا في الدقائق المحكمة و هو من البدعات كما في الاتقان •

الطلب بفتح الطاء و اللام لغة محبة حصول الشيئ على وجه يقتضي السعي في تحصيله لولا مانع من الاستحالة و البعد كما في التمني • و عند اهل العربية يطلق على قسم من الكلام الانشائي الدال على الطلب بالمعنى المذكور كما يستفاد من الاطول و قد يطلق على القاء كلام دال على الطلب كما يطلق الانشاء على القاء كلام انشائي كما في الچلپي و ابى القاسم • و هذا اي كون الطلب من اقسام الانشاء مذهب المحققين و البعض على انه واسطة بين الخبر و الانشاء ثم انواع الطلب على ما ذكره الخطيب في التلخيص خمسة التمني و الاستفهام و الامر و النهي و النداء و منهم من جعل الترجي قسما سادسا من الطلب و منهم من اخرج التمني و النداء من اقسام الطلب بناء على ان العاقل لا يطلب ما يعلم استحالته فالتمني ليس طلبا و لا يستلزمه و انّ طلب الاقبال خارج عن مفهوم النداء الذي هو صوت يهتف به الرجل و انكان يلزمه و لا بد من ان يعدّ الدعاء و الالتماس من اقسام الطلب ايضا [ثم اعلم ان الطلب ان كان بطريق العلو سواء كان عاليا حقيقة اولا فهو امر و انكان بطريق التسفل سواء كان سائلا في الواقع اولا فدعاء و انكان بطريق التساوي فالتماس و اما عرفا فالالتماس لا يستعمل الا في مقام التواضع و المطلوب انكان مما لا يمكن فهو التمني و انكان ممكنا فانكان الغرض حصول امر في ذهن الطالب فهو الاستفهام و انكان حصول امر في الخارج فانكان ذلك الامر انتفاء فعل فهو النهي و انكان ثبوته فانكان باحد حروف النداء فهو النداء و الا فهو الامر هكذا في كليات ابى البقاء •] و طلب در اصطلاح سالكان آنرا گويند كه شب و روز در ياد او باشد چه در خلا و چه در ملا چه درخانه و چه دربازار اگر دنيا و نعمتش و عقبى و جنتش بوي دهند قبول نكند بلكه بلا و محنت دنيا قبول كند همه خلق از گناه توبه كنند تا در دوزخ نيفتند و او توبه از حلال كند تا دربهشت نيفتد همه عالم طلب مراد كنند و او طلب مولى و رؤيت او كند و قدم برتوكل نهد و سؤال از خلق شرك داند و از حق شرم و بلا و محنت و عطا و منع و رد و قبول خلق بر وي يكسان باشد كذا في كشف اللغات • و در لطائف اللغات ميگويد كه طالب در اصطلاح سالكان آنكه از شهوات طبيعي و لذات نفساني عبور نمايد و پردهٔ پندار از روي حقيقت بردارد و از كثرت بوحدت رود تا انسان كامل گردد و اينمقام را فنا في الله گويند كه نهايت سير طالبانست • و حضرت شرف الدين يحيى منيري فرموده كه طالب را در هيچ منزل آرام ني بلكه در هر دوكون بروي حرام است السكون حرام على قلوب الاولياء •

طلب المواثبة و الاشهاد و الخصومة اما طلب المواثبة اي المسارعة من الوثوب فهو عند الفقهاء طلب الشفيع الشفعة في مجلس علم فيه بالبيع سمي به ليدل على غاية التعجيل • و طلب الاشهاد

و يسمى بطلب التقرير ايضا و هو اشهاد الشفيع على طلبه للشفعة عند العقار بان يقول يا قوم اشهدوا اني طلبت الشفعة في هذا العقار ٠ وطلب الخصومة هو ان يطلب الشفعة عند القاضي اذا لم يسلم المشتري العقار اليه بان يقول للقاضي ان فلانا اشترى عقارا حدوده كذا و انا شفيعه بعقاري في حدوده كذا فمره ليسلمه اليّ كذا في جامع الرموز في كتاب الشفعة ٠

الطلبي بياء النسبة عند اهل المعاني هو الكلام الملقى مع المتردد في الحكم كقولك للمتردد ان زيدا قائم و التأكيد في مثل هذا الكلام حسن هكذا يستفاد من الاطول في باب الاسناد الخبري ٠

المطلوب هو ما يطلب بالدليل و يقابله الضروري و على هذا قيل كل من التصور و التصديق ضروري و مطلوب ٠ وفي الرشيدية المطلوب اعم من الدعوى و هو اما تصوري كماهية الانسان او تصديقي مثل العالم حادث و يسمى من حيث انه موضع الطلب اي كانه يقع فيه الطلب مطلبا ايضا و قد يقال المطلب دون المطلوب لما يطلب به التصورات مثل قولهم الانسان ما هو و التصديقات كقولهم هل العالم حادث انتهى ٠

الاطناب بالنون قال اهل البلاغة الاطناب و الايجاز من اعظم انواع البلاغة حتى نُقل عن البعض انه قال البلاغة هي الايجاز و الاطناب قال صاحب الكشاف كما انه يجب على البليغ في مظان الاجمال ان يجمل و يوجز فكذلك الواجب عليه في موارد التفصيل ان يفصل [كما اذا كان الكلام مع المحبوب فيؤتى بكلام طويل لان كثرة الكلام توجب طول الصحبة معه و كثرة الالتفات منه كما قال الله تعالى حكاية عن قول موسى عليه السلام في جواب قوله تعالى ما تلك بيمينك يا موسى فقال هي عصاي اتوكأ عليها و اهش بها على غنمي ولي فيها مآربُ اخرى كذا في الجرجاني] و اختلف هل بين الايجاز و الاطناب واسطة وهي المساواة اولا و هي داخلة في قسم الايجاز فالسكاكي و جماعة على الاول لكنهم جعلوا المساواة غير محمودة و لا مذمومة لانهم فسّروها بالمتعارف من كلام اوساط الناس الذين ليسوا في رتبة البلاغة و فسروا الايجاز باداء المقصود باقل من المتعارف و الاطناب باداءه باكثر منه و ابن الاثير و جماعة على الثاني فقالوا الايجاز التعبير عن المراد بلفظ غير زائد و الاطناب بلفظ ازيد ٠ وقال القزويني الاقرب ان يقال ان المقبول من طرق التعبير عن المراد تأدية اصله اما بلفظ مساو لاصل المراد او ناقص عنه واف او زائد عليه لفائدة و الاول المساواة و الثاني الايجاز و الثالث الاطناب و احترز بقوله واف عن الاخلال وبقوله لفائدة عن الحشو و التطويل فعنده تثبت المساواة واسطة و انها من قسم المقبول كذا في الاتقان لكن قال الچلبي في حاشية المطول ان الاطناب في اصطلاح السكاكي يعم المساواة فتعريفه باداء المقصود باكثر منه لا يلايم مذهبه انتهى ٠ قال صاحب الاطول اما ان هذا التعميم المذكور اصطلاح السكاكي فغير ثابت انتهى فقول صاحب الاتقان اولى ٠ ثم قال صاحب الاطول المساواة عند السكاكي هي متعارف الاوساط الذين يكتفون باداء اصل المعنى على ما ينبغي

اي كلامهم في مجرى عرفهم في تأدية المعاني وربما يشتمل متعارفهم على الحذف ومع ذلك لا يسمى اختصارا و ايجازا لانه متعارفهم فان عرفهم في طلب الاقبال يا زيد و هو مشتمل على الحذف و في التحذير اياك و الاسد و امرأ و نفسه وحمدا وسقيا وهي لا تحمد في باب البلاغة من الاوساط ولا تحمد ايضا من البليغ معهم لانه لايقصد معهم بكلامه مزية سوى التجريد عن المزايا و بذلك يرتقي عن اصوات الحيوانات ولا تذم ايضا لا منهم ولا من البليغ واما التكلم بمتعارفهم اذا عرى عن المزية فلا يحمد من البليغ معهم ويذم منه مع البليغ واذا اشتمل على المزايا التي هم غافلون عنها كما في ايّاك و الاسد فمعهم لا يحمد من البليغ ولا يذم و مع البليغ يحمد لان البليغ قصد به مزايا تتعلق بالايجازات التي فيها فالايجاز عنده اداء المقصود باقل من المتعارف و الاطناب اداءه باكثر منه لكن يرد على السكاكي امران احدهما انهم جعلوا نحو نعم الرجل زيد من الاطناب ولا عبارة للاوساط غيره و ثانيهما انه لم يحفظ تعريف الايجاز عن دخول الاخلال و تعريف الاطناب عن دخول الحشو و التطويل ولذا عدل عنه القزويني و قال الاقرب الخ وفيما ذكر القزويني ايضا انظار الاول انه ان اراد بالمقبول المقبول مطلقا سواء كان من البليغ او من الاوساط فالزائد و الناقص غير مقبولين من الاوساط لانهما خروج عن طريقهم لالداع و ان اراد المقبول من البليغ فليس المساوي والناقص الوافيان مقبولين مطلقا بل اذا كانا لداع و الثاني ان قولنا جاءني انسان و قولنا جاءني حيوان ناطق كلاهما مسا و بانه اصل المراد بلفظ مساو فينبغي ان لا يكون احدهما اطنابا و الآخر ايجازا وبالجملة لا يشتمل تعريف الايجاز ايجاز القصر و الثالث ان قولنا حمدا لك ونظائره مساواة بتعريف السكاكي و ايجاز بتعريف القزويني فنزاعه مع السكاكي في نقل اصطلاح القوم في مثله لا يسمع بدون سند قوي ولو قيل المراد المساوي بحسب الاوساط فتعريفه يؤول الى ما ذكره السكاكي و الرابع الايجاز و الاطناب و المساواة مختصة بالكلام البليغ كما عرف فلا يتم تعريف الايجاز و الاطناب ما لم يقيد بالبلاغة لجواز ان يكون الناقص الوافي غير فصيح و كذا الزائد لفائدة انتهى ما قال صاحب الاطول • اعلم انه قال السكاكي قد يوصف الكلام بالاختصار لكونه اقل من عبارة المتعارف كما سبق وقد يوصف به لكونه اقل من العبارة اللائقة بالمقام بحسب مقتضى الظاهر نحو ربّ اني وهن العظم مني واشتعل الرأس شيبا فانه اطناب بالنسبة الى المتعارف وهو قولنا ياربي شخت لكنه ايجاز بالنسبة الى ما يقتضيه المقام لانه مقام بيان انقراض الشباب ونزول المشيب فينبغي ان يبسط الكلام فيه غاية البسط فعلم ان للايجاز معنيين احدهما كون الكلام اقل من عبارة المتعارف والثاني كونه اقل مما هو مقتضى ظاهر المقام و انه لافرق بين الايجاز و الاختصار وان توهمه البعض كما يجيء في لفظ الايجاز • ثم ان بين الايجازين عموم من وجه لتصادقهما فيما هو اقل من عبارة المتعارف و مقتضى المقام جميعا كما اذا قيل رب شخت بحذف حرف النداء وياء الاضافة وصدق الاول بدون

الثاني كما في قوله اذا قال الخميس نعم بحذف المبتدأ فانه اقل من المتعارف وهو هذا نعم وليس اقل من مقتضى المقام لان المقام لضيقه يقتضي حذف المسند اليه وصدق الثاني بدون الاول كما في قوله تعالى رب اني وهن العظم مني ويمكن اعتبار هذين المعنيين في الاطناب ايضا والنسبة بين الاطنابين ايضا عموم من وجه لان الاطناب بالمعنى الاول دون الثاني يوجد في قوله تعالى رب اني وهن العظم مني واشتعل الرأس شيبا وبالمعنى الثاني دون الاول يوجد في ما اذا قيل هذا نعم بذكر المبتدأ بناء على مناسبة خفية مع ذلك المقام ويوجد بالمعنيين فيما اذا زيد في هذا المثال نظرا الى ما ذكر من المناسبة الخفية فقيل مثلا هذا نعم فاغتنموه وكذا بين الايجاز بالمعنى الثاني وبين الاطناب بالمعنى الاول عموم من وجه لوجودهما في قوله تعالى رب اني وهن العظم مني ووجود الاطناب بالمعنى الاول دون الايجاز بالمعنى الثاني فيما اذا قال هذا نعم فسوقوه اذا طابق المقام على مامر وبالعكس فيما اذا قال يا ربي قد شخت وكذا بين الايجاز بالمعنى الاول والاطناب بالمعنى الثاني لوجودهما في غزال فاصطادوه اذا طابق المقام عند كون الامر بالاصطياد مقصودا اصليا للمتكلم فان متعارف الاوساط هذا غزال فاصطادوه ومقتضى ظاهر المقام غزال ووجود الايجاز بالمعنى الاول دون الاطناب بالمعنى الثاني في قوله قد شخت وبالعكس في قوله هذا نعم عند مناسبة خفية • واعلم ايضا انه كما يوصف الكلام بالايجاز والاطناب باعتبار كونه ناقصا عما يساوي اصل المراد او زائدا عليه وهو الاكثر كذلك قد يوصف الكلام بهما باعتبار كثرة حروفه وقلتها بالنسبة الى كلام آخر مساوله اي لذلك الكلام في اصل المعنى وانما قيد المعنى بالاصل لعدم امكان المساواة في تمام المراد فان للايجاز مقاما ليس للاطناب وبالعكس ولا يوصف بالمساواة بهذا الاعتبار اذ ليس المساواة بهذا الاعتبار مما يدعو اليه المقام بخلاف الايجاز والاطناب هكذا يستفاد من الاطول والمطول وابى القاسم • واعلم ايضا ان البعض على ان الاطناب بمعنى الاسهاب والحق انه اخص من الاسهاب فان الاسهاب التطويل لفائدة اولا لفائدة كما ذكره التنوخي وغيره * التقسيم * الاطناب قسمان اطناب بسط واطناب زيادة فالاول الاطناب بتكثير الجمل كقوله تعالى ان في خلق السموات والارض الآية في سورة البقرة اطنب فيها ابلغ اطناب لكون الخطاب مع الثقلين وفي كل عصر وحين للعالم منهم والجاهل والمؤمن منهم والكافر والمنافق والثاني يكون بانواع الاول دخول حرف فاكثر من حروف التأكيد والثاني الاحرف الزائدة والثالث التأكيد والرابع التكرير والخامس الصفة والسادس البدل والسابع عطف البيان والثامن عطف احد المترادفين على الآخر والتاسع عطف الخاص على العام وعكسه والعاشر الايضاح بعد الابهام والحادي عشر التفسير والثاني عشر وضع الظاهر موضع المضمر والثالث عشر الايغال والرابع عشر التذييل والخامس عشر الطرد والعكس والسادس عشر التكميل المسمى بالاحتراس ايضا والسابع عشر التتميم والثامن عشر الاستقصاء والتاسع عشر الاعتراض والعشرون

التعليل وفائدته التقرير فان النفوس ابعث على قبول الاحكام المعللة من غيرها كذا في الاتقان و تفصيل كل في موضعه •

الطيب هو ضد الخبيث فاذا وصف به الله تعالى اريد به انه منزه عن النقـايص مقدس عن الآفات و العيـوب و اذا وصف به العبد مطلقـا اريد به انه المتعري عن رزائل الاخلاق و قبائح الاعمال و المتحلي باضداد ذلك و اذا وصف به الاموال اريد به كونه حلالا من خيار المال كذا في شرح المصابيح للقاضي في اول كتاب البيع • و در ترجمهٔ مشكوٰة ميگويد طيب ضد خبيث است بمعني طاهر نظيف وگاهي مأخوذ از طيب النفس گردد وگاهي از طيب رائحه آيد و بمعني حلال آيد وگاهي اطلاق ميكنند بر اخص از حلال كه پاك بي شبهٔ كراهت بود •

فصل الحاء المهملة * الطرح هو الحذف وقد سبق في فصل الفاء من باب الحاء و عند المحاسبين يطلق على اسقاط العـدد الاقل مرة بعد اخرى من العدد الاكثر كما يستفاد من اطلاقاتهم و التفريق هو اسقاطه من الاكثر مرة •

المطارح جمع مطرح است بمعني جاي انداختن چيزى • و مطارح شعاعات نزد منجمـان انظاريست كه قسي آن انظار از معدل النهار باشد واقع ميان افق حادث آن كوكب و عظيمه كه ثلث يا ربع يا سدس از معدل النهـار فصل كند و قطب اين عظيمه بر مدار يومي باشد كه بقطب حادث آن كوكب گذرد و در جهت عرض افق حادث آن كوكب بود • و مطارح انوار نزد منجمان انظاريست كه قسي آن انظار از معدل النهار باشد ميان افق حادث كوكب و نصف النهار حادث و دودائره ميل كه يكي از ان ثلثي از قوس النهار حادث جدا كند و يكي ثلث قوس الليل كذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح زيج الغ بيگي و در لفظ نظر در فصل راء از باب نون نيز خواهد آمد •

فصل الدال الطرد بالفتح و سكون الراء و فتحها قد يستعمـل في باب المعرف و قد يستعمل في باب العلل اما الاول فقـال في التلويح في تعريف اصول الفقه اما الطرد فهو صدق المحدود على ما صدق عليه الحد مطردا كليا اي كلما صدق عليه الحد صدق المحدود عليه و هو معنى قولهم كلما وجد الحد وجد المحدود و بالاطراد يصير الحد مانعا عن دخول غير المحدود فيه و اما العكس فاخذه بعضهم من عكس الطرد بحسب متفاهم العرف و هو جعل المحمول موضوعا مع رعاية الكمية بعينها كما يقال كل انسان ضاحك و بالعكس العرفي اي كل ضاحك انسان و كل انسان حيوان و لا عكس اي ليس كل حيوان انسانا فقولنا كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود عكسه كلما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد فصار حاصل الطرد حكما كليا بالمحدود على الحد و العكس حكما كليا بالحد على المحدود و بعضهم اخذه من ان عكس الاثبات نفيٌ ففسره بانه كلما انتفى الحد انتفى المحدود اي

كلما لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود فصار العكس حكما كليا بما ليس بمحدود على ما ليس بحد و الحاصل واحد و هو ان يكون الحد جامعا لافراد المحدود كليا انتهى * و اما الثاني اي الطرد المستعمل في باب العلل فهو الدوران كما مر في فصل الراء من باب الدال و يسمى بالاطراد ايضا كما يجيئ و بالطرد و العكس ايضا كما مر *

الطرد و العكس عند الاصوليين هو الدوران كما مر و عند اهل المعاني من انواع اطناب الزيادة و هو ان يؤتى بكلامين يقرر الاول بمنطوقه مفهوم الثاني و بالعكس كقوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم و يفعلون ما يؤمرون و قوله تعالى ليستأذنكم الذين ملكت ايمانكم و الذين لم يبلغوا الحلم منكم ثلث مرات الى قوله ليس عليكم و لا عليهم جناح بعدهن فمنطوق الامر بالاستيذان في تلك الاوقات خاصة مقرر لمفهوم عدم الجناح فيما عدها و بالعكس * قيل هذا النوع من الاطناب يقابله في الايجاز نوع الاحتباك كذا في الاتقان في نوع الايجاز و الاطناب و فائدة الطرد و العكس التنصيص على الحكم المفهوم من الكلام الاول و التصريح به * و بعضى از اهل معاني اين را بر عكس اطلاق كنند * و در جامع الصنائع طرد عكس اين صنعت چنانست كه سخنى را بترتيبى براند بعده بار گرداند مثاله * شعر * حسن ابروت ماه نو دارد * نه كه ابروت حسن ماه نو است * و آنكه در اصطلاح گويند كلام الملوك ملوك الكلام هم ازين قبيل است انتهى كلامه و همچنين است عادات السادات سادات العادات *

الاطراد هو مرادف للطرد فالاطراد المستعمل في التعريفات ما وقع في شرح الطوالع من ان معرف الشيئ يجب ان يساويه صدقا اي يجب ان يصدق المعرِّف على كل ما صدق عليه المعرف و هو الاطراد و المنع و بالعكس اي يجب ان يصدق المعرِف على كل ما يصدق عليه المعرَف و هو الجمع و الانعكاس انتهى و الاطراد في باب العلل هو الدوران قال في نور الانوار شرح المنار الاطراد معناه دوران الحكم مع الوصف وجودا و عدما و قيل وجودا فقط و العلة الثابتة بالطرد تسمى طردية انتهى * اعلم ان مرجع ما قيل ان الاطراد هو دوران الحكم مع الوصف وجودا فقط الى الاطراد المستعمل في التعريفات و كذا الحال في الطرد * و في التلويح الاطراد في العلة انه كلما وجدت العلة وجد الحكم و معنى الانعكاس انه كلما انتفت العلة انتفى الحكم كما في الحد على المحدود و هذا اصطلاح متعارف انتهى * و الاطراد عند اهل البديع من المحسنات المعنوية و هو ان يؤتى باسم الممدوح او غيره و اسماء آبائه على ترتيب الولادة من غير تكلف في السبك كقوله عليه السلام الكريم بن الكريم بن الكريم بن الكريم يوسف بن يعقوب بن اسحاق بن ابراهيم و كقول المتنبي * شعر * ان يقتلوك فقد ثللت عروشهم * بعتيبة بن حارث بن شهاب * يقال ثل الله عروشهم اي هدم ملكهم كذا في الجرجاني و المراد من التكلف في السبك ان يقع الفصل بين الاشياء بلفظ غير دال على نسب كقولك رأيت زيدا الفاضل بن عمر و بن بكر سمي بالاطراد لان تلك الاسماء في تحدرها و نزولها كالماء الجاري

في اطراده و سهولة انسجامه اي سيلانه كذا في المطول و الچلبي • و في الاتقان الاطراد هو ان يذكر المتكلم اسماء آباء الممدوح مرتبة على حكم ترتيبها في الولادة • قال ابن ابي الاصبع و منه في القرآن قوله تعالى حكاية عن يوسف و اتبعتُ ملة آبائي ابراهيم و اسحاق و يعقوب قال انما لم يأت به على الترتيب المألوف فان العادة الابتداء بالاب ثم بالجد ثم بالجد الاعلى لانه لم يرد هٰهنا مجرد ذكر الآباء و انما ذكرهم ليذكر ملتهم التي اتبعها فبدأ بصاحب الملة ثم بمن اخذها منه اوّلا فاوّلا على الترتيب و مثل قول اولاد يعقوب نعبد الٰهك و اله آبائك ابراهيم و اسمٰعيل و اسحاق انتهى •

الاستطراد عند البلغاء هو ان يذكر عند سوق الكلام لغرضٍ ما يكون له نوع تعلق به و لا يكون السوق لاجله كذا في حواشي البيضاوي في تفسير قوله و ليس البر بان تأتوا البيوت من ظهورها و هو قريب من حسن التخلص كقوله تعالى يا آدم قد انزلنا عليكم لباسا يواري سوآتكم و ريشا و لباس التقوى ذلك خير قال الزمخشري هذه الآية وردت على سبيل الاستطراد عقب ذكر بدو السوآت و خصف الورق عليها اظهارا للمنة فيما خلق من اللباس و لما في العري و كشف العورة من الاهانة و الفضيحة و اشعارا بان الستر باب عظيم من ابواب التقوى و قد خرّج على الاستطراد صاحب الاتقان قوله لن يستنكف المسيح ان يكون عبداً لله و لا الملائكة المقربون فان اول الكلام ذكر الرد على النصارى الزاعمين بنوةَ المسيح ثم استطراد الرد على الزاعمين بنوة الملائكة • و في بعض التفاسير مثال الاستطراد هو ان يذهب الرجل الى موضع مخصوص صائدا فعرض له صيد آخر فاشتغل به و اعرض عن السير الى ما قصد و اشباهه انتهى كلامه و الفرق بينه و بين حسن التخلص سبق في لفظ التخلص في فصل الصاد من باب الخاء المعجمة و في الجرجاني الاستطراد سوق الكلام على وجه يلزم منه كلام آخر و هو غير مقصود بالذات بل بالعرض فيؤتى على وجه الاستتباع انتهى •]

فصل الراء

* **الطهارة** لغة النظافة و خلافها الدنس و شرعا النظافة المخصوصة المتنوعة الى وضوء و غسل و تيمم و غسل البدن و الثوب و نحوه كما في الدرر •

[**الطاهر** من عصمه الله عن المخالفات •

طاهر الظاهر من عصمه الله عن المعاصي •

طاهر الباطن من عصمه الله عن الوساوس و الهواجس و التعلق بالاغيار •

طاهر السر من لا يذهل عن الله طرفة عين •

طاهر السر و العلانية من قام بتوفية حقوق الحق و الخلق جميعا لسعيه برعاية الجانبين كل ذلك في الاصطلاحات الصوفية •]

تطهير السرائر قد مر في المقدمة في بيان علم السلوك •

الاطوار السبعة هي عند الصوفية عبارة عن الطبع و النفس و القلب و الروح و السر و الخفي و الاخفى كما في شرح المثنوي ٭

الطيرة بالكسر و فتح الياء المثناة التحتانية و ربما تسكن الياء فال بد ٭ قال السيد الشريف في شرح المشكوة قيل الفال عام فيما يسر و يسوء و الطيرة فيما يسوء فقط و الطيرة في الاصل بالسوانح و البوارح من الطيور و الظباء و غيرها فكانهم كانوا يعتقدون لذلک تأثيرا في جلب منفعة او دفع مضرة فنهاهم النبي صلى الله عليه و سلم عن ذلک انتهى كلامه ٭ قال القاضي العيافة الزجر و هو التفأل باسماء الطيور و اصواتها و الوانها كما يتفأل بالعقاب على العقوبة و الغراب على الغربة و بالهدهد على الهدي و الفرق بينها و بين الطيرة انها قد تكون تشأوما و قد تكون تسعدا و الطيرة هي التشأوم بها و قد تستعمل بالتشأوم بغيرها ٭

الطائر بمعني پرنده و نيز نوعي است از صوفيه چنانکه در فصل فا از باب صاد مهمله گذشت ٭

فصل الزاء ٭ الطرز بالفتح و سكون الراء درلغت بمعني شكل و هيئت است و در اصطلاح بلغاء مقصديرا گويند از مقاصد نظم که بصفتي از اوصاف نظم مخصوص گردانيده باشد و اين را طريق نيز گويند و جمله طرزها نه طرز اند اول طرز حكيمانه و اين طرز شيخ سنائي است مشكل و مشتمل بر مواعظ و تشبيهات و امثـال و معرفت سلوک و متعلق آن و كلام جامع است و خوب دوم طبعانه و اين طرز خاقاني است و تعريف آن غلو در مشكلات نظم است چنانچه اغلاقات و اغراقات و تشبيهـات بديع و تحميـلات لطيـف و كنايات و تصويرات غريب و عبارات لائقه سيوم فاضلانه و اين طرز انوري است و اين طرز مشتمل است بر الفاظ معتبر بالاستغراق و بلاغت و ابداع علويست معتبر چهارم مترسلانه و اين طرز ظهيراست و اين عبارتست از تصرفات درايهام ذو المعنيين و تشبيهات نو و اغراقات بليغ پنجم محققانه و اين طرز عبد الواسع جبلي است و تعريف آن ملايمت و جزالت است در ايراد مطابقات و مشابهات و تقسيمات و تفسيرات و تفصيل الفاظ و سياقت ششم نديمانه و اين طرز فردوسي و نظامي است مشتمل بر بيـان قصص و حكايات و تواريخ و فصاحت معاني بديع و تشبيهـات عجيب هفتم عاشقانه و اين طرز سعدي است و اين حاوي ملايمت و ذوق است هشتم خصروانه و اين طرز حضرت اميرخسرو دهلوي است و اين جامع جميع لطائف نظـم و محتوي تمـام كمالات سخن است نهم باحفصانه و آن كلامي است مشتمل بر الفاظيكه آنها را در استعمال مهجور داشته اند گفته اند اگر زبان پختة فارسي را از الفاظ عربي چاشني دهند اگر گوارا آيد مترسلانه خوانند و اگر ناگوار آيد باحفصـانه خوانند و حضرت اميرخسرو فرموده كه دانش پنج است و آن چون پنج گنج حكيمانه و فاضلانه و عاشق خوب طبعانه و شاعرانه يک ثمره اند و محققانه و مدققانه را شاعرانه گفته اند و نديمـانه خوب طبعانه را نام نهاده اند كذا في جامع الصنائع ٭

فصل السين * الطمس عند الصوفية هو ذهاب سائر الصفات البشرية في صفات انوار الربوبية كذا نقل عن شيخ عبد الرزاق الكاشي و هٰكذا في كشف اللغات •

فصل الشين المعجمة * الطرش بالفتح و سكون الراء هو نقصان السمع و قد يطلق على آفته كذا في بحر الجواهر • و في الاقسرائي آفة السمع قد تكون بعدم التجويف الكائن في داخل الاذن المشتمل على الهواء الراكد الذي به يسمع الصوت بتموجه و تسمى صمما و قد تكون بسبب مبطل للقوة السامعة مع سلامة العضو و تسمى و قرا و قد تكون بسبب منقص لها و تسمى طرشا مثل ان يسمع من القريب لا من البعيد و قد يطلق الصمم على القسمين الآخرين و قد يراد بالطرش مطلق آفة السمع سواء كان لفساد الآلة او لغيره و سواء كان بطلانا او نقصانا انتهى كلامه •

فصل العين * الطبيعة بالفتح و كسر الموحدة في اللغة السجية التي جبل عليها الانسان و طبع عليها سواء صدرت عنها صفات نفسية اولا كالطباع بالكسر ان الطباع ماركب فينا من المطعم و المشرب و غير ذلك من الاخلاق التي لا تزايلنا و كذا الغريزة هي الصفة الخلقية اي التي خلقت عليها كانها غرزت فيها هٰكذا ذكر صاحب الاطول و السيد السند و لا تخرج سجية غير الانسان من الحيوانات فان قيد الانسان وقع اتفاقا لا يقصد منه الاحتراز و ايضا هذا تعريف لفظي فيجوز بالاخص و لكونه تعريفا لفظيا لا يلزم تعريف الشيء بنفسه من قوله و طبع عليها كما في العلمي في فصل الفلك قابل للحركة المستديرة • و الطبع بالفتح و سكون الباء ايضا بمعنى الطبيعة • قال في الصراح الطبع سرشت مردم كه بران آفريده شدند و هو في الاصل مصدر طبيعة طباع كذلك انتهى • و الطبيعة في اصطلاح العلماء تطلق على معان منها مبدأ اول لحركة ما هي فيه و سكونه بالذات لا بالعرض و المراد بالمبدأ المبدأ الفاعلي وحده و بالحركة انواعها الاربعة اعني الاينية و الوضيعة و الكمية و الكيفية و بالسكون ما يقابلها جميعا و هي بانفرادها لا تكون مبدأ للحركة و السكون معا بل مع اتصاف شرطين هما عدم الحالة الملايمة و وجودها و يراد عط بما هي فيه ما يتحرك و يسكن بها و هو الجسم و يحترز به عن المبادي القسرية و الصناعية فانها لا تكون مبادي لحركة ماهي فيه و بالاول عن النفوس الارضية فانها تكون سط مبادي لحركات ماهي فيه كالانماء مثلا الا انها تكون مبادي باستخدام الطبائع و الكيفيات و توسط الميل بين الطبيعة و الجسم عند التحرك لا يخرجها عن كونها مبدأ اولا لانه بمنزلة آلة لها و المراد بقولهم بالذات احد المعنيين الاول بالقياس الى المتحرك اي انها تحرك بذاتها لا عن تسخير قاسر اياها و الثاني بالقياس الى المتحرك و هو ان يتحرك الجسم بذاته لا عن سبب خارج و يراد بقولهم لا بالعرض ايضا احد المعنيين الاول بالقياس الى المتحرك و هو ان الحركة الصادرة عنها لا تصدر بالعرض كحركة السفينة و الثاني بالقياس الى المتحرك و هو انها تحرك الشيء الذي ليس متحركا بالعرض كصنم من نحاس

فانه يتحرك من حيث هو صنم بالعرض و الطبيعة بهذا المعنى تقارب الطبع الذي يعم الاجسام حتى الفلك كذا قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات في البسائط فعلى هذا يكون ضمير هي راجعا الى المبدأ بتاويل الطبيعة و قوله بالذات احتراز عن طبيعة المقسور و قوله لا بالعرض احتراز عن مبدأ الحركة العرضية ولا يخفى ان قوله بالذات على هذا مستدرك لان مبدأ الحركة القسرية لا يكون في الجسم بل في القاسر و قيل ضمير هي راجع الى حركة و يلزم على هذا استدراك قوله ماهي فيه اذ يكفي ان يقال انه مبدأ اول للحركة و السكون ثم التحقيق ان مبدأ الحركة القسرية قوة في ذات المقسور اوجدها القاسر فيه فبقيد ما هي فيه لا يخرج مبدأ الحركة القسرية و لا بقوله بالذات و ايضا قوله لا بالعرض مستدرك و يمكن ان يقال ان ضمير هي راجع الى المبدأ و يكون قوله ما هي فيه احترازا عن مبدأ الحركة العرضية فانه ليس في المتحرك بالعرض و معنى قوله بالذات ان حصول المبدأ في الجسم المتحرك بالذات فخرج مبدأ الحركة القسرية فان حصوله فيه بسبب القاسر و معنى قوله لا بالعرض لا باعتبار العرض و هو اشارة الى ان الحركة مثلا في الكرة المتحركة من حيث انها كرة تعرض للجسم و الكرة معا عروضا واحدا الا انه للجسم لذاته و للكرة بتوسطه لكن اطلاق الطبيعة على مبدأ تلك الحركة بالاعتبار الاول لا بالاعتبار الثاني فتامل هكذا ذكر عبد العلي البرجندي في حاشية الجغميني في الخطبة و منها مبدأ اول لحركة ما هي فيه و سكونه بالذات لا بالعرض من غير ارادة و هذا المعنى لا يشتمل لما له شعور فيكون اخص من الاول قال السيد السند في حاشية المطول في فن البيان الطبيعة قد يخص بما يصدر عنها الحركة و السكون فيما هو فيه اولا و بالذات من غير ارادة و هكذا ذكر المحقق الطوسي في شرح الاشارات و في بعض شرح التجريد ان استعمال الطبيعة في هذا المعنى اكثر منه في الاول حيث قال ان الطباع يتناول ماله شعور و ارادة و ما لا شعور له و الطبيعة في اكثر استعمــالاتها مقيدة بعدم الارادة و الطبع قد يطلق على معنى الطباع و قد يطلق على معنى الطبيعة انتهى كلامه • و في بعض حواشي شرح هداية الحكمة ان الطبيعة ايضا تطلق على سبيل الندرة مرادفة للطباع كما صرح به بعض المحققين و منها مبدأ اول لحركة ماهي فيه و سكونه بالذات لا بالعرض على نهج واحد من غير ارادة و هذا المعنى اخص من الاولين قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات الطبيعة مبدأ اول لحركة ماهي فيه و سكونه بالذات لا بالعرض و شرح هذا كما عرفت ثم قال و ربما يزاد في هذا التعريف قولهم على نهج واحد من غير ارادة و حينئذ يتخصص المعنى المذكور بما يقابل النفس و ذلك لان المتحرك يتحرك اما على نهج واحد اولا على نهج واحد و كلاهما بارادة او من غير ارادة فمبدأ الحركة على نهج واحد و من غير ارادة هو الطبيعة و بارادة هو القوة الفلكية و مبدأها لا على نهج واحد من غير ارادة هو القوة النبــاتية و بارادة هو القوة الحيوانية و القوى الثلث تسمى نفوسا انتهى و مما يؤيده ما وقع في شرح حكمة العين في بيان النفس النباتية من ان الافعال

الصادرة من صور انواع الاجسام • منها مايصدر عن ادراك و ارادة و ينقسم الى ما يكون الفعل الصادر منه على وتيرة واحدة كما للافلاك و الى ما لايكون على وتيرة واحدة بل على جهات مختلفة كما للحيوان • و منها ما لايصدر عن ارادة و ادراك و ينقسم الى ما يكون على وتيرة واحدة وهي القوة السخرية كما يكون للبسائط العنصرية كميل الاجزاء الارضيه الى المركز و الى ما لايكون على وتيرة واحدة بل على جهات مختلفة كما يكون للنبات و الحيوان من افاعيل القوة التي توجب الزيادة في الاقطار المختلفة و للقوة السخرية خصوصا باسم الطبيعة و الثلثة الباقية يسمونها النفس • و منها الصورة النوعية بل الصورة الجسمية ايضا كما مر في فصل الراء من باب الصاد • و منها الحقيقة كما ذكر عبد العلي البرجندي في حاشية الچغميني و هذا هو المراد بالطبيعة الواقعة في تعريف الخاصة المطلقة • و منها المفهوم الذي اذا اخذ من حيث هو هو لايمنع وقوع الشركة وهذا من مصطلحات اهل المنطق كذا ذكر عبد العلي البرجندي ايضا في تلك الحاشية • ومنها قوة من شأنها حفظ كمالات ما هي فيه على ماذكرعبدالعلي البرجندي ايضا هناك والظاهران الفرق بين هذا المعنى و المعنى الاول ان المبدء الفاعلي في المعنى الاول سبب لوجود الحركة و السكون و القوة المذكورة في هذا المعنى سبب فاعلي للحفظ لا للوجود فان الحركة والسكون ايضا من الكمالات و الله اعلم • و منها قوة من قوى النفس الكلية سارية في الاجسام فاعلة لصورها المنطبعة في موادها • و منها حقيقة الهية فعالة للصور كلها • في شرح الفصوص للجامي في الفص الاول الطبيعة في عرف علماء الرسوم قوة من قوى النفس الكلية سارية في الاجسام الطبيعية السفلية و الاجرام فاعلة لصورها المنطبعة في موادها الهيولانية • وفي مشرب الكشف و التحقيق حقيقة الهية فعالة للصور كلها و هذه الحقيقة تفعل الصور الاسمائية بباطنها في المادة العمائية فان النشأة واحدة جامعة بحقيقتها للصور الحقانية الوجوبية و الصور الخلقية الكونية روحانية كانت او مثالية او جسمانية بسيطة او مركبة • و الصور في طور الحقيق الكشفي علوية و سفلية و العلوية حقيقية و هي صور الاسماء الربوبية و الحقائق الوجوبية و مادة هذه الصور وهيولاها العماء و الحقيقة الفعالة لها احد جمع ذات الالوهية و اضافية وهي حقائق الارواح العقلية المهيمنية و النفسية و مادة هذه الصور الروحانية هي النور و اما الصور السفلية فهي صور الحقائق الامكانية و هي ايضا منقسمة الى علوية و سفلية فمن العلوية ما سبق من الصور الروحانية و منها صور عالم المثال المطلق و المقيد و اما السفلية فمنها صور عالم الاجسام الغير العنصرية كالعرش و الكرسي و مادتها الجسم الكل و منها صور العناصر و العنصريات و من العنصريات الصور الهوائية و النارية و المارجية ومادة هذه الصور الهواء و النار وما اختلط معهما من الثقلين الباقيين من الاركان المغلوبين في الخفيفين ومنها الصور السفلية الحقيقية وهي ما غلب في نشائه الثقيلان وهما الارض و الماء على الخفيفين وهما النار و الهواء وهي ثلث صور معدنية وصور نباتية و صور حيوانية

و كل من هذه العوالم يشتمل على صور شخصيــة لاتتناهى و لا يحصيها الا الله سبحانه و الحقيقة الفعالة الالهية فاعلة بباطنها من الصور الاسمائية و بظاهرها الذي هو الطبيعة الكلية التي هي مظهرها اصل صور العوالم كلها انتهى كلامه ۔ و منها القوة المدبرة لبدن الانســان من غير ارادة ولا شعور و هي مبدأ كل حركة و سكون بالذات على ما قال بقراط كما في بحر الجواهر و منها المزاج الخاص بالبدن ۔ و منها الهيئة التركيبية و منها حركة النفس في بحر الجواهر قال العلامة اسم الطبيعة يقال في عرف الطب على اربعة معان احدها على المزاج الخاص بالبدن و ثانيها على الهيئة التركيبية و ثالثها على القوة المدبرة و رابعها على حركة النفس و الاطباء ينسبون جميع احوال البدن الى الطبيعة المدبرة للبدن و الفلاسفة ينسبون ذلك الى النفس و يسمون هذه الطبيعة قوة جسمانية انتهى ۔ و قال عبد العلي البرجندي في شرح حاشية الچغميني و قد تطلق الطبيعة على النفس كما وقع في عبارة الاطباء الطبيعة تقاوم المرض في البحران انتهى فالمراد بالنفس هي النفس الناطقة ۔

الطباع بالكسر هو مبدأ اول لحركة ما هي فيه و سكونه بالذات و يطلق ايضا على الصورة النوعية ۔ قال السيد السند في حاشية المطول قد اطلق في الاصطلاح الطبيعة و الطباع على الصورة النوعية و قالوا الطباع اعم منها لانه يقال على مصدر الصفة الذاتية الاولية لكل شيء و الطبيعة قد تخص بما تصدر عنه الحركة و السكون فيما هو فيه اولا و بالذات من غير ارادة ۔

والطبع بالفتح و السكون يطلق تارة مرادفا للطباع و تارة مرادفا للطبيعة كما عرفت و يؤيد الثاني ما في مشكوة الانوار من ان الطبع عبــارة عن صفة مركوزة في الاجسام حالة فيها و هي مظلمة اذ ليس لها معرفة و ادراك و لا خبر لها من نفسها ولا مما يصدر منها وليس له نور يدرك بالبصر الظاهر انتهى ۔ و طبع الماء عند الفقهاء هو الرقة و السيلان و قيل هو كونه سيالا مرطبا مسكنا للعطش و يرد على كلا القولين ان ماء بعض الفواكه ايضا موصوف بالصفات المذكورة فلذا قال البعض طبع الماء هو الرقة و السيلان و دفع العطش و الانبات هكذا في البرجندي و الچلپي حاشية شرح الوقاية ۔ و المطابعة قسم من المحاباة و قد مرت في فصل الياء من باب الحاء المهملة ۔

الطبيعي هو ما يكون مستندا الى الذات سواء كان استناده الى نفس الذات او جزئه او لازمه سواء كان مساويا او اعم فالطبيعة المنسوب اليها حينئذ بمعنى الحقيقة و يراد ايضا بالطبيعي ما يكون مستندا الى الصورة النوعيــة و قد سبق في لفظ الخبر في فصل الراء من باب الخاء المعجمة و الامور الطبعية مايبتني عليها وجود الانسان كمامر ايضا و يطلق الطبعي ايضا على علم من العلوم المدونة الحكمية فان علم الحكمة ينقسم الى عملي و نظري و الحكمة النظرية تنقسم الى علم طبعي و رياضي و الٰهي مسمى بما بعد الطبيعة و بما قبل الطبيعة ايضا ۔ و الطبيعيون هم اهل العلم الطبعي ۔ و يطلق الطبيعيون ايضا على

فرقة يعبدون الطبائع الاربع اي الحرارة و البرودة و الرطوبة و اليبوسة لانها اصل الوجود اذ العالم مركب منها و تسمى هذه الفرقة بالطبائعية كذا في الانسان الكامل •

الطلوع بالضم مقابل الغروب و هما يطلقان على معنيين احدهما ان الطلوع هو وقوع الكوكب و نحوه كجزء من فلك البروج فوق الافق سواء كان ابدي الظهور او لم يكن و بهذا المعنى يقال اذا طلعت الشمس فالنهار موجود و الغروب هو وقوعه تحت الافق سواء كان ابدي الخفاء اولم يكن و ثانيهما ان الطلوع انفصال الكوكب عن محيط الافق متوجها الى فوق سواء كان قبله تحت الافق او لم يكن و بهذا المعنى يقال طالع وقت كذا هو جزء كذا من البروج و الغروب انفصاله عنه متوجها الى تحت و على هذا المعنى لا يقال للكوكب الابدي الظهور طالع و لا لابدي الخفاء غارب • اعلم ان المنجمين يعتبرون الطلوع و الغروب بالنسبة الى الافق الحقيقي فما كان فوق الافق الحقيقي يسمى طالعا و ما كان تحته يسمى غاربا و العامة يعتبرونهما بالنسبة الى الافق الحسي بالمعنى الثاني • ثم ان المنجمين يسمون خروج المنزل من ضياء الفجر طلوعه و اذا طلع منزل غاب رقيبه و هو الخامس عشر منه سمي بالرقيب تشبيها له برقيب يرصده ليسقط في المغرب اذا ظهر ذلك في المشرق و يسمون غروب الرقيب وقت الصبح سقوطه و يسمون المنازل التي يكون طلوعها في مواسم المطر الانواء و يسمون رقباءها اذا طلعت في غير مواسم المطر البوارح وهم ينسبون الامطار الى الانواء و الرياح الى البوارح و اصل النوء السقوط و الطلوع و البارح الريح الحار فسمي المنزل بهما تجوزا و قيل النوء طلوع منزل و غروب رقيبه معا و الاصح هو الاول و بعضهم ينسبون الامطار الى طلوع المنازل و الرياح الى سقوطها واذا مضت مدة السقوط او الطلوع و لم يحدث شيء من الريح او المطر يقولون جذى نجم كذا • اعلم ان الطالع جزء من منطقة البروج يكون على الافق الشرقي في وقت مخصوص فان كان ذلك الوقت زمان ولادة شخص يقال له طالع ذلك الشخص و ان كان ذلك الوقت اول سنة شمسية حقيقية يقال له طالع السنة و طالع العالم و ان كان ذلك الوقت شيئا آخر ينسب اليه ثم الجزء المقابل للطالع يسمى الغارب و السابع ايضا و منصف ما بين الطالع و الغارب فوق الارض على نصف النهار يسمى العاشر و ما يقابله تحت الارض يسمى الرابع و هذه الاربعة تسمى بالاوتاد الاربعة في احوال المولود • قال عبد العلي البرجندي و ينبغي ان يستثنى من ذلك ما اذا انطبقت منطقة البروج على الافق اذ لا يطلق على جزء منها الطالع و ايضا لا يكون جزء من منطقة البروج على نصف النهار فوق الارض و لا تحته و انما سمي بالعاشر لانه في الاغلب يكون من البرج العاشر للبروج الطالع و قد يكون من البرج التاسع او الحادي عشر له و كذا الحال في الرابع وههنا اشكال و هو ان في المواضع التي عرضها ازيد من تمام الميل الكلي اذا كان قطب البروج في ارتفاعه الاعلى كان اول الحمل طالعا و اول الميزان غاربا و اول السرطان على نصف النهار فوق الارض في ارتفاعه الادنى و اول الجدي على

نصف النهـــار تحت الارض فان اعتبر العاشر اول السرطان على مقتضى تعريف العاشر فهو ليس من البرج العاشر للطالع بل من الرابع له و ان اعتبر العاشر اول الجدي كما هو كذلك في المعمورة فهو ليس فوق الافق فلايكون تعريف العاشر جامعا و الظاهر ان ما ذكر من تعريف الطالع و العاشر مخصوص بالمعمورة هذا كله خلاصة ما ذكره عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة و بيست باب و حاشية الچغميني * و تعديل الطالع قوس من منطقة البروج بين النصف الشرقي من افق البلاد و بين دائرة عرض تمر بمطالع الاعتدال من الجانب الاقرب و القوس الواقعة من منطقة البروج بين نصف النهار و بين دائرة وسط سماء الرؤية من الجانب الاقرب تسمى تعديل العاشر كذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح زيج الغ بيگي * و طالع نزد اهل رمل اول خانه است از خانهاي شانزده گانهٔ رمل *

المطلع بفتح الميم و اللام او كسرها لغة هو زمان الطلوع و عند الشعراء هو المصرع بتشديد الراء و قد سبق في فصل العين من باب الصاد * و مطلع الاعتدال عند اهل الهيئة هو نقطة تقاطع المعدل و الافق سميت به لان الاعتداليين يطلعان منها ابدا كذا ذكر السيد السند في شرح الملخص * و مطلع نزد صوفيه شهود متكلم است در وقت تلاوت كلام او كما قال الامام جعفر الصادق لقد تجلى الله لعباده في كلامه و لكن لا يبصرون كذا نقل من عبد الرزاق الكاشي * المطالع جمع مطلع بمعنى زمان الطلوع و كذا المغارب جمع مغرب بمعنى زمان الغروب و قد جرت عادة اهل الهيئة بتسمية اجزاء معدل النهار ازمانا على التجوز بناء على ان الزمان مقدار حركتها و قد يسمى جزء واحد منها مطالع توسعا وقس على ذلك المغارب و كذا الحال في مطالع القوس و مغاربه * اعلم انه لا شك انه اذا كان جزء من منطقة البروج على الافق الشرقي في غير عرض تسعين كانت بازائه نقطة من معدل النهار عليه و تسمى نقطة المطالع فالقوس من معدل النهار بين الاعتدال الربيعي وبين تلك النقطة تسمى مطالع ذلك الجزء بشرط مرورها على الافق الشرقي مع قوس من البروج من اول الحمل الى ذلك الجزء على التوالي ان كان الطلوع مستويا و من ذلك الجزء الى اول الحمل على خلاف التوالي ان كان الطلوع معكوسا مثلا اذا طلع الثور و الحمل معكوسين و بلغ اول الحمل الى الافق كان مطالع رأس الجوزاء قوسا من المعدل مبتدئة من النقطة الطالعة مع رأس الجوزاء الى اول الحمل و ان اخذ الافق الغربي مكان الشرقي تسمى تلك القوس مغارب ذلك الجزء فالمطالع او المغارب من اول الحمل تكون على التوالي ان كان طلوع البروج و غروبه مستويا و على خلافه ان كان معكوسا و كان المناسب ان يجعل مبدأ المطالع و المغارب في الآفاق الجنوبية اول الميزان الا ان اهل العمل اخذوا مبدأهما هناك اول الحمل ايضا و بعضهم يأخذ مبدأ المطالع و المغارب بخط الاستواء نظيرة الانقلاب الشتوي لان بعض الاعمال يسهل بذلك كمعرفة ساعات نصف النهار و تسوية البيوت و غير ذلك مما لا يحصى هذا الذي ذكرنا مطالع الجزء و تسمى بمطالع البروج ايضا و اما مطالع القوس فهي قوس

من معدل النهار التي تطلع مع قوس مفروضة من فلك البروج فانه اذا طلع من الافق قوس من فلك البروج فلابد ان يطلع معها قوس اخرى من المعدل سواء كانت ازيد من القوس الاولى او انقص منها او مساويالها و القوس التي تغرب معها يقال لها مغارب و لو قيل المعدل بتمامه او بعض منه اذا طلع مع قوس مفروضة الخ لكان اولى ليشتمل ما اذا كان مطالع ستة بروج تمام المعدل و مطالع ستة اخرى نقطة منه و يقال للقوس من فلك البروج درج السواء لانها تحسب متساوية اولا و ينسب اليها مطالعها فتختلف بالزيادة و النقصان فأن وضع المعدل و المنطقة بالنسبة الى الافق يختلف فايتهما تحسب اجزاؤها اولا متساوية يختلف اجزاء الاخرى بالنسبة اليها و تسمى درج السواء التي بازاء المطالع طوالع و التي بازاء المغارب غوارب • ثم المطالع سواء كانت مطالع الجزء او مطالع القوس كما في شرح بيست باب تختلف بحسب اختلاف الآفاق في العروض لان المعدل تختلف او ضاعه بالنسبة الى الآفاق المختلفة العرض انتصابا و اضطجاعا فان كان الافق عديم العرض يسمى مطالع خط الاستواء و مطالع الفلك المستقيم و مطالع الكرة المنتصبة و يخص باسم المطالع بالقبة اذا كان مبدأها نظيرة الانقلاب الشتوي و ان كان ذا عرض يسمى مطالع البلد و مطالع الافق المائل و مطالع الفلك المائل هذا الذي ذكر انما هو اذا اخذ المطالع من الآفاق الغير الحادثة و اما المطالع المأخوذة من الآفاق الحادثة فتسمى مطالع مصححة فهي قوس من معدل النهار ما بين الاعتدال الربيعي و بين تقاطع المعدل مع ربع من ارباع الافق الحادث الذي يكون فيه الكوكب و على هذا القياس المغارب و اما مطالع طلوع الكوكب فقوس من معدل النهار على التوالي من اول الحمل الى الافق الشرقي حين طلوع ذلك الكوكب و مطالع غروب الكوكب قوس منه على التوالي من اول الحمل الى الافق الشرقي حين غروب ذلك الكوكب و يسمى بمطالع نظير درجة الغروب ايضا و الدرجة من منطقة البروج التي على الافق الشرقي مع ذلك الكوكب تسمى درجة طلوع الكوكب و التي معه على الافق الغربي تسمى درجة غروبه و مطالع طلوع الكوكب بافق الاستواء تسمى مطالع الممر كما ان درجة طلوع الكوكب بافق الاستواء تسمى درجة الممر اذ لا اختلاف هناك اذ افق الاستواء دائرة من دوائر الميول فمطالع الممر مطلقا هي مطالع درجة ممر الكوكب و هي قوس من معدل النهار من اول الحمل الى نقطة منه فوق نصف النهار حين بلوغ ذلك الكوكب نصف النهار هكذا يستفاد مما ذكره عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة و شرح بيست باب و حاشية الجغميني •

الطوالع هي درجة السواء التي بازاء المطالع كما عرفت قبيل هذا • و طوالع در اصطلاح صوفيه اول چيزى كه پيدا شود از تجليات اسماء الٰهيه بر باطن بنـــده و اراسته گرداند اخلاق او را بنور باطن كذا في كشف اللغات •

الطاعة هي عند المعتزلة موافقة الارادة و عند اهل السنة و الجماعة موافقة الامر لا موافقة الارادة

ومحل النزاع ان المامور به هل يجب ان يكون مرادا ام لا فالمعتزلة على الوجوب و اهل السنة على عدم الوجوب فان الله قد يأمر بما لا يريد فانه أمَر ابالهب مثلا بالايمان مع علمه بان صدور الايمان منه محال و العالم بكون الشيء محالا لا يريده فثبت ان الامر قد يوجد بدون الارادة فوجب القطع بان طاعة الله تعالى عبارة عن موافقة امره لا عن موافقة ارادته كذا يستفاد من التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله و اطيعوا الرسول الآية في سورة النساء [و الطاعة اعم من العبادة لان العبادة غلب استعمالها في تعظيم الله تعالى غاية التعظيم و الطاعة تستعمل موافقة امر الله تعالى و امر غيره و العبودية اظهار التذلل و العبادة ابلغ منها لانها غاية التذلل و الطاعة فعل المأمور و لو ندبا و ترك المنهيات و لو كراهة فقضاء الدين و الانفاق على الزوجة و نحو ذلك طاعة الله و ليس بعبادة و تجوز الطاعة لغير الله في غير المعصية و لا تجوز العبادة لغير الله تعالى و القربة اخص من الطاعة لا عتبار معرفة المتقرب اليه فيها و العبادة اخص منهما هكذا في كليات ابى البقاء •]

التطوع عند اهل الشرع هو النفل كما يجيء في فصل اللام من باب النون •

المطاوعة هي عند اهل العربية حصول الاثر عند تعلق الفعل المتعدي بمفعوله نحو جمعته فاجتمع فيكون فاجتمع مطاوعا اي موافقا لفاعل الفعل المتعدي و هو جمعت كذا قال السيد السند في حاشية ايساغوجي •

الاستطاعة هي تطلق على معنيين احدهما عرض يخلقه الله تعالى فى الحيوان يفعل به الافعال الاختيارية و هي علة للفعل و الجمهور على انها شرط لاداء الفعل لا علة و بالجملة هي صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الاسباب و الآلات فان قَصَد فعل الخير خَلَق الله قدرة فعل الخير و ان قصد فعل الشر خلق الله قدرة فعل الشر و اذا كانت الاستطاعة عرضا وجب ان تكون متقارنة للفعل بالزمان لا سابقة عليه و الالزم وقوع الفعل بلا استطاعة و قدرة عليه لامتناع بقاء الاعراض • و قيل هي قبل الفعل • و قيل ان اريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير فالحق انها مع الفعل و الا فقبله واما امتناع بقاء الاعراض فمبني على مقدمات صعبة البيان و ثانيهما سلامة الاسباب و الآلات و الجوارح كما في قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا و هي على هذا يجوز ان تكون قبل الفعل و صحة التكليف مبني على هذا • فان قيل الاستطاعة صفة المكلف و سلامة الاسباب ليست صفة له فكيف يصح تفسيرها بها قلنا المراد سلامة اسباب و آلات له و المكلف كما يتصف بالاستطاعة يتصف بذلك حيث يقال هو ذو سلامة الاسباب الا انه لتركبه لا يشتق منه اسم فاعل يحمل عليه بخلاف الاستطاعة هكذا في شرح العقائد النسفية في بحث افعال العباد [و الاستطاعة الحقيقية و هي القدرة التامة التي يجب عندها صدور الفعل فهي لا تكون الا مقارنة للفعل • و الاستطاعة الصحيحة و هي ان يرتفع

الموانع من المرض وغيره كذا في الجرجاني] •

فصل الفاء * **الطرفة** بالضم و سكون الراء در لغت بمعني شكفت است و نزد بلغاء آنست كه خارق عادت و يا اخلاق معتاد را ذكر كند بر وجهي كه متضمن حسن و لطافت باشد و لفظ طرفه و عجب و آنچه بمعني اوست اوردن لازم است لفظا يا تقديرا مثاله • شعر • قبه ها آراسته ديوارها در جز و كل • مفرش از ديبا بساط از پرنيان آورده اند • نخل زابريشم كل از زربار از درو گهر • نوبهار طرفه در فصل خزان آورده اند • كذا في جامع الصنائع •

الطرف بالفتح و السكون في اللغة النهاية الطرفان التثنية و الاطراف الجمع و معنى الطرف الصباحي و الطرف المسائي يذكر في بيان عرض الوراب في فصل الضاد المعجمة من باب العين و الطرفان عند فقهاء الحنفية هما ابوحنيفة و محمد رحمهما الله تعالى سميا بذلك لان احدهما في طرف الاستاذ و الآخر في طرف التلميذ •

[**المطرف** و هو السجع الذي اختلفت فيه الفاصلتان في الوزن نحو ما لكم لا ترجون لله وقارا و قد خلقكم اطوارا فقوله وقارا و اطوارا مختلفان في الوزن كذا في الجرجاني و در مجمع الصنائع آورده كه سجع مطرف انست كه در دو مصراع يا در دو قرينه الفاظ مقابل يكديگر باشند كه متفق باشند در حرف روي و مختلف باشند در وزن و تعداد حروف مثال آن در قرآن شريف آمده ما لكم لا ترجون لله وقارا و قد خلقكم اطوارا و در فارسي • بيت • يكشب خلاص ده دلم از بار انتظار • روزي چو باد بر من آشفته كن گذار • اما تجنيس مطرف آنست كه كاتب يا شاعر دو لفظ بيارد از يک جنس كه در همه حروف موافق باشند مگر در حرف آخرين متباين باشند مثال از حديث الخيل المعقود بنواصيها الخير و مثال در پارسي • فرد • عدلت آفاق شسته از آفات • طبعت آزاده بود از آزار • و اگر حرف مختلف قريب المخرج باشد مطرف مضارع نامند و اگر بعيد المخرج بود مطرف لا حق گويند انتهى •]

الاطرافية هي فرقة من الخوارج العجاردة اتباع غالب و هم على مذهب الحمزية الا انهم عذروا اهل الاطراف فيما لم يعرفوه من الشرع اذا اتوا بما يعرف لزومه من جهة العقل و وافقوا اهل السنة في اصولهم و في نفي القدر اي اسناد الافعال الى قدرة العبد كذا في شرح المواقف •

الطواف بالفتح لغة الدوران حول الشيء و شرعا هو الدوران حول البيت الحرام و طواف الزيارة و يسمى ايضا طواف الفرض و طواف يوم النحر و طواف الركن و طواف الافاضة هو الدوران حول البيت في يوم من ايام النحر سبع مرات و طواف الصدر و يسمى ايضا طواف الوداع و طواف آخر العهد بالبيت هو طواف البيت عند ارادة الرجوع الى مكانه و هذا الطواف سنة و الاول اي طواف الزيارة

ركن من اركان الحج و طواف القدوم و يسمى ايضا طواف التحية و طواف اللقاء و طواف عهد بالبيت و طواف اول العهد هو طواف البيت عند دخول مكة كذا في جامع الرموز في كتاب الحج *

فصل القاف * الطبقة بالفتح و سكون الموحدة لغة القوم المتشابهون و في اصطلاح المحدثين عبارة عن جماعة اشتركوا في السن و لقاء المشايخ و الاخذ عنهم فاما ان يكون شيوخ هذا الراوي شيوخ ذلك او يماثل او يقارن شيوخ هذا شيوخ ذلك و بهما اكتفوا بالتشابه في الاخذ و قد يكون الشخص الواحد من طبقتين باعتبارين بان يكون الراوي من طبقة لمشابهته بتلك الطبقة من وجه و من طبقة اخرى لمشابهته بها من وجه آخر كانس بن مالك فانه من حيث ثبوت صحبته للنبي صلى الله عليه و آله و سلم يُعدّ من طبقـــة العشرة المبشرة لهم بالجنة مثــلا و من حيث صغر السن يُعدّ في طبقة من بعدهم فمن نظر الى الصحابة باعتبار الصحبة جعل الجميع طبقة واحدة كما صنع ابن حبان و غيره و من نظر اليهم باعتبار قدر زائد كالسبق الى الاسلام و شهود المشاهد الفاضلة جعلهم طبقات و الى ذلك مال صاحب الطبقات ابو عبد الله محمد بن سعد البغدادي و كذلك من جاء بعد الصحابة وهم التابعون من نظر اليهم باعتبار الاخذ من الصحابة فقط جعل الجميع طبقة واحدة كما صنع ابن حبان ايضا و من نظر اليهم باعتبار اللقاء قسمهم كما فعل محمد بن سعد و لكلّ وجه و معرفة الطبقات من المهمات و فائدتها الامن من تداخل المشتبهين و امكان الاطلاع على تبيين التدليس و الوقوف على حقيقة المراد من العنعنة كذا في شرح النخبة وشرحه * الطباق بالكسر عند اهل البديع من المحسنات المعنوية و يسمى ايضا بالمطابقة و التطبيق و التضاد و التكافؤ و هو الجمع بين المتضادين و ليس المراد بالمتضادين الامرين الوجوديين المتواردين على محل واحد بينهما غاية الخلاف كالسواد و البيـــاض بل اعم من ذلك و هو ما يكون بينهما تقابل و تناف في الجملة و في بعض الاحوال سواء كان التقابل حقيقيا او اعتباريا و سواء كان تقابل التضاد او تقابل الايجاب و السلب او تقابل العدم و الملكة او تقابل التضايف او ما يشبه شيئا من ذلك كذا في المطول [و قيل المطابقة و يسمى بالطباق ايضا و هي ان يجمع بين الشيئين المتوافقين و بين ضديهما ثم اذا شرطت المتوافقين بشرط وجب ان تشترط ضديهما بضد ذلك الشرط كقوله تعالى فاما من اعطى و اتقى و صدق بالحسنى فسنيسره لليسرى و اما من بخل و استغنى و كذب بالحسنى فسنيسره للعسرى الآية فالاعطاء و الاتقاء و التصديق ضد البخل و الاستغناء و التكذيب و المجموع الاول شرط لليسرى و المجموع الثاني شرط للعسرى كذا في الجرجاني] و التقييد بالمتضادين باعتبار الاخذ بالاقل لا للاحتراز عن الاكثر فانه جار فيما فوق المتضادين ايضا و انما قال في بعض الاحوال ليشتمل طباق السلب كما في قوله تعالى لكن اكثر الناس لا يعلمون يعلمون الآية فان بينهما و ان لم يكن التقابل موجودا بناء على تعلق العلم بشيء و عدم العلم بشيء آخر الا ان التقابل بينهما في الحالة التي علّق كلواحد منهما بشيء واحد و نظر

الى مجرد مفهوميهما مع قطع النظر عما يتعلقانه كذا في بعض الحواشي • فالطباق ضربان طباق الايجاب سواء كان الجمع فيه بلفظين من نوع اسمين نحو و تحسبهم ايقاظا و هم رقود او فعلين نحو يحيي و يميت او حرفين نحو لها ماكسبت و عليها ما اكتسبت فان في اللام معنى الانتفاع و في على معنى التضرر او كان من نوعين و هذا ثلثة اقسام اسم مع فعل او حرف و فعل مع حرف لكن الموجود هو الاول فقط نحو او من كان ميتا فاحييناه فان الموت و الاحياء مما يتقابلان في الجملة و طباق السلب و هو ان يجمع بين فعلي مصدر واحد احدهما مثبت و الآخر منفي او احدهما امر و الآخر نهي نحو و لكن اكثر الناس لا يعلمون يعلمون ظاهرا من الحيوٰة الدنيا و لا تخشو الناس و اخشوني • و من الطباق ماسماه البعض تدبيجا و قد مر و منه ما يخص باسم المقابلة كما يجيئ و يلحق بالطباق شيئان احدهما الجمع بين معنيين يتعلق احدهما بما يقابل الآخر نوع تعلق مثل السببية و اللزوم نحو اشداء على الكفار رحماء بينهم فان الرحمة و ان لم تكن مقابلة للشدة لكنها مسببة عن اللين الذي هو ضد الشدة و منه قوله تعالى اغرقوا فادخلوا نارا لان ادخال النار يستلزم الاحراق المضاد للاغراق و ثانيهما ما يسمى ايهام التضاد كما مر كذا في المطول • قيل لا وجه لالحاق النوع الاول بالطباق لانه داخل في تعريفه لان منا في اللازم مناف للملزوم فبين المذكورين تناف في الجملة فيكون طباقا لا ملحقا به انتهى • و يؤيد هذا جعله صاحب الاتقان من الطباق و تسميته بالطباق الخفي قال المطابقة و يسمى الطباق الجمع بين متضادين في الجملة و هو قسمان حقيقي و مجازي و الثاني يسمى التكافؤ و كل منهما اما لفظي او معنوي و اما طباق ايجاب او سلب فمن امثلة ذلك فليضحكوا قليلا و ليبكوا كثيرا و انه هو اضحك و ابكى و تحسبهم ايقاظا و هم رقود و من امثلة المجازي او من كان ميتا فاحييناه اي ضالا فهديناه و من امثلة طباق السلب تعلم ما في نفسي و لا اعلم ما في نفسك و من امثلة المعنوي ان انتم الا تكذبون قالوا ربنا يعلم انّا اليكم لمرسلون معناه ربنا يعلم انا لصادقون و جعل لكم الارض فراشا و السماء بناء • قال ابو علي الفارسي لما كان البناء رفعا للمبني قوبل بالفراش الذي هو على خلاف البناء و منه نوع يسمى الطباق الخفي كقوله تعالى مما خطياتهم اغرقوا فادخلوا نارا لان الغرق من صفات الماء فكانه جمع بين الماء و النار • قال ابن المعتز من املح الطباق و اخفاه قوله تعالى و لكم في القصاص حيوٰة لان معنى القصاص القتل فصار القتل سبب الحيوٰة و منه نوع يسمى ترصيع الكلام و منه نوع يسمى المقابلة انتهى ما في الاتقان •

المطابقة هي عند المتكلمين الاتحاد في الاطراف كطاسين فانه عند انكباب احدهما على الآخر تطابقت اطرافهما كذا في شرح الطوالع و شرح المواقف في بحث الوحدة • و عند اهل البديع هي الطباق كما عرفت و يطلق على المشاكلة ايضا • وعند المنطقيين يستعمل بمعنى الصدق فانهم يقولون

الكلي مطابق للجزئي بمعنى انه صادق عليه فالصادق عندهم هو المطابق بالكسر و قد يستعمل اهل البيان المطابقة بمعنى صدق المطابق بالفتح على المطابق بالكسر ولذا قيل في المختصر شرح التلخيص مطابقة الكلام للمقتضى صدقه عليه على عكس ما يقال ان الكلي مطابق للجزئي هكذا ذكر الچلپي في حاشية المطول في تعريف علم المعاني •

المطابق بالكسر عند الصرفيين هو مضاعف الرباعي كما في الضريري •

التطبيق كالتصريف عند اهل البديع هو الطباق كما مر و عند اهل النظر عبارة عن ايراد الدليل على وجه المدعى و هو مرادف التقريب كما يجيئ و يطلق ايضا على برهان التطبيق كما سبق •

الطريق في اللغة بمعنى راه و عند الفقهاء هو قسمان الطريق العام و يسمى بالنافذ و بطريق العام ايضا و الطريق الخاص و يسمى بالطريق الغير النافذ و طريق الخاص ايضا و قد سبق في لفظ السكة في فصل الكاف من باب السين • و عند اهل القراءة قسم من احوال الاسناد و قد سبق • و عند الشعراء هو الطرز و قد سبق في فصل الزاء المعجمة • و عند المتكلمين و الاصوليين هو الذي يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى المطلوب فان كان المطلوب تصورا سمي طريقه معرفا و ان كان تصديقا سمي طريقه دليلا و انما اعتبر امكان التوصل لان الطريق لا يخرج عن كونه طريقا بعدم التوصل بل يكفيه امكانه و قيد النظر بالصحيح لان النظر الفاسد لا يستلزم المطلوب فلا يمكن ان يتوصل اليه به اذ ليس في نفسه وسيلة له و قد سبق توضيح التعريف في لفظ الدليل في فصل اللام من باب الدال [و عند اهل الحقيقة عبارة عن مراسم الله تعالى و احكامه التكليفية المشروعة التي لارخصة فيها فان تتبع الرخص سبب لتنفيس الطبيعة المقتضية للوقفة و الفترة في الطريق هكذا في الجرجاني] و عند اهل الرمل اسم شكل فيه النقاط فقط هكذا ⁝

الطريقة هي اصطلاح الصوفية طريق موصل الى الله تعالى كما ان الشريعة طريق موصل الى الجنة و هي اخص من الشريعة لاشتمالها على احكام الشريعة من الاعمال الصالحة البدنية و الانتهاء عن المحارم و المكاره العامة و على احكام خاصة من الاعمال القلبية و الانتهاء عما سوى الله تعالى كله كذا في شرح القصيدة الفارضية [و الحاصل انها سيرة مختصة بالسالكين الى الله تعالى مشتملة على الاعمال و الرياضات و العقائد المخصوصة بها و على الاحكام الشريعة كلتيهما فهي اخص من الشريعة لاشتمالها عليهما كذا في الاصطلاحات] • و در لطائف اللغات ميگويد طريقت در اصطلاح صوفيه عبارت است از سيرت مصطفوي كه مختص است بسالكان الى الله و بالله وفي الله از قطع منازل و ترقي در مقامات • و در مجمع السلوك ميفرمايد شريعت نگاهداشتن معاملات است وطريقت تزكيهٔ باطن است از خصائل ذميمه و كدورات بشريه بدانكه مجموعهٔ آدمي سه چيز است نفس و دل و روح پس شريعت راه نفس است و طريقت

راه دل و حقيقت راه روح و قال بعضهم الحقيقة هو التوحيد والشريعة الشرائع و الحقيقة لا ترتفع بالموت و الشريعة ترتفع بالموت • وفي رسالة القشيري الشريعة التزام العبودية و الحقيقة مشاهدة الربوبية و كل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة فغير مقبولة و كل حقيقة غير مؤيدة بالشريعة فغير محصولة اذ الحقيقة لا تحصل الا بالشريعة پس چون دانستي كه الشريعة اقوالي و الطريقة افعالي و الحقيقة احوالي بايد كه سالك از علم شريعت آنچه مالابد است بياموزد و از علم طريقت جمله بجا آرد تا بنور حقيقت رسد و هركه ميكند آنچه پيغامبر عليه السلام فرموده است وي از اهل شريعت است و هركه ميكند آنچه پيغامبر عليه السلام كرده است وي از اهل طريقت است و هركه بيند آنچه پيغامبر عليه السلام ديده است وي از اهل حقيقت است • بيت • طريقت بى شريعت راست نايد • حقيقت بى طريقت كي كشايد • شريعت در نماز و روزه بودن • طريقت در جهاد اندر فزودن • حقيقت روي در دلدار كردن • نظر اندر جمال يار كردن • انتهى ما في مجمع السلوك •

طريقة الشمس هي دائرة البروج كما مرت في فصل الراء من باب الدال •

الطريقة المحترقة عند اهل الهيئة عبارة عن المواضع التي هي من الارض تحت المدارات الجنوبية بين هبوطي النيرين اي فيما بين الدرجة التاسعة عشر من الميزان التي فيها هبوط الشمس وبين الدرجة الثالثة من العقرب التي فيها هبوط القمر وتلك المواضع من الارض هي الواقعة بين الدائرتين الحادثتين على سطح الارض من دوران الخطين الخارجين من مركز العالم على محيطي مداري الهبوطين و هي غير مسكونة سميت بها كانها لعدم قبولها العمارة محترقة و سموا ما بين الهبوطين من الفلك ايضا بهذا الاسم و نقل عن بعضهم ان الطريقة المحترقة هي المواضع التي تحت مدار حضيض الشمس او ما يقرب منه و هي تتبدل بسبب انتقال الحضيض و على هذا يجوز ان يكون تسمية المواضع التي تحت مدارات ما بين الهبوطين بالطريقة المحترقة قبل زمان بطليموس اذا كان الحضيض في القديم هناك كذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة في بيان هيئة الارض في الفصل الاول • در كفايت التعليم ميگويد كه نيرين درين درجات ضعيف باشند خاصةً قمر بمنزلهٔ آنكس كه بر راه سوزان رود و بعضي گفته اند كه هر كوكبي را طريقهٔ محترقه است چنانكه شمس را دلو و ميزان و قمر را عقرب و ميزان و زحل را اسد و سنبله و مشتري را ثور و سنبله و مريخ را ثور و ميزان و زهره را عقرب و جدي و عطارد را جدي و حوت انتهى و مقابل اين كه مابين شرف آفتاب و شرف ماه باشد آنرا نيره خوانند كما في توضيح التقويم •

الطلاق بالفتح هو اسم من التطليق بمعنى الارسال • و عند الفقهاء ازالة النكاح بلفظ مخصوص و هذا لا يشتمل الطلاق الرجعي لانه ليس مزيلا للنكاح فالاحسن ان يقال هو ازالة النكاح او نقصان حله بلفظ مخصوص و احترز بالقيد الاخير عن الفسخ بخيار العتق و خيار بلوغ الصغيرة و كذا ردة المرأة فاني كلي

بالفاظ صريحة فطلاق صريح و ان كان بالكنايات فطلاق كناية • ثم الطلاق نوعان سني وبدعي فالسني نوعان سني من حيث العدد و سني من حيث الوقت و البدعي ايضا نوعان بدعي بمعنى يعود الى العدد و بدعي بمعنى يعود الى الوقت كما في الكفاية اما الطلاق السني بقسميه فنوعان حسن واحسن فالاحسن ان يطلق واحدة رجعية في طهر لم يجامعها فيه ثم يتركها حتى تنقضي عدتها و الحسن ان يطلقها واحدة في طهر لم يجامعها فيه ثم في طهر آخر اخرى ثم في طهر آخر اخرى و البدعي بمعنى يعود الى العدد ان يطلقها ثلثا في طهر واحد بكلمة واحدة او ثلثا بكلمات متفرقة او يجمع بين التطليقتين في طهر واحد بكلمة واحدة اوبكلمتين متفرقتين فاذا فعل ذلك وقع الطلاق و كان عاصيا و البدعي من حيث الوقت ان يطلق المدخول بها و هي من ذوات الاقراء حالة الحيض او في طهر جامعها فيه و كان الطلاق واقعا • و ايضا الطلاق ثلثة اقسام رجعي و بائن و مغلظ فالرجعي منسوب الى الرجعة بالفتح او الكسر و هو الذي لا يحتاج فيه الى تجديد النكاح ولا الى رضاء المرأة و ولي الصغيرة و تنقلب عدته الى عدة الوفاة لومات فيها و لا تترك الزينة فيها و يتركان في بيت واحد • و تعتد الامة عدة الحرائراذا اعتقت فيها و يرث الحي منهما لومات الآخر فيها و يكون مظاهرا و مؤليا اذا ظاهر منها اوآلى فيها و يجب اللعان لا الحد بالقذف بخلاف البائن فانه نقيض له في الكل و لذا قيل الرجعي كالقطع و البائن كالفصل و الغليظ هو الطلقات الثلث سواء كان تنجيزا او تعليقا هكذا يستفاد من جامع الرموز و مجمع البركات وغيرهما • [و التطليق الشرعي كرتان على التفريق تطليقة بعد تطليقة يعقبها رجعة و قد كان في الصدر الاول اذاارسل الثلث جملة لم يحكم الا بوقوع واحدة الى زمن عمر رضي الله عنه ثم حكم بوقوع الثلث سياسة لكثرته بين الناس • و اختلف في طلاق المخطئ كما اذا اراد ان يقول انت جالسة فقال انت طالق فعندنا يصح خلافا للشافعي لعدم القصد كالنائم و الاعتبار انما هو بالقصد الصحيح فنقول اقيم البلوغ و العقل مقام القصد بلاسهو ولاغفلة لانه خفي لايوقف عليه بلاحرج و لم يقم مقام القصد في النائم لان السبب الظاهر انما يقوم مقام الشيئ عند خفاء وجوده و عدمه و عدم القصد في النائم مدرك بلاحرج كذا في كليات ابي البقاء •]

الاطلاق في اللغة رها كردن بندي و دست كشادن كما في الصراح و في الخفاجي حاشية البيضاوي في تفسير قوله تعالى صم بكم عمي الآية الاطلاق ضد التقييد و هو في الاصطلاح استعمال اللفظ في معناه حقيقة كان او مجازا •

المطلق على صيغة اسم المفعول من الاطلاق بمعنى الارسال • و المحاسبون يطلقونه على العدد الصحيح • و الحكماء و المتكلمون يطلقونه على المعنيين احدهما الطبيعة المطلقة و هي الطبيعة من حيث الاطلاق لا بان يكون الاطلاق قيدا لها و الا لاتبقى مطلقة بل بان يكون الاطلاق عنوانا لملاحظتها و شرحا لحقيقتها و ثانيهما مطلق الطبيعة اي الطبيعة من حيث هي من غير ان يلاحظ معها الاطلاق و بهذا ظهر الفرق بين مطلق الشيئ

و الشيئ المطلق لاما توهمه البعض من ان مطلق الشيئ يرجع الى الفرد المنتشر و الشيئ المطلق يرجع الى الكلي الطبيعي ثم ان المطلق ان اخذ على الوجه الاول فسلب الخاص لا يستلزم سلبه و ان اخذ على الوجه الثاني فسلبه يستلزم سلبه هكذا ذكر مرزا زاهد في حاشية شرح المواقف في بحث الوجود و يجيئ ايضا في لفظ المقيد • و قال الاصوليون المطلق هو اللفظ المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي و لا بالاثبات و يقابله المقيد و هو اللفظ الدال على مدلول المطلق بصفة زائدة و المراد بالمتعرض للذات الدال على الذات اي نفس الحقيقة لا الفرد قال الامام الرازي ان كل شيئ له ماهية و حقيقة و كل امر لا يكون المفهوم منه عين المفهـــوم من تلك الماهية كان مغايرا لها سواء كان لازما لها او مفارقا لان الانسان من حيث انه انسان ليس الا الانسان فاما انه واحد او لا واحد فهما قيد ان مغايران لكونه انسانا و ان كنا نعلم ان المفهوم من كونه انسانا لا ينفك عنهما فاللفظ الدال على الحقيقة من حيث انها هي من غير ان تكون فيه دلالة على شيئ من قيود تلك الحقيقة هو المطلق فتبين بهذا ان قول من يقول المطلق هو اللفظ الدال على واحد لا بعينه سهو لان الوحدة و عدم التعين قيدان زائدان على الماهية فعلى هذا المطلق ليس خاصا و لا عاما اذ لا دلالة فيه على الوحدة والكثرة كما عرفت في لفظ الخاص قال في التحقيق شرح الحسامي فرق بعضهم بين المطلق و النكرة و المعرفة و العام و غيرها بان اللفظ الدال على الماهية من غير تعرض لقيد ما هو المطلق و مع التعرض لكثرة متعينة الفاظ الاعداد و لكثرة غير متعينة العام و لوحدة متعينة المعرفة و لوحدة غير متعينة النكرة و الاظهر انه لا فرق بين النكرة و المطلق في اصطلاح الاصوليين اذ تمثيل جميع العلماء المطلق بالنكرة في كتبهم يشعر بعدم الفرق بينهما انتهى • فالحق ان المطلق موضوع للفرد قيل و ذلك لان الاحكام انما تتعلق بالافراد دون المفهومات للقطع بان المراد بقوله تعالى فتحرير رقبة تحرير فرد من افراد هذا المفهوم غير مقيد بشيئ من العوارض فالمراد بالمتعرض للذات على هذا الدال على الذات اي الحقيقة باعتبار التحقق في ضمن فرد ما فعلى هذا المطلق من قبيل الخاص النوعي و الى هذا اي الى كون المطلق موضوعا للفرد ذهب المحقق التفتازاني و ابن الحاجب و لذا عرّفه ابن الحاجب بانه لفظ دل على شائع في جنسه و المقيد بخلافه و المراد بشيوع المدلول في جنسه كون المدلول حصة محتملة اي ممكنة الصدق على حصص كثيرة من الحصص المندرجة تحت مفهوم كلي لهذا اللفظ مثل رجل و رقبة فتخرج عن التعريف المعارف لكونها غير شائعة لتعينها بحسب الوضع او الاستعمال على خلاف المذهبين وتخرج منه ايضا النكرة في سياق النفي و النكرة المستغرقة في سياق الاثبات نحو كل رجل و كذا جميع الفاظ العموم اذ المستغرق لا يكون شائعا في جنسه قيل المراد بالمعارف المخرجة ما سوى المعهود الذهني مثل اشتر اللحم فانه مطلق و فيه انه ليس بمطلق لاعتبار حضوره الذهني ويقابله المقيد و هو ما يدل لا على شائع في جنسه فتدخل فيه المعارف

و العمومات كلها فعلى هذا لا واسطة في الالفاظ الدالة بين المطلق و المقيد لكن اطلاق المقيد على جميع المعارف و العمومات ليس باصطلاح شائع و انما الاصطلاح على ان المقيد هو ما اخرج من شياع بوجه من الوجوه مثل رقبة مؤمنة فانها و ان كانت شائعة بين الرقبات فقد اخرجه من الشياع بوجه ما حيث كانت شائعة بين المؤمنة و الكافرة فازيل ذلك الشياع عنه و قيد بالمؤمنة و بالجملة فلا يلزم فيه الاخراج عن الشياع بحيث لا يبقى مطلقا اصلا بل قد يكون مطلقا من وجه مقيدا من وجه هكذا يستفاد من العضدي و حاشيته للتفتازاني * و المطلقة هي عند المنطقيين تطلق في الاصل على قضية لم تذكر فيها الجهة بل يتعرض فيها بحكم الايجاب او السلب اعم من ان يكون بالقوة او بالفعل فهي مشتركة بين سائر الموجهات الفعلية والممكنة فان الموجهات هي التي ذكرت فيها الجهة فهي مقيدة بالجهة و المطلقة غير مقيدة بها و غير المقيد اعم من المقيد الا ان المطلقة لما كانت عند الاطلاق يفهم منها النسبة الفعلية عرفا و لغة حتى اذا قلنا كل ج ب يكون مفهومه ثبوت ب له بالفعل خصّوها بالقضية التي نسبة المحمول فيها الى الموضوع بالفعل وسموها مطلقة عامة فتكون مشتركة بين الموجهات الفعلية لا الممكنة ان قيل المطلقة وهي غير الموجهة اعم من ان تكون النسبة فيها فعلية اولا و تفسير الاعم بالاخص ليس بمستقيم و ايضا لوكان معناها النسبة فيها فعلية لم تكن مطلقة بل مقيدة بالفعل قلت مفهومها و ان كان في الاصل اعم لكن لما غلب استعمالها فيما تكون النسبة فيه فعلية سميت بها ولا امتناع في تسمية المقيد باسم المطلق اذا غلب استعماله فيه ان قيل المطلقة سواء كانت بالمعنى الاول او الثاني قسيمة للموجهة فكيف يكون اعم منها قلت للمطلقة اعتباران احدهما من حيث الذات اي ما صدقت عليها و هو قولنا كل ج ب اولا شيئ من ج ب و ثانيهما من حيث المفهوم و هو انها ما لم تذكر فيها الجهة فهي اعم منها بالاعتبار الاول دون الثاني و هذا كالعام و الخاص فان صدق العام على الخاص بحسب الذات لا بحسب العموم و الخصوص ان قلت الفعل كيفية للنسبة فلو كان مفهوم المطلقة ما ذكرتم كانت موجهة قلت الفعل ليس كيفية للنسبة لان معناه ليس الا وقوع النسبة و الكيفية لابد ان تكون امرا مغايرا لوقوع النسبة الذي هو الحكم اذ الجهة جزء آخر للقضية مغاير للموضوع و المحمول و الحكم * و انما عدّوا المطلقة في الموجهات بالمجاز كما عدّوا السالبة في الحمليات و الشرطيات و لا يرد انه على هذا ان كان في الممكنة حكم لم يكن بينهما و بين المطلقة فرق و الا لم تكن قضية لانا نقول ان الممكنة ليست قضية بالفعل لعدم اشتمالها على الحكم و انما هي قضية بالقوة القريبة من الفعل باعتبار اشتمالها على الموضوع و المحمول و النسبة و عدها من القضايا كعدهم المخيلات منها مع انه لا حكم فيها بالفعل و من ههنا قيل ان المطلقة مغايرة للممكنة بالذات و المفهوم جميعا قيل و الذي يقتضيه النظر الصائب ان الثبوت بطريق الامكان ان كان مغايراً لامكان الثبوت فالممكنة مشتملة على الحكم و الجهة فتكون موجهة و كذا

المطلقة العامة لكون الفعل جهة مقابلة للامكان حينئذ و ان لم يكن مغايرا فلا حكم فيها فالمطلقة العامة هي القضية المطلقة و عدها في الموجهات باعتبار كونها في صورة الموجهة لاشتمالها على قيد الفعل و قد يقال المطلقة للوجودية اللادائمة و الوجودية اللاضرورية ايضا و لعل منشأ الاختلاف انه قد ذكر في التعليم الاول ان القضايا اما مطلقة او ضرورية او ممكنة ففهم قوم من الاطلاق عدم التوجيه فبيّن القسمة بانها اما موجهة او غير موجهة و الموجهة اما ضرورية اولا ضرورية و الآخرون فهموا من الاطلاق الفعل فمنهم من فرّق بين الضرورة و الدوام فقال الحكم فيها اما بالقوة وهي الممكنة او بالفعل ولا يخلو اما ان يكون بالضرورة فهي الضرورية اولا بالضرورة وهي المطلقة فسمي الوجودية اللاضرورية بها و منهم من لم يفرق بينها فقال الحكم فيها ان كان بالفعل فان كان دائما فهي الضرورية و الا فالمطلقة فصارت المطلقة هي الوجودية اللادائمة وتسمى مطلقة اسكندرية لان اكثر امثلة المعلم الاول للمطلقة لما كانت في مادة اللادوام تحرزا عن فهم الدوام فهم اسكندر الافردوسي منها اللادوام و ربما يقال المطلقة للعرفية العامة وهي التي حكم فيها بدوام النسبة مادام الوصف هكذا خلاصة ما في شرح المطالع وحاشية المولوي عبد الحكيم لشرح الشمسية * فائدة * المراد بالفعل ههنا ما هو قسيم القوة و هو كون الشيئ من شأنه ان يكون و هو كائن كذا ذكر المولوي عبد الحكيم ويقرب منه ما وقع في بعض حواشي شرح الشمسية قولهم بالفعل و بالاطلاق العام و مطلقا الفاظ مترادفة بمعنى وقت من الاوقات فاذا قلنا كل ج ب بالفعل او بالاطلاق العام او مطلقا يكون معناه ان ثبوت المحمول للموضوع في الجملة اي في وقت من الاوقات و انتهى • وتطلق المطلقة ايضا عندهم على قسم من الشرطية كما مر • و عند اهل البيان على قسم من الاستعارة و هي استعارة لم تقترن بصفة ولا تفريع كما يجيئ •

فصل اللام * المطبل بالموحدة هو عند المهندسين يطلق على شكل مسطح كثير الاضلاع شبيه بالطبل وهو نقارة صغيرة تضرب لاطارة الطير مثل البط في صيد البازي و غيره كذا في شرح خلاصة الحساب •

الطُول بالضم وسكون الواو يطلق على معان الاول الامتداد الواحد مطلقا اي من غير ان يعتبر معه قيد و بهذا المعنى يقال كل خط فهو في نفسه طويل اي هو في نفسه بُعد واحد و امتداد واحد و الثاني الامتداد المفروض اولا و هو احد الابعاد الثلثة الجسمية [و يقابله العرض و هو الامتداد المفروض ثانيا و العمق و هو الامتداد المفروض ثالثا كما في الجسم المربع] و الثالث اطول الامتدادين المتقاطعين في السطح و هذا هو المشهور فيما بين الجمهور وبهذا المعنى يقال السطح ماله طول و عرض و الرابع الامتداد الآخذ من رأس الانسان الى قدمه و الامتداد الآخذ من رأس ذوات الاربع الى مؤخرها كما يقال العرض للامتداد الآخذ من يمين الانسان او ذوات الاربع الى شماله و العمق للامتداد الآخذ من صدر الانسان الى ظهره و من ظهر ذوات الاربع الى الارض كذا في شرح المواقف في

مباحث الكم لكن في شرح الطوالع البعد الآخذ من رأس الانسان الى قدمه طول الانسان و البعد الآخذ من ظهر ذوات الاربع الى اسفله طولها و البعد الآخذ من يمين الانسان الى يساره عرض الانسان و البعد الآخذ من رأس الحيوان الى ذنبه عرض الحيوان ٭

طول البلد هو عند اهل الهيئة قوس من معدل النهار محصورة بين دائرتي نصف نهار ذلك البلد و نصف نهار احد طرفي العمارة شرقا او غربا و توضيحه ان دائرة نصف النهار في مبدأ العمارة تمر بسمت رأس اهله و تقطع معدل النهار على نقطة و ان دائرة نصف النهار في البلد المفروض تمر بسمت رأس اهله فتقطع المعدل على نقطة اخرى فالقوس المحصورة من المعدل بين نصفي النهار هي المسماة بطول ذلك البلد فالمراد بقولهم احد طرفي العمارة الطرف الذي هو مبدأ العمارة و قولهم شرقا او غربا اشارة الى الاختلاف في مبدأ العمارة فان حكماء الهند اعتبروا مبدأ العمارة آخر العمارة في جهة الشرق لقربه منهم و اليونانيون اعتبروه آخر العمارة في جهة المغرب لقربه منهم فعلى الاول طول البلاد عن المبدأ الى جهة الشرق و على الثاني الى جهة الغرب قال عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة التعريف المذكور غير مانع فان كل دائرة نصف النهار تقاطع الاول على موضعين متقابلين فبين هاتين الدائرتين اربع قسي من المعدل و ليس طول البلد الا احدها و غير جامع لخروج طول نهاية العمارة لاتحاد نصف نهارها مع نصف نهار المبدأ الا ان يعتبر التغاير الاعتباري و الصواب ان يقال هو قوس من معدل النهار تبتدئ من تقاطعه مع النصف الظاهر من نصف نهار مبدأ العمارة و ينتهي الى تقاطعه مع النصف الظاهر من نصف نهار ذلك البلد بشرط ان يؤخذ من الابتداء على التوالي ان كان المبدأ جانب الغرب و على خلاف التوالي ان كان المبدأ جانب الشرق ثم انه لا يكون للبلد الواقع تحت نصف نهار المبدأ طول و كذا لا يمكن اعتباره لما عرضه تسعون لعدم تعين نصف النهار هناك انتهى ٭

طول الكوكب هو عند اهل الهيئة قوس من فلك البروج مبتدئة من اول الحمل الى مكان الكوكب و تسمى تقويم الكوكب ايضا فان كان مكان الكوكب حقيقيا كان الطول حقيقيا و ان كان مرئيا كان الطول مرئيا و ان كان مكان الكوكب على نفس اول الحمل فلا تقويم للكوكب حينئذ و الحركة التي بها يقطع الكوكب تلك القوس المسماة بالطول تسمى حركة تقويمية و حركة طولية وقد يطلق الطول على تلك الحركة ايضا و معنى مكان الكوكب يجيء في محله اي في فصل النون من باب الكاف هكذا يستفاد من تصانيف الفاضل عبد العلي البرجندي ٭ و در توضيح التقويم مسطور است طول كوكب چنانكه مسمى بتقويم كوكب كنند مسمى به هيئت كوكب نيز كنند ٭

الطويل عند اهل العروض اسم بحر مختص بالعرب و هو فعولن مفاعيلن اربع مرات استعمل مقبوض العروض كذا في عنوان الشرف و وجه تسمية او بطويل آنست كه يک بيت او چهل وهشت

حرف می آید و هیچ بحر دیگر بچهل و هشت حرف مستعمل نمیشود و بعضي گویند طویل ازان جهت گویند که مجزوّ نمی آید و هرگز از هشت رکن کمتر نیست بخلاف بحور دیگر و بعضی عکس طویل را یعني مفاعیلن فعولن چهـــار بار عریض مقلوب طویل نامند مثـــال طویل • شعر • دل ارام مارا گر بوعده وفا بودي • بنوعی بدي کآخر تسلي ما بودي • کذا في عروض سیفي و تمثیل آن به بیت فارسي منافي اختصاص آن بکلام عربي نبود چراکه این بحر مستعمل در محاورات اهل فارس کمتر است • وبعض معاني طویل در لفظ طول مذکور شد •

التطويل عند اهل المعاني هو ان يكون اللفظ زائدا على اصل المراد لا لفائدة و لا يكون اللفظ الزائد متعينا كقول عدي • مصراع • و الفى قولها كذبا و مينا • الفى اي وجد و الكذب و المين بمعنى واحد ولا فائدة في الجمع بينهما فاحدهما زائد كذا في المطول فبقوله لا لفائدة خرج الاطنـــاب وبقوله ولا يكون الخ خرج الحشو لان الزائد فيه متعين و هو غير مقبول و في جامع الصنـــائع سمّى الوطواط الطويل بالحشو التبيع •

المستطيل هو عند المهندسين و يسمى بالمسطح ايضا سطح مستو احاط به اربعة اضلاع غير متساوية بجميعها بل يكون كل ضلعين متقـــابلين منها متساويين و يكون جميع زواياه قوائم و يعرف ايضا بانه سطح يتوهم حدوثه بتوهم حركة خط قائم على طرف خط لايساويه الى ان ينتهي تلك الحركة على طرف آخر لذلك الخط الذي قام عليه هكذ ▭ كذا في ضابط قواعد الحساب •

فصل السيم * الطعوم بالعين ماهية بديهية قال الحكماء الطعوم منها بسائط و منها مركبة فبسائطها تسعة حاصلة من ضرب ثلثة في ثلثة لان الفاعل اما حارّ او بارد او معتدل و القابل اما لطيف او كثيف او معتدل فالحار يفعل كيفية غير ملايمة للاجسام اذ من شانه التفريق ففي الكثيف يفعل كيفية كثيفة غير ملايمة في الغاية و هي المرارة و في اللطيف يفعل دونها و هي الحرافة و في المعتدل ملوحة و هي ما بينهما اي بين المرارة و الحرافة و البارد يفعل كيفية غير ملايمة اذ من شانه التكثيف الذي لا يلايم الاجسام لكن عدم ملايمته اقل من عدم التفريق ففي الكثيف يفعل عفوصة لانه يتضاعف التكثيف و في اللطيف يفعل حموضة لكون عدم ملايمته بين بين لان الفاعل يكثف ببرده و يغوص فيه بلطافته و في المعتدل قبضا دون العفوصة و فوق الحموضة اذ العفص يقبض ظاهر اللسان و باطنه و القابض يقبض ظاهره فقط و المعتدل يفعل فعلا ملايما ففي الكثيف الحلاوة و في اللطيف الدسومة و في المعتدل التفاهة فهذه طعوم بسيط و تتركب منها طعوم لانهاية لها و ذلك اما بحسب التركيب او بحسب ترك الاسباب فمنها ماله اسم علىحدة نحو البشاعة المركبة من مرارة و قبض كما في الحُضَض و نحو الزعوقة المركبة من ملوحة و مرارة كما في السبخة و ربما تنضم اليها اي الى الطعوم كيفية لمسية فلا يميز الحس

بينهما اي بين الكيفية اللمسية و الطعمية فيصير مجموعهما كطعم واحد و ذلك كاجتماع تفريق و حرارة مع طعم من الطعوم فيظن مجموع ذلك حرافة او كاجتماع تكثيف و تجفيف مع طعم من الطعوم فيظن مجموع ذلك عفوصة كذا في شرح المواقف *

الطعام في العرف الماضي الحنطة و دقيقها ولذا قال المصنف التوكيل بشراء طعام يقع على البر و دقيقه وفي المصباح الطعام عند اهل الحجاز البر خاصة و في العرف الطعام اسم لما يؤكل و الشراب اسم لما يشرب و المراد به في قول المصنف و يباع الطعام كيلا و جزافا الحبوب كلها لا البر وحده و لا كل مايؤكل بقرينة قوله كيلا و جزافا و اما في باب الايمان فقال في البزازية لا يأكل طعاما ينصرف الى كل مأكول مطعوم حتى لو اكل الخل حنث و قال بعض المشايخ الطعام في عرفنا ينصرف الى ما يمكن اكله يعني المعتاد للاكل كاللحم المطبوخ و المشوي و نحوه و قال الصدر الشهيد و عليه الفتوى فلا تدخل الحنطة و الدقيق و الخبز كما في النهاية هذا كله خلاصة ما في البحر الرائق شرح كنز الدقائق في كتاب البيع في شرح قوله و يباع الطعام كيلا و جزافا *

الطلسم بفتح الطاء و كسر اللام المخففة وقيل بكسر الطاء و اللام المشددة هو الخارق الذي مبدأه القوى السماوية الفعالة الممزوجة بالقوابل الارضية المنفعلة لتحدث به الامور الغريبة فان لحدوث الكائنات العنصرية التي اسبابها القوى السماوية شرائط مخصوصة بها يتم استعداد القابل فمن عرف احوال القابل و الفاعل و قدر على الجمع بينهما عرف ظهور آثار مخصوصة غريبة عجيبة كذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة * وفي شرح المواقف في المقصد الثالث من المرصد الاول من موقف السمعيات ان الطلسم عبارة عن تمزيج القوى السماوية الفعالة بالقوى الارضية المنفعلة الى آخر ما ذكره عبد العلي البرجندي *

الطامة بتشديد الميم در لغت روز قيامت را گويند كما في الصراح *

وطامات نزد صوفيه معارف را گويند كه در اوان سلوك بر زبان سالك گذر كند و خرق عادت و كرامت را نيز ميگويند *

اهل طامات نزد صوفيه سالكى را گويند كه بيان حقائق خود كند و اظهار كرامت خود خواهد و كند و در مقامات كشف و كرامت مقيد شده باشد كذا في بعض الرسائل و در كشف اللغات گويد طامات نزد صوفيه عبارت از خود نمائي و خود فروشي و كمالاتى است كه از جهت فريبيدن عوام الناس و تسخير ايشان كنند *

فصل النون * الطمأنينة بالفتح و الضم هي زيادة توطين و تسكين تحصل للنفس على ما ادركته فان كان المدرك يقينيا فاطمئنانها زيادة اليقين و كماله كما يحصل للمتيقن بوجود مكة و بغداد بعد ما يشاهدهما و اليه الاشارة بقوله تعالى حكاية عن ابراهيم عليه السلام و لكن ليطمئن قلبي فان اليقين تتفاوت

مراتبه قوة وضعفا بلا احتمال النقيض كما ذهب اليه البعض و ان كان ظنيا فاطمئنانها رجحان جانب الظن بحيث يكاد يدخل في حد اليقين و حاصله سكون النفس عن الاضطراب بسبب الشبهة و هو المراد بقول الاصوليين الخبر المشهور يفيد علم الطمأنينة هكذا يستفاد من التلويح و الچلپي [و في كليات ابى البقاء الطمأنينة اسم من الاطمئنان و هو لغة سكون و شرعا القرار مقدار التسبيحة في اركان الصلوٰة و انها واجبة فيلزم سجدة السهو بتركها سهوا و يكره اشد الكراهة تركها عمدا و يلزمه الاعادة ان بقي الوقت و تجب التوبة بعد الوقت انتهى •]

الطنين بالنون كحبيب لغة صوت الذباب و فى العرف الطبي صوت سمعه الانسان لا من خارج و الفرق بينه و بين الدوي ان صوت الطنين احدّ و ادقّ و الدوي الين و اعظم كذا في بحرالجواهر •

الطينة بالكسر و سكون الياء هي من اسماء العلة المادية كما يجيئ •

فصل الياء * الطلاء بالكسر والمد لغة ما يطلى على العضو من الدواء والفرق بينه وبين الضماد ان الطلاء يختص بالاشياء السيالة التي يحتاج فيها الى الشد و يطلق ايضا على ماطبخ من عصير العنب حتى ذهب ثلثاه او اكثر و يسميه العجم بالفختج و بعض العرب يسميه الخمر و فى الملتقى هو العصير اذا طبخ حتى كان الذاهب منه اكثر من النصف و اقل من الثلثين كذا في بحرالجواهر • و عند الفقهاء هو ماء عنب طبخ فذهب اقل من ثلثيه فان كان الذاهب النصف اختص باسم المنصّف و ان كان اقل من النصف سمي بالباذق و ان كان اكثر من النصف واقل من الثلثين لم يسم باسم خاص • و يدخل فى الطلاء الطبيخ و هو عصير العنب يصب الماء فيه ثم يطبخ قبل الغليان حتى يذهب ثلثاه و يبقى ثلثه فيكون الذاهب من العصير اقل من الثلثين و كذا يدخل فيه الجمهوري و هو الذي من ماء العنب يصب عليه الماء و يطبخ ادنى طبخة • و اعلم ان الطلاء اسم لكل ما غلظ من الاشربة شبه بالطلاء الذي يطلى به من قطران و نحوه ذكره فى المغرب و لا شك ان الاشربة المذكورة يحصل لها غلظ بالطبخ و ان كان بعضها اغلظ من بعض و هو بهذا المعنى شامل للمثلث ايضا بل صرح فى الصحاح ان الطلاء اسم للمثلث لكن الفقهاء ارادوا به ما سوى المثلث من الاشربة المسكرة المأخوذة كذا فى البرجندي و في جامع الرموز الطلاء ماء عنب خالص طبخ قبل الغليان بالشمس او بالنار فذهب اقل من ثلثيه فبقيد الخالص خرج الفختج و الجمهوري و قيل اذا ذهب بالطبخ ثلثه فطلاء او نصفه فمنصف انتهى •

الطي بالفتح وتشديد الياء عند اهل العروض هو حذف الحرف الرابع من الجزء كذا في عنوان الشرف و في رسالة قطب الدين السرخسي هو اسقاط الرابع الساكن و هكذا في عروض سيفي و الجزء الذي فيه وقع الطي يسمى مطويا • وفي بعض الرسائل العربية الطي اسقاط الرابع الساكن اذا كان ثاني سببه و القيد الاخير احتراز عن الرابع الساكن في مُسْ تَفْعِ لن في الخفيف و انه مجتث

فانه لا يجوز فيه الطي ولذا اعتبر تفع فيهما و تدا مفروقا و كتب مفصولا *

* باب الظاء المعجمة *

فصل الراء المهملة * الظفرة بفتح الظاء والفاء وبضمها و سكون الفاء اشتهر عند الاطباء كانهم شبهوها بالظفر في بياضها و صلابتها ولذا يقال لها بالفارسية ناخنه وهي زيادة عصبة تنبت في المآق وتمد حتى تنبسط على السواد وتمنع الابصار كذا في بحر الجواهر *

الظاهر بالهاء في اللغة الواضح وعند النحاة هو الاسم الذي ليس بضمير و يسمى بالمظهر ايضا كما عرفت في فصل الراء من باب الضاد المعجمة * و عند الاصوليين هو لفظ ظهر المراد منه بنفس الصيغة اي المراد المختص بالوضع الاصلي او العرفي دون المراد المختص بالمتكلم لانه لو علم مراد المتكلم يكون نصا لان مراد المتكلم هو ما سيق لاجله الكلام فبقيد الظهور خرج الخفي والمشكل و المجمل و المتشابه و بالقيد الاخير خرج النص و هذا مبني على مذهب المتأخرين فانهم شرطوا في الظاهر ان لا يكون معناه مقصودا بالسوق اصلا فرقا بينه و بين النص فلو قيل ابتداء جاءني القوم كان نصا في مجيء القوم لكونه مقصودا بالسوق ففي النص زيادة ظهور و وضوح بالنسبة الى الظاهر لانه سيق للمقصود ولذا كانت عبارة النص راجحة على الاشارة عند التعارض و اما المتقدمون فقالوا المعتبر في الظاهر ظهور المراد منه سواء كان مسوقا له اولا وفي النص كونه مسوقا له سواء احتمل التخصيص و التاويل اولا فالظاهر عندهم اعم من النص وفي بحر النكات حاشية البداية في باب الحيض في مسئلة جواز القربان عند انقطاع الدم الفرق بين الظاهر و الاشارة و بين النص و العبارة هو ان السوق سوقان سوق مقصود و سوق غير مقصود و السوق المقصود لا يكون الا في النص و العبارة و السوق الغير المقصود يكون في الظاهر فكل نص ظاهر و ليس كل ظاهر نصا و الاشارة لا سوق فيها اصلا مقصودا و لا غير مقصود لانها ابدا تكون مفهومة من لفظ مجرد من النظر الى الاسناد الذي فيه فتجردت عن السوق بالكلية اذ لا يتصور السوق في لفظ مفرد خال عن الاسناد بخلاف الظاهر فانه ابدا يكون باسناد وكل كلام يتضمن اسنادا فهو لا يخلو عن سوق ما قطعا غايته ان ذلك السوق قد لا يكون مقصودا و ذلك لا يخل بكونه مسوقا فينتج ان الظاهر لا يخلو عن الاسناد اما مقصود او غير مقصود ثم العبارة يشترط فيها مطلق السوق بمقصودا كان اولا فهي اعم من النص مطلقا ومساوية للظاهر ومباينة للاشارة و الظاهر اعم من النص مطلقا و مساو للعبارة و مباين للاشارة و النص اخص من الظاهر و العبارة مطلقا و مباين للاشارة انتهى كلامه * فعلم من هذا ان الظاهر و النص من انواع الكلام و قد وقع في نور الانوار شرح المنار ايضا ان الظاهر و النص و المفسر و المحكم و الخفي و المشكل و المجمل و المتشابه كلها من انواع الكلام

لا من انواع الكلمة لكنه قال و كذا الحال في العبارة و الاشارة و الدلالة و الاقتضاء و المفهوم من كشف البزدوي ان الظاهر و النص من انواع اللفظ مفردا كان او مركبا حيث قال الظاهر ما دل على معنى بالوضع الاصلي او العرفي و يحتمل غيره احتمالا مرجوحا ● و قيل هو ما لا يفتقر في افادته لمعناه الى غيره ثم قال ما قيل ان قصد المتكلم اذا اقترن بالظاهر صار نصا و شرط في الظاهر ان لا يكون معناه مقصودا بالسوق اصلا و ان كان حسنا لكنه مخالف لعامة الكتب فان شمس الائمة ذكر في اصول الفقه الظاهر ما يعرف المراد منه بنفس السماع من غير تأمل كقوله تعالى احل الله البيع و هكذا ذكر القاضي الامام ابوزيد في التقويم و صدر الاسلام ابو اليسر في اصول الفقه و رأيت في نسخة من تصانيف اصحابنا الحنفية في اصول الفقه الظاهر اسم لما يظهر المراد منه بمجرد السمع من غير اطالة فكرة و لا احالة روية كقوله تعالى الزانية و الزاني الآية و ذكر ابو القاسم السمرقندي الظاهر ما ظهر المراد منه لكنه يحتمل احتمالا كالامر يفهم منه الايجاب و ان كان يحتمل التهديد و كالنهي يدل على التحريم و ان كان يحتمل التنزيه فثبت بما ذكرنا ان عدم السوق في الظاهر ليس بشرط بل هو ما ظهر المراد منه سواء كان مسوقا او لم يكن و لم يذكر احد من الاصوليين في تحديده للظاهر هذا الشرط و لو كان منظورا لما غفل عنه الكل انتهى كلام كشف البزدوي ● و هكذا يفهم من العضدي حيث قال من اقسام المتن الظاهر و هو ما دل على معنى دلالة ظنية فخرج النص لكون دلالته قطعية فالنص ما دل على معنى دلالة قطعية وقد يفسر الظاهر بانه ما دل دلالة واضحة فيشتمل النص ايضا اذ الدلالة الواضحة اعم من القطعية و الظنية ثم الدلالة الظنية اما بالوضع كالاسد للحيوان المفترس و اما بعرف الاستعمال كالغائط للخارج من الدبر بعد ان كان في الاصل للمكان المطمئن فيشتمل التعريف للمجاز و هو اقرب انتهى ● و الآمدي قال ان الظاهر ما دل دلالة ظنية بالوضع او بالعرف فيخرج المجاز عن الحد و ذكر الغزالي في المستصفى ان الظاهر هو الذي يحتمل التأويل و النص هو الذي لا يحتمله كذا في كشف البزدوي * **فائدة** * حكم الظاهر و النص عند الحنفية وجوب العمل بما ظهر منهما قطعا و يقينا و اما احتمال المجاز فغير معتبر لانه احتمال غير ناش عن دليل و اما عند تعارضهما فالنص ارجح لان الاحتمال الذي في الظاهر تأيد بمعارضة النص و عند الشافعية وجوب العمل و اعتقاد حقية المراد لا ثبوت الحكم قطعا و يقينا لان الاحتمال و ان كان بعيدا قاطع لليقين فالحنفية اخذوا القطع بمعنى ما يقطع الاحتمال الناشي عن دليل و الشافعية اخذوا القطع بمعنى ما يقطع الاحتمال اصلا ●

[**ظاهر العلم** عبارة عند اهل التحقيق من اعيان الممكنات ●

[**ظاهر الوجود** عبارة عن تجليات الاسماء فان الامتياز في ظاهر العلم حقيقي و الوحدة نسبية و اما في ظاهر الوجود فالوحدة حقيقية و الامتياز نسبي ●

[**ظاهر الممكنات** هو تجلي الحق بصور اعيانها و صفاتها و هو المسمى بالوجود الالٰهي وقد يطلق عليه ظاهر الوجود •

[**ظاهر المذهب** و ظاهر الرواية المراد بهما ما في المبسوط و الجامع الكبير و الجامع الصغير والسير الكبير و المراد بغير ظاهر المذهب والرواية الجرجانيات و الكيسانيات و الهارونيات كذا في الجرجاني •]

الظهار بالكسر لغة مصدر ظاهر الرجل اي قال لزوجته انت عليّ كظهر امي اي انت عليّ حرام كظهر امي فكنى عن البطن بالظهر الذي هو عمود البطن لئلا يذكر مايقارب الفرج ثم قيل ظاهر من امرأته فعدي بمن لتضمين معنى التجنب لاجتناب اهل الجاهلية عن المرأة المظاهر منها اذ الظهار طلاق عندهم كما في الكشاف و شرعا تشبيه مسلم عاقل بالغ زوجته او جزء منها شائعا كالثلث و الربع او مايعبر به عن الكل بما لايحل النظر اليه من المحرمة على التابيد و لو برضاع او صهرية و زاد في النهاية قيد الاتفاق احترازا عما لو قال انت علي مثل فلانة و فلانة ام من زنى بها او بنتها لم يكن مظاهرا و لا فرق بين كون ذلك العضو او غيره مما لايحل اليه النظر و انما خص باسم الظهار تغليبا للظهر لانه كان الاصل في استعمالهم فالتشبيه مخرج لنحو انت امي واختي فانه ليس ظهارا كما في مبسوط صدر الاسلام فلو قال ان فعلت كذا فانت امي و فعلته فهو باطل و ان نوى التحريم وقيد المسلم احتراز عن الذمي و العاقل عن المجنون و البالغ عن الصبي فان ظهار هولاء غير صحيح و الاضافة مخرجة لما قالت المرأة لزوجها انت علي كظهر امي فانه ليس بشيئ وعن ابي يوسف رح انه ظهار و قال الحسن انه يمين كما في المحيط وقيد الزوجة مخرج لاجنبية اولامته قال لها ان تزوجتك فانت علي كظهر امي فانه لم يكن ظهارا الا اذا تزوج الاجنبية و الامة بعد اعتاقها فانه ينقلب ظهارا كما في قاضيخان و غيره و قيد على التابيد مخرج لما اذا شبه بمزنية الاب اوالابن فان حرمتها لاتكون مؤبدة و لذا لو حكم بجواز نكاحها نفذ عند محمد رح خلافا لابي يوسف رح ويدخل ما اذا شبه بظهر ام امرأة قبل هذه المرأة او نظر الى فرجها بشهوة فانه ظهار عند ابي يوسف رح خلافا لابي حنيفة رح • ثم حكم الظهار حرمة الوطي و دواعيه الى وجود الكفارة هكذا يستفاد من جامع الرموز و فتح القدير •

الاظهار هو عند الصرفيين و القراء خلاف الادغام اي فكه و تركه و يسمى بالبيان ايضا كما في المراح و شروحه •

اظهار المضمر نزد بلغاء آنست كه شعرى گفته شود بر وجهى كه از حروف كلامى مخصوص و يا از جملۀ حروف تهجي هرچه شخصى در ضمير خود گيرد چون مصراع مصراع يا بيت بيت آن شعر بخوانند و ازان شخص بپرسند كه آن حرف درينجا هست يا نه و آن كس معيّن نمايد معلوم شود كه كدام حرفست موافق قاعدۀ كه مقرر كرده اند مثال آنچه از كلام مخصوص حرفى در خاطر كنند

حروفی که درین مصراع • ع • سخن عشق جز بیار مگو • هستند ازینها یکي را فرض کنند و بپرسند معلوم گردد ازین دو بیت • بیت • آن شاه بتان نمود با حسن و جمال • چوگان خطی گوي چو آن نقطهٔ خال • شد هوش دلم چو جلوه گر شد معشوق • گفتم که مباد هرگزت بیم زوال • و قاعدهٔ دریافت آن چنانست که از مصراع اول یک عدد بگیرند و از دوم دو و از سیوم چهار و از چهارم هشت مجموع اعداد این چهار چون جمع نمایند پانزده شود که مطابق عدد حروف • سخن عشق جز بیار مگو • هستند پس اگر حرف مفروض در مصراع اول یافته شود فقط آن سین است و اگر در دوم فقط باشد آن خا است و اگر در اول و دوم است آن نون است چرا که مجموع یک و دو سه باشد و سیومي حرف آن مصراع همین نون است و همبرین قیاس تا آخر [مثال آنچه از حروف تهجي در خاطر گیرند دریافته شود این ابیات استرابادي است • بیت • ز ذات شاه غازي ظل خالق • قضا نازل خجل جان از مناهي • بهر بی زر صریح و بی غرض گوي • زبخت وي بلعل و زر بري بي • سلاح صف خیلش فیض کلي • صف جیش ثقیلش لائق کي • ملاذ دهر و ضد سیم و زر نیز • شود صدره دم نوشیدن مي • معاني لطیف وي نگه کن • ملائم قول و لفظ معني وي • پس از بیت اول یک حساب کنند و از دوم بیت دو و از سیم بیت چهار و از چهارم بیت هشت و از پنجم بیت شانزده مثلا اگر حرف مضمر در بیت اول یافته شود و در باقي ابیات نباشد اول حرف تهجي است که الف باشد و اگر در بیت اول و پنجم بهم رسد و در دیگر ابیات نباشد پس حرف هفدهم باشد که قاف است بر طبق قاعدهٔ که جهت مثال قسم اول مذکور شد فرق این است که درانجا جهت گرفتن عدد ملاحظه مصراع است و درینجا ملاحظهٔ بیت است کذا في مجمع الصنائع] •

المظهر بفتح الهاء المخففة عند النحاة هو الظاهر كما عرفت •

التظهير نزد شعراء تكرار حرفيست كه پيش از حرف اعتاب باشد • شعر • مثاله خان اعظم ستوده آنكه بشره • از كرمهاي اوست مستبشره • راي روي است و شين اعتاب و با تظهير كذا في جامع الصنائع •

الاستظهار اعلم ان الاطبـــاء يأمرون بالاستظهار و ان لم يكن الاخلاط زائدة زيادة شديدة توجب الاستفراغ ولكن زيادة ما يستحب فيه الاستفراغ ليحصـــل امن من حصول امتلاء القـــوى الموجب للامراض دفعة وفجاءة والفرق بين الاستظهار و التقـــدم بالحفظ ان الاستفراغ في الاستظهار يكون خارجا عن غير حد الاعتدال و في التقدم بالحفظ لا يكون خارجا عنه بل يكون الى حد يقطع السبب فقط من ان ينقل البدن الى السنة المضادة و كلاهما يكون لمن يعتاده مرض قبل حدوثه به كذا قال النفيس و قال الاقسرائي الفرق بين الاستظهار و التقدم بالحفظ ان الاول في غير المعتاد و الثاني في حق المعتاد كذا في بحر الجواهر •

فصل الفاء * الظرافة بفتح الظاء و الراء المهملة لغة بمعنى زيرك شدن الظريف زيرك و زيبا و خوش طبع كذا في كشف اللغات و الصراح قال ابو البقاء في حاشية الكافية في بحث خبر لا التي لنفي الجنس و الظرافة تطلق على الملكة التي تكون مبدأ لصدور الالفاظ التي لاتخلو عن ظرافة و ايهام و تطلق على هذه الالفاظ ايضا انتهى كلامه فمن له تلك الملكة يسمى ظريفا •

الظرف بالفتح وسكون الراء عند اهل العربية يطلق على معان منها اسم ما يصح ان يقع فيه فعل زمانا كان او مكانا و الاول ظرف زمان كاليوم و الدهر والثاني ظرف مكان كاليمين و الشمال • و في الهداد حاشية الكافية ظرف الزمان ما يصلح جوابا لمتى و ظرف المكان ما يصلح جوابا لاين انتهى اي اسم ما يصلح الخ يقال له اسم الظرف ايضا قال في التوضيح من اسماء الظروف مع انتهى ومن اقسام اسماء الظروف اسماء الزمان و المكان و هي الاسماء الموضوعة للزمان و المكان باعتبار وقوع الفعل فيهما مطلقا اي من غير تقييد بشخص او زمان او مكان فاذا قلت مخرج فمعناه موضع الخروج المطلق او زمان الخروج المطلق و لم يعملوها في مفعول ولا ظرف فلا يقولون مقتل زيدا ولا مخرج اليوم لئلا يخرج من الاطلاق الى التقييد كذا في جار بردي شرح الشافية • و الفرق بين اسم الزمان و المكان وبين الوصف المشتق يجيئ في فصل الفاء من باب الواو و الاحسن هو ما قال في صول الاكبري من ان اسم الظرف ما يبنى من فعل ليدل على مكانه او زمانه • و وزنه في الثلاثي مفعل بفتح العين اوكسرها و مفعلة بفتح الميم و العين كماسدة و فعال بالكسر و في غير الثلاثي المجرد يكون على وزن اسم مفعوله انتهى • فعلم من هذا ان اسم الظرف يقال على معنيين احدهما اعم و الثاني اخص و بالمعنى الاعم يكون لفظ مع و عند و اليمين و اليوم و نحوها من اسماء الظروف و بالمعنى الاخص لا يكون منها ثم الظرف سواء كان ظرف زمان او مكان على نوعين مبهم و موقت و يسمى محدودا ايضا و اتفق القوم على ان المبهم من الزمان ما لم يعتبر له حد و لا نهاية كالحين و المحدود منه ما اعتبر فيه ذلك كاليوم و الشهر • و اما المبهم و المحدود من المكان فقد اختلف في تفسيرهما فقال اكثر المتقدمين ان المبهم من المكان هو الجهات الست و هي امام و خلف و يمين و شمال و فوق و تحت و المحدود منه بخلافه اي ما سوى تلك الجهات و يرد عليه عند ولدى و لفظ مكان و ما بمعناه من ذوات الميم و ما بعد دخلت و المقادير الممسوحة كالفرسخ و الميل فانها تكون منصوبة بتقدير في ولا تكون المحدودات منصوبة بتقدير في فينبغي ان تكون مبهمات مع انه لايصدق حد المبهم عليها واجيب بانها محمولة على الجهات الست لمشابهتها اياها اما في الابهام كعند ولدى ودون و سوى و اما في كثرة الاستعمال كلفظ مكان و ما بعد دخلت و اما في الانتقال كالمقادير الممسوحة فان تعين ابتداء الفرسخ مثلا لايختص مكانا دون مكان بل يتحول ابتداء كتحول الخلف قداما و اليمين شمالا فان قلت المكان المبهم كاسمه يتناول كل مكان ليس له حد يحصره فما بال المتقدمين فسروه بالجهات الست التي هي* بعض الامكنة المبهمة ثم احتاجوا الى حمل غيرها عليها قلت كانهم جعلوا

الجهات الست اصلا لتوغلها في الابهام لايحاذيها غيرها فيه حتى انها لاتتعرف بالاضافة الى المعرفة • وقيل المبهم هو النكرة والمحدود بخلافه ويرد على هذا التفسير خلفك وامامك فانهما من المبهات وايضا لاخلاف في انتصابهما على الظرفية بتقدير في مع انه لايصدق حد المبهم عليهما واجيب بان الجهات لاتتعرف بالاضافة فلا يخرج عن تفسير المبهم بالنكرة خلفك وامامك ونحوهما • وقيل المبهم هو غير المحصور والمحدود هو المحصور ويرد عليه نحو فرسخ فانه من المبهمات لانتصابه على الظرفية بل يقال ان المكان الذي ينصب بتقدير في نوعان المبهم والمحدود الذي يتبدل ابتداؤه وانتهاؤه لمشابهتهما الزمان الذي هو مدلول الفعل ووجه المشابهة التغير والتبدل في نوعي المكان كما في الازمنة الثلثة فخروج المحدود كالفرسخ من تفسير المبهم لايضره وقال ابن الحاجب وصاحب اللباب المبهم ما ثبت له اسم بسبب امر خارج عن مسماه فالفرسخ داخل فيه لان المكان لم يصر فرسخا بذاته بل بالقياس المساحي الذي هو خارج عن مسماه وكذا الجهات فانها تطلق على هذه الامكنة باعتبار مايضاف اليه لا بذاته والموقت ما له اسم باعتبار ما دخل في مسماه كاعلام المواضع نحو البلد والسوق والدار فانها اسماء لتلك المواضع باعتبار اشياء داخلة فيها كدور في البلد والبيت في الدار ثم هذا التفسير يشتمل نحو جوف البيت وخارج الدار وداخلها ونحو المغرب والمقتل والمأكل والمشرب مع انها لاتنتصب بالظرفية فلا يقال زيد خارج الدار وجوف البيت بل في خارجها وفي جوفه وكذا لايقال قمت مضرب زيد ومقتله وايضا يشكل بانهم صرحوا ان الدار اسم للعرصة دون البناء حتى لو حلف لا يدخل هذه الدار فدخل فيها بعد ما صارت صحراء يحنث فلاتكون البيوت التي استحقت اسم الدار ابتداء باعتبارها داخلة في مسماه ثم كل من المبهم والموقت اما مستعمل اسما بان يقع مرفوعا ومنصوبا على غير الظرفية ومجرورا وظرفا بان يقع منصوبا على الظرفية ويسمى حينئذ منصرفا وهو ما جاز ان تعقب عليه العوامل كاليوم والحين يقال هذا حين ورأيت حينا وعجبت من حين او مستعمل ظرفا لا غير ويسمى غير منصرف وهو مالزم فيه النصب بتقدير في مثل سوى وكل من الصنفين يجوز ان يكون منصرفا وغير منصرف هذا كله خلاصة ما في شروح الكافية والعباب ومنها المفعول فيه قال في الضوء المفعول فيه يسمى ظرفا انتهى وهذ المعنى اخص من الاول مطلقا كما لا يخفى • ومنها المفعول به بواسطة حرف الجر قال في العباب المفعول به الذي بواسطة حرف الجر في اصطلاحهم يسمى ظرفا ايضا ثم الظرف سواء كان مفعولا فيه او مفعولا به بواسطة حرف الجر قسمان لغو ومستقر فاللغو ما كان عامله شيئا خارجا عن مفهوم الظرف اي ليس الظرف بمتضمن له سواء كان ذلك الشيء فعلا او معناه وسواء كان مذكورا نحو مررت بزيد او مقدرا نحو مَن لك اي من يضمن لك وانما سمي به لانه زائد غير محتاج اليه والمستقر ما كان عامله بمعنى الاستقرار والحصول ونحوهما من الافعال العامة كالثبوت والوجود مقدرا غير مذكور نحو زيد في الدار وانما سمي به لان الفعل وهو استقر او معناه مقدر قبله نحو كان زيد في الدار او استقر

في الدار فالظرف مستقر فيه فحذف عامل الظرف وسد الظرف مسده واستقر الضمير فيه وقيل لابد في المستقر من ثلثة امور الاول كون المتعلق متضمنا فيه فخرج بهذا نحو مررت بزيد لان المرور ليس متضمنا في الجار بل هو امر خارج والثاني ان يكون المتعلق من الافعال العامة فخرج زيد في الدار اذا قدر متعلقه خاصا والثالث ان يكون المتعلق غير مذكور فخرج زيد حاصل في الدار. وقال ابن جني يجوز اظهار عامله ولا حجة له واما قوله تعالى فلما رآه مستقرا عنده فليس مستقرا في هذا القول بمعنى كائنا حتى يكون حجة له وهذا هو المشهور فيما بين النحاة وذكر السيد السند في حواشي الكشاف ان المستقر ما كان متعلقه مقدرا سواء كان عاما نحو زيد في الدار اي حاصل فيها او خاصا نحو زيد في البصرة اي مقيم فيها واللغو ما يقابله انتهى. اعلم ان المشهور في تقدير عامل الظرف الفعل او الاسم المنكر وقد يقدر عامله اسما معرفا بسبب ما ككونه صفة معرفة وعلى هذا قيل قولهم الفصاحة في المفرد بمعنى الفصاحة الكائنة في المفرد كما في حواشي المطول. والظرف عند الاصوليين ما كان محلا لشيء وفضل على ذلك الشيء كالوقت للصلوة فان ساواه سمي معيارا لا ظرفا كوقت الصوم فانه الذي يستقر فيه ولا يفضل عنه فيتقدر به فيطول بطوله ويقصر بقصره هكذا يستفاد من التلويح وحواشي المنار [وفي كليات ابي البقاء الظرف الزماني نحو امس والآن ومتى وايان وقط المشددة واذا واذ المقتضية جوابا والظرف المكاني نحو لدن وحيث واين وهنا وثمه واذ المستعملة بمعنى ثمه والمشترك نحو قبل وبعد واذا قصد في باء المصاحبة مجرد كون معمول الفعل مصاحبا للمجرور زمان تعلق ذلك الفعل به من غير قصد مشاركتها في الفعل فمستقر في موضع الحال سمي مستقرا لتعلقه بفعل الاستقرار وهو مستقر فيه حذف للاختصار واذا قصد كونه مصاحبا له في تعلق الفعل فلغو ففي قوله اشتر الفرس بسرجه على الاول السرج غير مشترى ولكن الفرس كان مصاحبا للسرج حال الشراء والتقدير اشتر الفرس مصاحبا للسرج وعلى الثاني كان السرج مشترى والمعنى اشترهما معا والظرف المستقر اذا وقع بعد المعرفة يكون حالا نحو مررت بزيد في الدار اي كائنا في الدار ويقع صلة نحو وله من في السموات والارض ومن عنده لا يستكبرون وخبرا نحو في الدار زيد ام عندك وبعد القسم بغير الباء والليل اذا يغشى ويكون متعلقه مذكورا بعده على شريطة التفسير نحو يوم الجمعة صمت ويشترط في الظرف المستقر ان يكون المتعلق متضمنا فيه وان يكون من الافعال العامة وان يكون مقدرا غير مذكور واذا لم توجد هذه الشروط فالظرف لغو وقال بعضهم ماله حظ من الاعراب ولا يتم الكلام بدونه بل هو جزء الكلام فهو مستقر وليس اللغو كذلك لانه متعلق لعامله المذكور والاعراب لذلك العامل ويتم الكلام بدونه وحق اللغو التاخير لكونه فضلة وحق المستقر التقديم لكونه عمدة ومحتاجا اليه ومما ينبغي ان ينبه عليه هو ان مثل كان اوكائن المقدر في الظروف المستقرة ليس من الافعال الناقصة بل من التامة بمعنى ثبت وحصل او ثابت وحاصل والظرف بالنسبة اليه لغو والا لكان الظرف في موقع الخبر له فيكون بالنسبة اليه مستقرا لا لغوا لان اللغو

لا يقع موقع متعلقه في وقوعه خبرا فيلزم ان يقدر كان او كائن آخر *

فصل اللام * **الظل** بالكسر قيل هو الضوء الثاني و هو الحاصل من مقابلة المضيئ بغيره و قيل هو الضوء الثاني الحاصل من مقابلة الهواء المضيئ فالضوء الحاصل على وجه الارض حال الاسفار و عقيب الغروب ظل بالتفسيرين فانه مستفاد من مقابلة الهواء المضيئ بالشمس و الحاصل على وجه الارض من مقابلة القمر ظل على التفسير الاول لكون القمر مضيئا بالغير دون التفسير الثاني لعدم كون المضيئ بالغير هواء فالتفسير الاول اعم مطلقا من الثاني ثم للظل مراتب كثيرة متفاوتة بالشدة و الضعف و طرفاه النور و الظلمة فالحاصل في فناء الجدار اقوى و اشد من الحاصل في البيت لكونه مستفادا من الامور المستضيئة من مقابلة الشمس الواقعة في جوانبه ثم الحاصل في البيت اقوى من الحاصل في المخدع و هو الخزانة لان الاول مستفاد من المضيئ بالشمس و الثاني مستفاد من الاول فاختلفت احوال هذه الاظلال لاختلاف معداتها قوة وضعفا و كذا الحال في البيت تختلف شدة و ضعفا لصغر الكوة اي الثقبة وكبرها فانه كلما كانت الكوة اكبر كان الظل الحاصل في البيت اشد و كلما كانت اصغر كان الظل اضعف فينقسم الظل في داخل البيت بحسب مراتبه في الشدة و الضعف الى غير النهاية و لا يزال الكل بضعف بسبب صغر الكوة حتى ينعدم بالكلية و هو الظلمة كذا في شرح المواقف في المبصرات و قال الرياضيون الظل هو الخط المستقيم في السطح الذي قام عليه المقياس عمودا بين مركز قاعدة المقياس و طرف الخط الشعاعي المار برأس المقياس عند ما يكون مركز النير و سهم المقياس في سطح واحد و النير يشتمل الشمس و القمر فما في كلام البعض من التخصيص بالشمس فبناء على الغالب و ما وقع من الخط الشعاعي المذكور بين رأس الظل و بين رأس المقياس يسمى قطر الظل و خط الظل ايضا و المقياس هو العمود القائم على سطح يكون الظل في ذلك السطح سواء كان عمودا على الافق او يكون موازيا للافق ثم الظل قسمان لانه اما مأخوذ من المقياس المنصوب على موازاة سطح الافق كوتد قائم عمودا على لوح او جدار قائمين عمودين على سطح الافق و يسمى بالظل الاول لابتدائه في اول طلوع النير و بالظل المعكوس و المنكوس ايضا لكونه معكوسا في الوضع رأسه الى تحت و بالمنتصب ايضا لكونه قائما على سطح الافق منتصبا عليه و بالظل المستعمل ايضا كما في بعض رسائل الاصطرلاب و بالظل المطلق ايضا كما في الزيج الايلخاني حيث قال ظل اول در اعمال نجومي بكار آيد و ظل مطلق آنرا خوانند و ظل دوم در معرفت اوقات بكار آيد انتهى * ليكن اين در عرف منجمان است اما در عرف اهل هيئت چون ظل مطلق گويند مراد ظل دوم بود غالبا بلكه ظل دوم غاية ارتفاع مثلا گويند كه چون عرض بلا زيادة از ميل كلي بود ظل هميشه در جانب شمال بود مراد ظل دوم غاية ارتفاع است كذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح زيج الغ بيكي و اما ماخوذ من المقياس القائم عمودا على الافق و يسمى بالظل الثاني لكونه ثانيا بالقياس الى الاول و بالظل المستوي ايضا لاستوائه في الوضع و انطباقه على سطح الافق

و بالظل المبسوط لانبساطه على سطح الافق هذا هو المشهور و بعضهم يسمى الظل المستوي اولا و المعكوس ثانيا لان المستوي يعرف اول الامر بلا تأمل بخلاف المعكوس فانه يحتاج في معرفته الى مزيد تأمل و الظل الاول يبتدئ في اول طلوع النير يزيد شيئا فشيئا و غاية زيادته في نصف النهار ثم يتناقص تدريجا حتى ينعدم عند وصول النير الى الافق عند الغروب فان كان النير في نصف النهار على سمت الرأس كان الظل الاول غير متناه يعني انه لو كان بازائه جسم غير متناه قابل للنور لكان مستظلا بظل غير متناه و الظل الثاني يكون عند طلوع النير غير متناه ثم يتناقص الى بلوغ النير نصف النهار فهناك غاية النقصان ثم يتزايد شيئا فشيئا الى ان يصير غير متناه عند غروب النير فان كان النير في نصف النهار على سمت الرأس لم يوجد الظل الثاني اصلا و قد يقسم مقياس الظل الثاني باثني عشر قسما و يسمى اقسامه اصابع لان اثني عشر اصبعا مقدار شبر و هو غالب مقدار المقياس فان من اراد ان ينصب عمودا على سطح الافق او على سطح قائم عليه فانه في الغالب يتوخى ان يكون مقداره شبرا و قد يقسم سبعة اقسام او ستة و نصفا و تسمى اقسامه حينئذ اقداما لان طول معتدل القامة ستة اقدام و نصف قدم الى سبعة اقدام مع ان الانسان عند معرفة ان ظل الشيء هل هو مثله يعتبر ذلك بقامته ثم باقدامه و قد يقسم بستين قسما و تسمى اقسامه حينئذ اجزاء و قد تؤخذ درجة واحدة تجوزا و هذا من مخترعات الاستاذ ابي ريحان فانه قد اخذ المقياس ستين دقيقة لاجل سهولة الضرب و القسمة و اما مقياس الظل الاول فقد جرت العادة بتقسيمه ستين قسما و اما اصحاب صنعة الاصطرلاب فكما يقسمون مقياس الظل الثاني بالاصابع و الاقدام كذلك يقسمون مقياس الظل الاول بالاصابع و الاقدام بلا تفاوت ثم الظل ابدا يقدر بما يقدر به المقياس فعلى الاول يسمى ظل الاصابع و على الثاني ظل الاقدام و على الثالث الظل الستيني • ثم الظل الثاني اذا انتهى في النقصان و ذلك اما بان ينتفي الظل بالكلية ان كان النير في غاية ارتفاعها على سمت الرأس ثم يبتدئ في الحدوث و اما بان يبقى منه مقدار هو اقل مقاديره في ذلك اليوم ثم يشرع في الزيادة فهو اول الزوال و هذا الظل الحادث او الزائد يسمى قدر الزوال و فيئ الزوال و اعلم ان الظل الاول لكل قوس هو الخط الذي يماس احد طرفي تلك القوس ما بين نقطة التماس و بين تقاطع ذلك الخط مع قطر يمر بالطرف الآخر من تلك القوس هكذا يستفاد من كلام عبد العلي البرجندي في تصانيفه و السيد السند في شرح الملخص • و ظل سلم عبارتست از مربعي كه حادث شود در پشت حجرهٔ اصطرلاب در ربعي كه دران اجزاي ظل نقش كنند و آن ربع مقابل ربع ارتفاع ميباشد و كيفيت احداث آن مربع اين است كه اين ربع را بدو قسم متساوي منقسم سازند پس از ملتقاي قسمين يعني از نصف آن ربع دو عمود اخراج كنند يكي بر خط علاقه دوم برخط مشرق و مغرب اول عمود اقسام ظل مستوي دوم عمود اقسام ظل معكوس و هر دو عمود را باصابع يا باقدام و يا باجزا قسمت كنند و علامات برو نبشته دارند يكي را ابتدا ازخط علاقه باشد و آن ظل مستوي بود و ديگري را ابتدا از

خط مشرق و مغرب و این ظل معکوس بود پس شکلی متوازي الاضلاع المتساويه حاصل شود ازین دو عمود و بعض خط علاقه و بعض خط مشرق و مغرب آن را ظل سلم خوانند از جهت انحراف که در قسمت این دو عمود واقع میشود کذا قیل [و الظل في اصطلاح المشايخ هو الوجود الاضافي الظاهر بتعينات الاعيان الممكنة و احكامها التي هي معدومات ظهرت باسمه النور الذي هو الوجود الخارجي المنسوب اليها فيستر ظلمة عدميتها النور الظاهر بصورها صار ظلا لظهور الظل بالنور و عدميته في نفسه قال الله تعالى الم تر الى ربک كيف مد الظل اي بسط الوجود الاضافي على الممكنات فالظلمة بازاء هذا النور هو العدم و كل ظلمة فهو عبارة عن عدم النور عما من شانه ان ينور و لهذا سمي الكفر ظلمة لعدم نور الايمان عن قلب الانسان الذي من شانه ان يتنور به قال الله تعالى الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور الآية كذا في الاصطلاحات الصوفية *]

[**الظل الاول** هو العقل الاول لانه اول عين ظهرت بنوره تعالى و قبلت صورة الكثرة التي هي شوون الوحدة الذاتية كذا في الاصطلاحات الصوفية *]

[**ظل الاله** هو الانسان الكامل المتحقق بالحضرة الذاتية كذا في الصوفية *]

الظلال و الظلالات عند الصوفية عبارة عن الاسماء الالهية كذا في كشف اللغات و در لطائف اللغات میگوید ظلال در اصطلاح صوفیه عبارتست از وجود اضافي ظاهر بتعینات ممکنات *

فصل الميم * الظلم بالضم و الفتح و سكون اللام لغة وضع الشيئ في غير محله [وفي الشريعة عبارة عن التعدي عن الحق الى الباطل و هو الجور و قيل هو التصرف في ملك الغير و مجاوزة الحد كذا في الجرجاني] و هو مستحيل على الله تعالى اذ هو التصرف في حق الغير بغير حق او مجاوزة الحد و كلاهما محال اذ لا ملك ولا حق لاحد معه بل هو الذي خلق المالكين و املاكهم و تفضل عليهم بها و عهد لهم الحدود و حرّم و احلّ فلا حاكم يتعقبه و لا حق يترتب عليه و ما ذكر من استحالة الظلم عليه تعالى هو قول الجمهور و قيل بل هو متصور منه لكنه لايفعله عدلا منه و تنزها عنه لانه تعالى تمدّح بنفيه في قوله وما انا بظلام للعبيد و الحكيم لا يتمدح الا بما يصح منه فان الاعمى لو تمدح نفسه بانه لاينظر الى المحرمات استهزي به و هذا غير سديد لما تقرر ان حقيقة الظلم وضع الشيئ في غير محله بالتصرف في ملك الغير او مجاوزة الحد و مع النظر بهذا يجزم كل من له ادنى لبّ باستحالته عليه سبحانه اذ لايتعقل وقوع شيئ من تصرفه في غير محله وكان مدعي تصوره منه سبحانه يفسره بما هو ظلم عند العقل لو خلي و نفسه من حيث عدم مطابقته لقضية فحينئذ يكون لكلامه نوع احتمال بخلاف ما اذا فسره بالاول فان دعوى تصوره منه سبحانه في غاية و يجاب عن التمدح المذكور بان هذا خارج عن قضية الخطاب العادي المقصود به زجر عباده عنه و اعلامهم بامتناعه عليهم بالاولى فهو على حد لئن اشركت ليحبطن عملك و هذا فن بليغ لاينكره الا كل جامد الطبع فامتنع القياس على قول الاعمى كذا ذكر ابن الحجر

في شرح الاربعين للنووي في الحديث الرابع و العشرين و في التفسير الكبير قالت المعتزلة ان قوله تعالى ان الله لا يظلم مثقال ذرة الآية دال على ان العبد يستحق الثواب على طاعته و انه تعالى لو لم يثبه لكان ظالما • والجواب انه تعالى لما وعدهم الثواب على تلك الاعمال فلو لم يثبهم عليها لكان ذلك في صورة الظلم فلهذا اطلق عليه اسم الظلم •

الظلمة بالضم و السكون هي عدم الضوء عما من شانه ان يكون مضيئا فالتقابل بينهما و بين الضوء تقابل العدم و الملكة والدليل على انها امر عدمي رؤية الجالس في الغار المظلم الخارج عنه اذا وقع على الخارج ضوء بلا عكس اي لا يرى الخارج الجالس وما هو الا لانه ليس الظلام بامر حقيقي قائم بالهواء مانع للابصار اذ لو كان كذلك لم يراحد بها لاخر اصلا وجود العائق عن الرؤية فيهما فهي اما عدم الضوء وحينئذ يقتضي شرط كون الجالس في الغار مرئيا دون شرط كون الخارج مرئيا مرئيا • وقيل الظلمة كيفية وجودية مضادة للضوء كما ان شرط الرؤية ضوء يحيط بالمرئي لا ضوء مطلقا ولا الضوء المحيط بالرائي فكذلك العائق عن الرؤية ظلمة تحيط بالمرئي لا الظلمة المحيطة بالرائي و لا الظلمة مطلقا فلذلك اختلف حال الجالس والخارج و قد استدلوا على وجودها ايضا بقوله تعالى وجعل الظلمات و النور فان المجعول لا يكون الا موجودا واجيب بالمنع فان الجاعل كما يجعل الوجود يجعل العدم الخاص كالعمى وانما المنافي للمجعولية العدم الصرف كما في خلق الموت و الحيوة اعلم ان منهم من جعل الظلمة شرطا لرؤية بعض الاشياء كاتري فانه من الكواكب و الشعل البعيدة و لا ترى في النهار و ما ذلك الا لكون الظلمة شرطا للرؤية • ورد ذلك ان ذلك ليس لتوقف الرؤية على الظلمة بل لان الحس غير منفعل بالليل عن الضوء القوي كما في النهار فينفعل عن الضوء الضعيف و يدركه و لما كان في النهار منفعلا عن ضوء قوي لم ينفعل عن الضعيف فلم يحس به و ذلك كالهباء الذي يرى في البيت اذا وقع عليه الضوء من الكوة ولا يرى في الشمس لان بصر الانسان حينئذ يصير مغلوبا لضوء ما فلا يقوى احساس الهباء بخلاف ما اذا كان في البيت فان بصره ليس هذا منفعلا عن ضوء قوي فلاجرم يدرك حينئذ كذا في شرح المواقف في بحث المبصرات •

فصل النون * الظن بالفتح و تشديد النون الشك و الظن والوهم بحسب اللغة يكاد لا يفرق بينهما كذا في الكرماني و هو عند الفقهاء التردد بين امرين استويا او ترجح احدهما على الآخر واما عند المتكلمين فالشك تجويز امرين ليس لاحدهما مزية على الآخر و الظن تجويز امرين احدهما ارجح من آخر و المرجوح يسمى بالوهم كذا في تدسير القاري في علم القراءة بعد ذكر بحث الادغام و في شرح التجريد الظن ترجيح احد الطرفين اي الايجاب و السلب اعتقادا راجحا لا يقبض النفس معه عن الطرف الآخر و هو غير اعتقاد الرجحان فان اعتقاد الرجحان قد يكون جازما بخلاف الظن فانه اعتقاد راجح بلا جزم ولذا يقبل الشدة و الضعف و طرفاه علم و جهل فان بعض الظنون اقوى من بعض اتفقوا على ان الظن ادراك بسيط و التوهم امر مغاير له حاصل بعد ملاحظة الطرف الآخر و ما قالوا ان الظن ادراك يحتمل النقيض

فالمراد انه كذلك بالقوة كذا ذكره السيد السند في الحواشي العضدية و هكذا في السلم ثم اطلاق الظن على الاعتقاد الراجح هو المشهور و قد يطلق الظن بمعنى الوهم كما في التلويح في ركن السنة في بيان حكم خبر الواحد و قد يطلق على مايقابل اليقين اي الاعتقاد الذي لا يكون جازما مطابقا ثابتا سواء كان غير جازم او جازما غير مطابق او جازما مطابقا غير ثابت و على هذا وقع في البيضاوي في تفسير قوله تعالى و ان هم الا يظنون و قد يطلق الظن بازاء العلم على كل راي و اعتقاد من غير قاطع و ان جزم به صاحبه كاعتقاد المقلد و المائل عن الحق لشبهة فيتناول الظن بالمعنى المشهور الجهل المركب و اعتقاد المقلد هكذا يستفاد مما في شرح المواقف و حاشية للمولوي عبد الحكيم في المقصد الاول من مرصد النظر [و في كليات ابي البقاء الظن يكون معناه يقينا و شكا فهو من الاضداد كالرجاء يكون خوفا و امنا و الظن في الحديث القدسي انا عند ظن عبدي بي بمعنى اليقين و الاعتقاد و عند المنطقيين التردد الراجح الغير الجازم و عند الفقهاء هو من قبيل الشك لانهم يريدون به التردد بين وجود الشيء و عدمه سواء استويا او ترجح احدهما و العمل بالظن في موضع الاشتباه صحيح شرعا كما في التحري و غالب الظن عندهم ملحق باليقين وهوالذي تبتني عليه الاحكام يعرف ذلك من تصفح كلامهم و قد صرحوا في نواقض الوضوء بان الغالب كالمتحقق وصرحوا في الطلاق بانه اذا ظن الوقوع لم يقع و اذا غلب على ظنه وقع و الظن متى لاقى فصلا مجتهدا فيه اوشبهة حكمية وقع معتبرا ه و قد يطلق الظن بازاء العلم على كل راي و اعتقاد من غير قاطع و ان جزم به صاحبه كاعتقاد المقلد والزائغ عن الحق لشبهة و قد يجيء بمعنى التوقع كما في قوله تعالى ويظنون انهم ملاقوا ربهم و لا اثم في ظن لا يتكلم به وانما الاثم في ما يتكلم به و لا عبرة بالظن البين خطاؤه كما لو ظن الماء نجسا فتوضأ به ثم تبين انه كان طاهرا جاز و ضوءه والظنون تختلف قوة و ضعفا دون اليقين انتهى] ثم المقدمات الظنية انواع كالمشهورات و المقبولات والمسلمات والمخيلات و الوهميات و المقرونة بالقرائن كنزول المطر بوجود السحاب الرطب و تفصيل كل في موضعه و المظنونات وهي القضايا التي يحكم بها العقل حكما راجحا مع تجويز نقيضه بمعنى انه لو خطر بالبال النقيض لجوزه العقل صادقة كانت او كاذبة كما يقال فلان يطوف بالليل و كل من يطوف بالليل فهو سارق قال المولوي عبد الحكيم في حاشية القطبي قوله يحكم بها العقل حكما راجحا اي سبب الحكم بها هو الرجحان فيخرج المشهورات و المسلمات و المقبولات و يدخل التجربيات و المتواترات و الحدسيات الغير الواصلة حد الجزم انتهى ه و قال الصادق الحلواني في حاشية الطيبي بعد تعريفها بما ذكر و يندرج فيها المشهورات في بادي الراي و بعض المشهورات الحقيقية و المسلمات و المقبولات و كذا التجربيات الاكثرية و ما يناسبهما من الاخبار القريبة من حد التواتر و الحدسيات الغير القوية انتهى ه

تم الجلد الاول

بســــــم الله الرحمن الرحيم *

* باب العين المهملة *

فصل الباء * العتبة بفتح العين و التاء المثناة الفوقانية در لغت بمعنى چوب در است كه بران پا ميگذارند و عتبة الداخل نزد اهل رمل اسم شكلى است بدينصورت ⁝ و عتبة الخارج اسم شكلى است بدينصورت ⁝ *

العتاب بالكسر ملامت كردن و عتاب المرء نفسه كقوله تعالى ان تقول نفس يا حسرتى على ما فرّطت في جنب الله الآيات * وقوله يوم يعضّ الظالم على يديه يقول ياليتني الآيات كذا في الاتقان *

العجب بالضم و سكون الجيم عند السالكين هو ان تنظر الى نفسك و عملك اي ان تعظم نفسك كذا في الصحائف في الصحيفة التاسعة عشرة پس عاقل را بايد كه خود را و طاعت خود را نا چيز داند و همه را از خود بهتر داند كما في مجمع السلوك *

التعجب عند اهل العربية من اقسام الخبر على الاصح قال ابن فارس هو تفضيل الشيء على اضرابه و قال ابن الصائغ استعظام صفة خرج بها المتعجب منه عن نظائره و قال الزمخشري معنى التعجب تعظيم الامر في قلوب السامعين لان التعجب لا يكون الا من شيء خارج عن نظائره و اشكاله وقال الرماني المطلوب في التعجب الابهام لان من شان الناس ان يتعجبوا مما لا يعرف سببه فكلما استبهم السبب كان التعجب احسن * قال واصل التعجب انما هو للمعنى الخفي سببه و الصيغة الدالة عليه تسمى تعجبا مجازا قال و من اجل الابهام لم تعمل نعم الا في الجنس من اجل التفخيم ليقع التفسير على نحو التفخيم بالاضمار قبل الذكر ثم انهم قد وضعوا للتعجب صيغا من لفظه و هي ما افعله و افعل به و من غير لفظه نحو كبر كقوله تعالى كبرت كلمة تخرج من افواههم * فائدة * اذا ورد التعجب من الله صرف

الى المخاطب نحو فما اصبرهم على النار اي هؤلاء يجب ان يتعجب منهم و انما لا يوصف الله تعالى بالتعجب لانه استعظام يصحبه الجهل و هو منزه عن ذلك و لهذا يعبر جماعة بالتعجيب بدله اي انه تعجيب من الله سبحانه للمخاطبين و نظير هذا بمجيئ الدعاء و الترجي منه تعالى انما هو بالنظر الى ما يفهمه العرب اي هؤلاء مما يجب ان يقال لهم عندكم هذا و لذلك قال سيبويه في قوله تعالى لعله يتذكر او يخشى المعنى اذهبا على رجائكما و طمعكما كذا في الاتقان في نوع الخبر و الانشاء ٭ .

العذب مقابل الوحشي كما يجيئ في فصل الشين المعجمة من باب الواو ٭

الاعراب بكسر الهمزة عند النحاة ما اختلاف آخر المعرب به على ما ذكره ابن الحاجب في الكافية و المراد بما الموصولة او الموصوفة الحركة او الحرف فخرج المقتضي و بالاختلاف التحول اي اتصاف الآخر بشيئ لم يكن قبل و انما فسر بذلك لان الاختلاف لا يكون ناشيا الا من متعدد فيلزم ان لا يكون حركة زيد في ابتداء التركيب اعرابا و لو اعتبر بالنسبة الى السكون السابق كان زيد في حال عدم التركيب ايضا معربا لان نسبة الاختلاف الى الطرفين على السواء فاذا كان الاسم في احد طرفيه معربا لزم ان يكون في الطرف الآخر ايضا كذلك دفعا للتحكم بخلاف التحول فانه ناش من الحركة الثانية او الحرف الثاني و ان كان تقدم حرف او حركة شرطا له متدبر ٭ و قوله آخر المعرب يخرج اختلاف الوسط في نحو ابنم و امرء بضم النون و الراء و ابنما و امرءا بفتحهما و ابنم و امرء بكسرهما فانه لا يسمى اعرابا ٭ و المعرب شامل للاسم و الفعل المضارع ٭ و قيد الحيثية معتبر اي الاعراب حركة او حرف يتحول به آخر المعرب من حيث هو معرب ذاتا كما في الاعراب بالحروف او صفة كما في الاعراب بالحركات فخرج حركة نحو غلامي فانه معرب على اختيار ابن الحاجب لكن هذه الحركة ليست مما جيئ بها من حيث انها يختلف بها آخر المعرب بل من حيث انها توافق الياء و كذا جر الجوار ٭ و الباء في به للسببية و المتبادر من السبب السبب القريب فخرج العامل و ان كان حرفا واحدا و لو ابقيت ما على عمومها و لم ترد بها الحركة او الحرف خرج المقتضي و العامل كلاهما بهذا القيد لكونهما من الاسباب البعيدة ثم التنوين ليس في آخر المعرب لانه يلحق الحركة و اما كون الحرف في نحو مسلمان و مسلمون و ان لم يكن في آخره ظاهرا اذ الآخر هو النون الا ان النون فيهما كالتنوين لحذفه حال الاضافة كالتنوين فكما ان التنوين لعروضه لم يخرج ما قبله عن ان يكون آخر الحروف فكذا النون فالاعراب عند ابن الحاجب عبارة عما به الاختلاف ٭ و اما عند غيره فهو عبارة عن الاختلاف و لذا عرف بان يختلف آخر الكلمة باختلاف العوامل اي باختلاف جنس العامل لان الجمعية بطلت باللام و احترز بذلك عن حركة نحو غلامي عند من يقول بانه معرب و جر الجوار ٭ و يعضد هذا المذهب ان الاعراب ضد البناء و البناء عبارة عن عدم الاختلاف اتفاقا و لا يطلق على الحركات اصلا فالحركة مابه البناء في البناء فكذا في الاعراب ٭ و يعضد المذهب الاول ان وضع الاعراب للمعاني المعتورة و تعيين

ما به الاختلاف للمعاني اولى لانه امر متحقق واضح بخلاف الاختلاف فانه امر معنوي اعتباري ثم للاعراب تقسيمات الاول الاعراب اما اصلي و هو اعراب الاسم لان الاسم محل توارد المعاني المختلفة على الكلم فتستدعي ما ينتصب دليلا على ثبوتها و الحروف بمعزل عنها وكذا الافعال لدلالة صيغها على معانيها وستعرف ذلك في لفظ المقتضي و اما غير اصلي وهو اعراب الفعل الثاني الاعراب اما صريح و هو ان يختلف آخر الكلمة باختلاف العوامل او غير صريح و هو ان يكون الكلمة موضوعة على وجه مخصوص من الاعراب و ذلك في المضمر خاصة لا غير وذلك لان اختلاف الصيغة لا يكون اعرابا و انما هو اختلاف الآخر باختلاف العوامل فاذا قلت هو فعل كذا فلفظ هو مبني الا انه كناية عن اسم مرفوع فقط ولهذا سمي ضميرا مرفوعا وكذا الحال في الضمير المنصوب و المجرور * و لما كانت هذه الاسماء نائبة مناب الاسماء الظاهرة و مست الحاجة فيها الى تمييز ما كان كناية عن مرفوع عما كان كناية عن منصوب او مجرور ولم يمكن اعرابها لعلة اوجبت بناءها صيغ لكلواحد من هذه الاحوال صيغة ليكونوا لم يبطلوا بناءها و يحصل لهم الغرض المقصود من التمييز بين هذه الاحوال فكان اختلاف الصيغة فيها لدلالته على ما يدل عليه الاعراب نوع اعراب الا انها لما لم يوجد فيها اختلاف الآخر باختلاف العوامل لم يحكم باعرابها صريحا فقيل انه اعراب غير صريح الثالث الاعراب اما بالحروف او بالحركات * اما بالحرف ففي الاسم كاعراب الاسماء الستة و المثنى و المجموع و غيرها و اما في الفعل كذون يفعلان و نحوه * و اما بالحركة ففي الاسم كرفع زيد في ضرب زيد و في الفعل كرفع آخر يفعل الرابع الاعراب في الاسم ثلثة انواع رفع و نصب و جر فالرفع علم الفاعلية و النصب علم المفعولية و الجر علم الاضافة * و في الموشح شرح الكافية لما كان المعاني المعتورة على الاسماء ثلثة و انواع الاعراب كذلك جعل كلواحد منها علما اي علامة لمعنى من المعاني فجعل الرفع الذي هو الاثقل علامة للفاعلية و ما اشبهها و يسمى عمدة و هي المعنى الذي فيه خفة من حيث هو اقل من المفعولية لكون الفاعل واحدا و المفعول خمسة و النصب الذي هو الاخف علما للمفعولية و شبهها و يسمى فضلة ليعادل ثقل الرفع قلة الفاعلية و خفة النصب كثرة المفعولية و الجر الذي هو المتوسط بينهما اي اخف من الرفع و اثقل من النصب علم الاضافة وهي المعنى الذي بين الفاعلية و المفعولية في القلة و الكثرة و يسمى علامة انتهى * و اعراب الفعل رفع و نصب و جزم الخامس الاعراب اما محلي او غير محلي فالمحلي يتصف به اللفظ اذا لم يكن معربا لكن وقع في موضع المعرب فهؤلاء مثلا في قولك جاءني هؤلاء مرفوع محلا و معناه انه في محل لو كان ثمة معرب لكان مرفوعا لا انه مرفوع حقيقة فان قلت المعرب محلا هل هو معرب بالحركة او الحرف و هو بحيث لو فرض في محله المعرب بالحركة كان معربا بالحركة و لو فرض المعرب بالحرف كان معربا بالحرف * قلت الاقرب بالاعتبار ان يجعل مثل الذي معربا بالحركة محلا و مثل اللذان و اللذين معربا بالحرف محلا هكذا ذكر المولوي عصام الدين في حاشية

الكافية في تعريف المرفوعات وغير المحلي اما لفظي و هو الذي يتلفظ به كرفع زيد و اما تقديري و هو بخلافه و يكون في المعرب الذي تعذر فيه الاعراب بان يمتنع ظهوره في لفظه و ذلك بان لا يكون الحرف الاخير قابلا للحركة الاعرابية سواء كان موجودا كالعصا او محذوفا كعصا بالتنوين و في المعرب الذي استثقل ظهوره فيه كالقاضي في قولك مررت بالقاضي و من الاعراب ما هو محكي سواء كان جملة منقولة نحو تأبط شرا او مفردا كقولنا زيد بالجر من مررت بزيد علما للشخص * و نحو خمسة عشر علما يحتمل ان يجعل من التقديري و يحتمل ان يجعل بعد العلمية مبنيا اعرابه محكي كسائر المبنيات كذا في العباب * فائدة * الاعراب ماخوذ من اعربه اذا اوضحه فان الاعراب يوضح المعاني المقتضية او من عربت معدته اذا فسدت على ان تكون الهمزة للسلب فيكون معناه ازالة الفساد سمي به لانه يزيل فساد التباس بعض المعاني ببعض هكذا كله خلاصة ما في شروح الكافية و غيرها *

المعرب على صيغة اسم المفعول من الاعراب عند النحاة هو ما اختلف آخره باختلاف العوامل لفظا او تقديرا و المراد بما اللفظ وهو كالجنس شامل للمعرب و المبني * و قولهم باختلاف العوامل يخرج المبني اذا المبني ما لا يختلف آخره باختلاف العوامل لا لفظا و لا تقديرا فيكون حركة آخره او سكونه لا بسبب عامل اوجب ذلك بل هو مبني عليه فالاختلاف اللفظي كما في زيد و التقديري كما في عصا و اعترض عليه بان معرفة الاختلاف متوقف على العلم بكونه معربا فلما اخذ الاختلاف في حد المعرب توقف معرفة كونه معربا على معرفة الاختلاف و ذلك دور واجيب بانا لا نسلم توقف معرفة مفهوم اختلاف الآخر على معرفة مفهوم المعرب حتى يلزم الدور و توقف معرفة تحقق الاختلاف في افراده على معرفة انها معربة بالنظر الى غير المتتبع لا يقدح في التعريف فالتعريف في نفسه صحيح فظهر فساد ما قيل ان معرفة الاختلاف و ان لم يتوقف على معرفة المعرب بالنظر الى المتتبع لكنها موقوفة عليها بالنظر الى غير المتتبع و هو الذي دون النحوي فالدور لازم بالنظر اليه * و قد سبق جواب آخر ايضا في تعريف المبني في فصل الياء من باب الياء الموحدة * و للتحرز عن الدور عرف ابن الحاجب الاسم المعرب بالمركب الذي لم يشبه مبني الاصل فقيل المراد بالتركيب هو الاسنادي ليخرج عن الحد المضاف في قولنا غلام زيد و يرد عليه خروج المضاف اليه و المفاعيل و سائر الفضلات عن الحد * و قيل المراد بالتركيب هو التركيب الذي مع العامل فخرج المضاف و دخل المضاف اليه و يرد عليه المبتدأ و الخبر فان كلواحد منهما مركب مع الآخر لا مع الابتداء الذي هو عامل فيهما * و اجيب باختيار مذهب الكوفيين من ان كلواحد منهما عامل في الآخر * و الاولى ان يقال المراد هو التركيب الذي يتحقق معه العامل و على هذا فلا اشكال و يظهر سببية التركيب للاعراب لانه اذا تحقق معه العامل سواء كان التركيب معه او معه و مع غيره تحقق المعنى المقتضي للاعراب و المراد بالمشابهة المناسبة التي هي اعم منها اي الاسم المعرب المركب الذي لم يناسب مبني الاصل وهو الحرف

و الامر بغير اللام والماضي مناسبة معتبرة اي موثرة في منع الاعراب فلا يدخل في الحد المناسب الغير المشابة نحو يومئذ اعلم ان صاحب الكشاف جعل الاسماء المعدودة العارية عن المشابهة المذكورة معربة و ليس النزاع في المعرب الذي هو اسم مفعول من قولك اعربت الكلمة فان ذلك لايحصل الا باجراء الاعراب على الكلمة بعد التركيب بل هو في المعرب اصطلاحا فاعتبر العلامة مجرد الصلاحية لاستحقاق الاعراب بعد التركيب وهو الظاهر من كلام الامام عبد القاهر واعتبر ابن الحاجب مع الصلاحية حصول الاستحقاق بالفعل و لهذا اخذ التركيب في مفهومه * و اما وجود الاعراب بالفعل في كون الاسم معربا فلم يعتبره احد و لذا يقال لم تعرب الكلمة وهي معربة * اعلم ان المعرب على نوعين الفعل المضارع و الاسم المتمكن وله نوعان نوع يستوفي حركات الاعراب و التنوين كزيد و رجل و يسمى المنصرف و قد يقال له الامكن ايضا و نوع يحذف عنه الجر و التنوين و يحرك بالفتح موضع الجر كاحمد و ابراهيم الا اذا اضيف او دخله لام التعريف و يسمى غير المنصرف كما في المفصل و اللباب *

المعرّب اسم مفعول من التعريب و هو عند اهل العربية لفظ وضعه غير العرب لمعنى استعمله العرب بناء على ذلك الوضع * و اختلف في وقوعه في القرآن فقيل بوقوعه و هو مروي عن ابن عباس و عكرمة رض و نفاه الاكثرون دليل المثبتين ان المشكوة هندية و الاستبرق و السجّيل فارسيتان و القسطاس رومية وقول الاكثر و لا نسلم ذلك لجواز كونه مما اتفق فيه اللغتان كالصابون و التنور بعيد لندرة مثله و الاحتمالات البعيدة لا تدفع الظهور وهو المدعى هذا و ان اجماع اهل العربية على ان منع صرف ابراهيم و نحوه للعجمة و التعريف يوضح الوقوع ايضا لكن جعل الاعلام من المعرّب او مما فيه النزاع محل مناقشة * اما في الاول فان يقال اعتبار العجمة في هذه الاعلام لمنع الصرف لا يقتضي كونها معرّبة أوَ لا يُرى ان عربيا لوسمى ابنه بابراهيم منعه عن الصرف للتعريف و العجمة مع انه على هذا ليس بمعرّب قطعا اذ استعماله في ذلك المعنى ليس ما خوذا من غيرهم و التحقيق ان التعريب اخذهم اللفظ مع الوضع من غيرهم و العجمة باعتبار اخذ اللفظ اعم من ان يكون مع الوضع او بدونه فهي اعم فلا تستلزم التعريب و لا يكون الاجماع عليها موضحا لوقوع المعرّب في القرآن و اما في الثاني فان يقال على تقدير تسليم ان هذه الاعلام معرّبة لا نسلم انها مما وقع فيه النزاع فان الاعلام ليست موضوعة في اصل اللغة بل انما هي باوضاع متجددة و الكلام فيما هو من الاوضاع الاصلية و دليل النفاة قوله تعالى ا اعجميّ وعربيّ فنفى القرآن ان يكون متنوعا و هو لازم لوجود المعرب فيه فينتفي * والجواب لانسلم انه نفي التنويع بل المراد ا كلام اعجمي و مخاطب عربي لا يفهم فيبطل غرض انزاله و يدل عليه سياق الآية من ذكر كون القرآن عربيا و انه لو انزل اعجميا لقالوا ذلك و هذه الالفاظ كانوا يفهمونها فلا يندرج في الانكار سلمنا انه لنفي التنويع لكن المراد اعجمي لا يفهم و هذه تفهم فلا يندرج في الانكار هكذا يستفاد من العضدي و حاشيته للسيد السند في مبادي اللغة و معرّب نزد شعراء

شعریست که دروي رعایت اعراب نگاهداشته اند و این فعل را تعریب گویند مثال رعایت فتحات متوالیه * بیت * باصفما (؟) همه وفا باید کرد * درمان باشد وفا ادا باید کرد * و مثال رعایت ضمات متوالیه * بیت * گم شد ترنج و گلبن نشگفت چون سروش * بلبل بمرد و صلصل زد غلغل و خروش * وهم از نوع معرب است که حروف بیت همه شفوي باشند چنانکه زبان نجنبد * ع * بمان با هوا و بمان با وفا * یا تمام حروف حلقي باشند که لب و زبان نجنبند چنانکه * ع * و قهقه عقیقها * یا انکه حروف جمله فموي نباشند که دروي بی لب زبان حرکت کند * ع * درست شد که تو یارا سر جلال نداري * کذا في جامع الصنائع *

العصب بالفتح و سكون الصاد المهملة عند اهل العروض اسكان الخامس المتحرك من الجزء كما في عنوان الشرف * و در جامع الصنائع گوید که عصب بتسکین صاد تسکین پنجم باشد از مفاعلتن تا مفاعیلن گردد *

العصبة بفتحتين في اللغة من كان قرابته لابيه و كانّها جمع عاصب و ان لم يسمع به من عصب القوم بفلان اذا احاطوا به فالاب طرف و الابن طرف و العم جانب و الاخ جانب ثم سمي بها الواحد و الجمع و المذكر و المونث و قالوا في مصدرها العصوبة و الذكر يعصّب الانثى اي يجعلها عصبة * و في الشريعة كل من ياخذ من التركة ما ابقته اصحاب الفرائض اي جنسها واحدا كان او اكثر اي يصدق عليه ذلك سواء وجد صاحب فرض اولم يوجد فلا يخرج عن الحد العصبات مع عدم اصحاب الفروض ثم العصبة نوعان نسبية كالابن وسببية و هو مولى العتاقة اي المعتق بالكسر مذكرا كان او مونثا و النسبية ثلثة اقسام عصبة بنفسه و هو كل ذكر لا يدخل في نسبته الى الميت انثى * فان قلت الاخ لاب و ام عصبة بنفسه مع ان الام داخلة في نسبته * قلت قرابة الاب اصل في استحقاق العصوبة فانها اذا انفردت كفت في اثبات العصوبة بخلاف قرابة الام فهي ملغاة لكنها جعلنا ها بمنزلة وصف زائد فرجحنا بها الاخ لاب و ام على الاخ لاب و هم اربعة اصناف جزء الميت كالابن و ابن الابن و ان سفلوا و اصله كالاب و اب الاب و ان علوا و جزء ابيه كالاخوة وبنيهم و ان سفلوا و جزء جده كالاعمام وبنيهم و ان سفلوا و عصبة بغيره و هو من يصير عصبة بذلك الغير كالنسوة اللاتي فرضهن النصف و الثلثان يصرن عصبة باخوتهن كالبنت و الاخت لاب وام و الاخت لاب و عصبة مع غيره و هو كل انثى تصير عصبة مع انثى اخرى كالاخت مع البنت و الفرق بينهما ان الغير في العصبة بغيره يكون عصبة بنفسه فيتعدي بسببه العصوبة الى الانثى و في العصبة مع غيره لا يكون عصبة اصلا بل تكون عصوبة تلك العصبة مجامعة لذلك الغير هكذا في الشريفية *

التعصب هو عدم قبول الحق عند ظهور الدليل بناء على ميل الى جانب كما في التلويح *

العضب بالفتح و سكون الضاد المعجمة عند اهل العروض هو خرم مفاعلتن سالما و الخرم اسقاط اول الوتد المجموع كذا في رسالة قطب الدين السرخسي * و في بعض الرسائل الخرم اسقاط اول متحرك

من الوتد المجموع اذا كان الجزء صدر البيت *

العقاب بالكسر وبالقاف هو ما يلحق الانسان بعد الذنب من المحنة في الآخرة و اما ما يلحقه من المحنة بعد الذنب في الدنيا فيسمى بالعقوبة كذا في البرجندي في كتاب الحدود و قد يخص العقوبة بتعزير الذمي كما يجيئ في لفظ التعزير * و تطلق العقوبات ايضا على الاحكام الشرعية المتعلقة بامر الدنيا باعتبار المدينة كما مر في تفسير علم الفقه في المقدمة و هو احد اركان الفقه *

المعاقبة عند اهل العروض كون الحرفين بحيث اذا اسقط احدهما يثبت الآخر عقيبه فيتصور ان يكونا معا و لا يتفق ان يسقطا معا و ذلك يقع في سببين خفيفين هما بين وتدين مجموعين سواء كان من ركن واحد او من ركنين و ان كان السببان و الوتد الآخر من ركن واحد فلا معاقبة بينهما الا في المضمر من الكامل و العروض السالمة من المنسرح كذا في بعض رسائل عروض العربي * و در جامع الصنائع گويد معاقبه اجتماع سببين است چنانچه يكي ساقط نگردد *

فصل التاء الفوقانية * الاعنات بالنون عند اهل البديع هو التضمين و يسمى ايضا بالالتزام ولزوم ما لا يلزم و التشديد و قد سبق في فصل النون من باب الضاد المعجمة *

فصل الثاء المثلثة * العبث بفتح العين و الباء الموحدة بحسب اللغة فعل لايترتب عليه فائدة اصلا و بحسب العرف فعل لا يترتب عليه في نظر الفاعل فائدة معتدا بها اي فعل لا يترتب عليه في اعتقاده فائدة اصلا معتدا بها او غيرها او يترتب عليه فائدة لا يعتد بها في اعتقاده و ان كان في نفس الامر معتدا بها بناء على المتعارف المشهور في اطلاق ان الفاعل اذا فعل فعلا لم يترتب عليه غرضه يقال فعل عبثا و ان جمّت فائدته هكذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح الشمسية و حاشية شرح المواقف في بيان غرض العلم و يجيئ في لفظ الغاية ايضا * و في العناية حاشية الهداية في مفسدات الصلوٰة قال بدر الدين الكردري العبث الفعل الذي فيه غرض لكنه ليس بشرعي و ما لا غرض فيه اصلا يسمى سفها * و قال حميد الدين العبث كل عمل ليس فيه غرض صحيح و لا نزاع في الاصطلاح انتهى *

فصل الجيم * العروج قد سبق في لفظ السلوك في فصل الكاف من باب السين *

فصل الدال المهملة * العبادة بالكسر و تخفيف الموحدة هي نهاية التعظيم وهي لا تليق الا في شانه تعالى اذ نهاية التعظيم لا تليق الا بمن يصدر عنه نهاية الانعام و نهاية الانعام لا تتصور الا من الله تعالى كذا في التفسير الكبير في تفسير قصة هود عليه السلام في سورة الاعراف * وتطلق العبادات ايضا على الاحكام الشرعية المتعلقة بامر الآخرة كما ذكر في تفسير علم الفقه في المقدمة و هو احد اركان الفقه * و في مجمع السلوك العبادة على ثلث مراتب منهم من يعبد الله لرجاء الثواب و خوف العقاب و هذا هو العبادة المشهورة و به يعبد عامة المؤمنين و به يخرج المرء عن مرتبة الاخلاص * و قيل العبادة لطلب الثواب لا تُخرج المرءَ عن الاخلاص

و منهم من يعبد اينال بعبادته شرف الانتساب بان يسميه الله باسم العبد وهذه يسميها بعضهم بالعبودية وقيل العبادة ان يعمل العبد بما يرضى الله تعالى وهي لعوام المؤمنين كما ان العبودية لخواصهم وهي ان ترضى بما يفعل ربك • وقيل العبودية اربعة الوفاء بالعهود و الرضاء بالموعود و الحفظ للحدود و الصبر على المفقود ومنهم من يعبده اجلالا وهيبة و حياء منه و محبة له وهذه المرتبة العالية تسمى في اصطلاح بعض السالكين عبودة انتهى • وفي خلاصة السلوك العبودية بالضم قيل ترك الدعوى فاحتمال البلوى و حب المولى • وقيل العبودية ترك الاختيار ملازمة الذل و الافتقار • و قيل العبودية ثلثة منع النفس عن هواها و زجرها عن مُناها و الطاعة في امر مولٰها انتهى •

العبودية بالضم قد عرفت قبل هذا ونهاية العبودية الحرية كما مر في فصل الراء من باب الحاء المهملة •

العبودة عند بعض السالكين هي العبادة له تعالى اجلالا و هيبة وحياء منه و محبة له وهي اعلى من العبودية وهي اعلى من العبادة فالعبادة محلها البدن و هي اقامة الامر والعبودية محلها الروح وهي الرضاء بالحكم و العبودة محلها السرّ والخلفاء الراشدون كلهم كانوا في مرتبة العبودة فكان الصدّيق رض يعبده اجلالا وتعظيما كما اشار اليه عليه السلام لم يفضلكم ابو بكر بكثرة صيام ولا صلوة وانما فضلكم بشيء وقر في صدره و ذلك الشيء عظمة الله واجلاله و كان عمر رض يعبده خوفا وهيبة ولذلك كان مهيبا من خاف الله خاف منه كل شيء و كان عثمان رض يعبده حياء قال عليه السلام الا تستحيي ممن تستحيي منه ملائكة السماء و كان عليّ رض يعبده محبة قال تعالى و يطعمون الطعام على حبه مسكينا الآية كذا في مجمع السلوك •

العبد بالفتح والسكون خلاف الحر كما مر في فصل الراء من باب الحاء المهملة •

العبادلة في عرف اصحاب ابي حنيفة رح ثلثة عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر و عبد الله بن عباس • و في عرف غيرهم اربعة اخرجوا ابن مسعود و ادخلوا ابن عمرو بن العاص و ابن الزبير قاله احمد بن حنبل و غيره و غلّطوا صاحب الصحاح اذ ادخل ابن مسعود و اخرج ابن عمرو بن العاص كذا في فتح القدير في كتاب الحج في باب التمتع في شرح قول المصنف و اشهر الحج شوال الخ •

عبد الرحيم در اصطلاح صوفيه آنكه مظهر اسم رحيم است و رحمت او مخصوص بمتقيان است •

عبد الكريم در اصطلاح صوفيه آنست كه خدايتعالى او را نموده باشد اسم الكريم و تجلي فرموده بود بر وي بكرم خويش و تحقيق يافته بود بحقيقت عبوديت و نيز آنكه هر گناهى كه از كسي بيند ستر فرمايد و هر گناهى كه كند بر وي ازان تجاوز نمايد بلكه باكرم خصال و احمد افعال عذر خواهي كند كذا في كشف اللغات •

عبد العزيز در اصطلاح صوفيه عبارتست از كسى كه عزيز گردانيده است او را حق تعالى بتجلي عزت پس غالب نشود بر و هيچ كس از ممكنات و او غالب ميشود بر ممكنات كه دون اويند كذا في لطائف اللغات •

العابد و آن كسى است كه پيوسته بر فرائض و نوافل و وظائف مداومت نمايد از براي ثواب اخروي و جمع ان عُبّاد است و متشبه محق بعابد متعبد است نه عابد و كذالك متشبه مبطل بعابد و قد سبق ذالك مفصّلا في لفظ التصوف في فصل الفاء من باب الصاد المهملة مع بيان الفرق بين العباد و الفقراء و غير ذالك *

العبادية فرقة من الاباضية و قد سبق في فصل الضاد المعجمة من باب الالف *

العبيدية فرقة من المرجئة و هم اصحاب عبيد المكذب زادوا على اليونسية من المرجئة ان علم الله تعالى لم يزل شيئًا غير ذاته و كذا باقي الصفات و انه تعالى على صورة الانسان لما روي ان الله خلق آدم على صورته كذا في شرح المواقف *

المعبدية فرقة من الخوارج الثعالبة اصحاب معبد بن عبد الرحمٰن خالفوا الاخنسية في التزويج اي تزويج المسلمات من المشركين و خالفوا الثعالبة في زكوة العبيد اي اخذها منهــــم و دفعها اليهم كذا في شرح المواقف *

العجاردة بالجيم و الراء فرقة من الخوارج اصحاب عبد الرحمٰن بن عجرد وافقوا النجدات فيما ذهبوا اليه الا انهم زادوا عليهم وجوب البراءة عن الطفل حتى يدّعي الاسلام بعد البلوغ و يجب دعاءه الى الاسلام اذا بلغ و قالوا اطفال المشركين في النار و افترقوا الى عشر فرق الميمونية و الحمزية و الشعيبية و الحازمية و الاطرافية و الخلفية و المعلومية و المجهولية و الصلتية و الثعالبة كذا في شرح المواقف *

العدّ بالفتح والتشديد لغة الافناء و عند المحاسبين اسقاط امثال العدد الاقل من العدد الاكثر بحيث لا يبقى الاكثر و يسمى بالتقدير ايضا على ما صرح في بعض حواشي تحرير اقليدس كاسقاط الواحد من العشرة و الثلثة من التسعة * و العدد العادّ يسمى بالجزء ايضا وقد سبق في فصل الالف من باب الجيم ثم العاد امّا عاد بالفعل كما في العدد فان كل عدد يوجد فيه واحد بالفعل يعدّه و اما بالتوهم كما في المقدار فان كل مقدار خطا كان او سطحا او جسما يمكن ان يفرض فيه واحد يعدّه كما يعدّ الاشل بالاذرع و قد يفسر العدّ باستيعاب العادّ للمعدود بالتطبيق لكنه مختص بالمقادير و لايتناول العدد اذ لا معنى لتطبيق الوحدة على الوحدة الخاصة هكذا يستفاد من شرح المواقف في مباحث الكم *

العدد بفتحتين عند جميع النحاة و بعض المحاسبين هو الكمية و الالفاظ الدالة على الكمية بحسب الوضع تسمى اسماء العدد والكمية كلمة نسبة اي الصفة المنسوبة الى كم اي ما به يجاب عن السوال بكم و هو المعين لان كم للسوال عن معين فخرج الجمع حتى الالوف و المئات ايضا و دخل واحد و اثنان لصحة وقوعهما جوابا لكم و فيه انه لا ينكر صحة الجواب عن كم رجل عندك بقولك الوف او مئات الا ان يقال ان هذا ليس جوابا عن السوال بكم بل اعتراف بعدم العلم بما سئل عنه و بيان ما سئل عنه بقدر الاستطاعة

و لا يتوهم ان كم ليس مخصوصا بالسوال عن العدد و الا لم يكن المساحة كماً لان ذلك من التباس الكم الحكمي المبحوث عنه في علم الحكمة بالكم اللغوي * ثم المراد بما به يجاب عن السوال بكم هو ما وضع لان يجاب به فحسب فخرج رجل و رجلان ايضا لانهما موضوعان للماهية و كميتها فوقوعهما جوابا لكم ليس الا من جهة دلالتهما على الكمية حتى لو اريد منهما الماهية فقط لم يقعا جوابا لكم ولا يخفى ان هذا التعريف لا يشتمل الكسور مع انها من العدد باتفاق اهل الحساب و ان لم تكن منه عند المهندسين * و كذا ما قيل العدد كمية آحاد الاشياء فانه و ان اشتمل الواحد و الاثنين باعتبـــار بطلان معنى الجمعية بالاضافة لكنه لا يشتمل الكسور فالتعريف الشامل للكسور ان يقال انه الواحد و ما يتحصل منه اما بالتجزية كالكسور او بالتكرار كالصحاح او بهما كالمختلطات او يقال هو ما يقع في مراتب العدّ فان الواحد يعدّ الصحاح من الاعداد و الكسور تعدّ الواحد لان الكسر جزء من الواحد و الواحد مخرج له * وقيل العدد ما كان نصف مجموع حاشيتيه و المراد من حاشيتي العدد طرفاه الفوقاني و التحتاني اللذان يعدّهما من ذلك العدد واحد مثلا الثلثة نصف مجموع الاربعة و الاثنين ونصف مجموع الخمسة والواحد * وكذا النصف مثلا نصف مجموع الربع و ثلثة ارباع فخرج الواحد من التعريف لان الواحد من حيث انه واحد ليس له طرف تحتاني اذ لاجزء له فلايكون عددا و هو مذهب كثير من الحسّاب * و كذا لا يدخل الواحد على القول بان العدد هو الكمية المتألفة من الوحدات و على القول بانه ما زاد على الواحد وعلى القول بان العدد هو الكم المنفصل الذي ليس لاجزائه حد مشترك على ما صرح به الخيالي * و قيل العدد كثرة مركبة من آحاد فعلى هذا لا يكون الواحد و كذا الاثنان عددا و هو مذهب بعض الحساب قال اذا لم يكن الفرد الاول عددا لم يكن الزوج الاول عددا ايضا و انما ذُكرا في العدد لانهما يفتقر اليهما العشرات كاحد عشر و اثني عشر فهما حينئذ معهما من العدد ولا يخفى ان هذا قياس فاسد و على هذا القول ما قيل العددُ هو الكمية من الآحاد واما ما قيل ان الله تعالى ليس بمعدود فعلى مذهب من قال بان الواحد ليس بعدد * **التقسيم** *

العدد اما صحيح او كسر فالكسر عدد يضاف و ينسب الى ما هو اكثر منه و فرض ذلك الاكثر واحدا و ذلك الاكثر المفروض واحدا يسمى مخرج الكسر و الصحيح بخلافه قالوا و اذا جُزّئ الواحد باجزاء معينة سمي مجموع تلك الاجزاء مخرجا و سمي بعض منها كسرا فالكسر ما يكون اقل من الواحد و ايضا العدد اما مضروب في نفسه و يسمى مربّعا او مضروب في غيره و يسمى مسطحا و المسطحان ان كانا بحيث يتناسب اضلاع احدهما لاضلاع الآخر فهما متشابهان كمسطح اثني عشر الحاصل من ضرب ثلثة في اربعة و مسطح ثمانية و اربعين الحاصل من ضرب ستة في ثمانية فان نسبة ثلثة الى اربعة كنسبة ستة الى ثمانية و مضروب المربع في جذره يسمى مكعبا و مضروب المسطح في احد ضلعيه اي في احد العددين اللذين حصل من ضربهما يسمى مجسما و المجسمان ان كانا بحيث يتناسب اضلاع احدهما للآخر فهما متشابهان

ثم الصحيح ان كان له احد الكسور التسعة و هي من النصف الى العشر او كان له جذر صحيح يسمى منطقا على صيغة اسم الفاعل فالاول منطق الكسر و الثاني منطق الجذر و بينهما عموم من وجه لصدقهما على التسعة و صدق الاول فقط على العشرة و صدق الثاني فقط على مائة و احد و عشرين و ان لم يكن كذلك يسمى اصم * و ايضا الصحيح ان ساوى مجموع اجزائه المفردة له اي لذلك الصحيح يسمى تاما و معتدلا و مساويا كالستة فان لها سدسا و نصفا و ثلثا و مجموعها ستة و ان نقص مجموع اجزائه المفردة عنه يسمى ناقصا كالاربعة فان لها نصفا و ربعا و مجموعهما ثلثة و ان زاد مجموع اجزائه المفردة عليه يسمى زائدا كاثني عشر فان له نصفا و ربعا و ثلثا و سدسا و نصف سدس و مجموعها ستة عشر * و ايضا اذا كان العددان الصحيحان بحيث لو جمع اجزاء احدهما حصل العدد الآخر و بالعكس فهما متحابان مثل مائتين و عشرين و مائتين و اربعة و ثمانين فان احدهما مجموع اجزاء الآخر * و ان كانا بحيث يكون مجموع اجزاء احدهما مساويا لمجموع اجزاء الآخر فهما متعادلان مثل تسعة و ثلثين و خمسة و خمسين فان مجموع اجزاء كل منهما سبعة عشر * و ايضا الصحيح اما زوج او فرد و الزوج اما زوج الزوج او زوج الفرد و قد سبق في فصل الجيم من باب الزاء المعجمة و كل من الزوج و الفرد اما اول او مركب فالفرد الاول ثلثة و المركب خمسة و الزوج الاول اثنان و المركب اربعة كما في العيني شرح صحيح البخاري و المشهور ان العدد الاول ما لايعده غير الواحد كالثلثة و الخمسة و السبعة و يسمى بسيطا ايضا كما في فيروز شاهي و المركب ما يعده غير الواحد ايضا كالاربعة يعده الاثنان كذا في شرح المواقف و معني عدد ظاهر حروف و عدد باطن حروف در بيان بسط تقوي مذكور شد في فصل الطاء المهملة من باب الباء الموحدة *

العددي هو ما يكون مقابلته بالثمن مبنيا على العدد و يجيئ في لفظ المثلي في فصل اللام من باب الميم مع بيان العددي المتقارب و المتفاوت *

الأعداد المتوالية هي الاعداد المتفاضلة بواحد واحد مثل ١ و ٢ و ٣ و ٤ سواء اخذ المبدأ واحدا ام غير واحد و ان اخذت الاعداد بتفاضل اثنين اثنين و جعل المبدأ واحدا سميت افرادا متوالية مثل ١ و ٣ و ٥ و ان جعل المبدأ اثنين سميت ازواجا متوالية مثل ٢ و ٤ و ٦ *

الأعداد الطبعية هي الاعداد المتفاضلة بتفاضل معين كواحد و اثنين و ثلثة و نحوها سواء كان المبدأ واحدا او غيره مثل ٣ و ٦ و ٩ و مثل ١ و ٤ و ٧ * و ان جعل المبدأ واحدا ثم يزاد عليه اثنان و على المجموع ثلثة و على المجموع اربعة هكذا يزاد بتفاضل واحد واحد تسمى تلك الاعداد مثلثات مثل ١ و ٣ و ٦ و ١٠ و ١٥ * و ان اخذ الواحد ثم يترك العددان اللذان بعده و يوخذ الاربعة ثم يترك اربعة اعداد بعدها اي بعد الاربعة و يوخذ ما بعدها اي التسعة ثم يترك ستة اعداد و يوخذ ما بعدها و هكذا يترك بتفاضل اثنين اثنين و يوخذ ما بعده فالماخوذات تسمى مربعات * و ان اخذ واحد ثم ترك ثلثة اعداد بعده و يوخذ

ما بعدها اي الخمسة ثم يترك ستة و يوخذ ما بعدها اي اثني عشر و هكذا يترك بتفاضل ثلثة ثلثة و يوخذ ما بعدها فالاعداد الماخوذة تسمى مخمسات هكذا في بعض رسائل الحساب *

علم العدد هو علم من اصول الرياضي و قد سبق في المقدمة *

العدّة بالكسر و التشديد لغة الاحصاء و شرعا قيل تربص يلزم المرأة بزوال النكاح المتاكد بالدخول و فيه انه يشكل بام الولد و الصغيرة و الموطوءة بالشبهة و بالنكاح الفاسد و بالخلو بها خلوة صحيحة و بالمعتدين فانهم اكثر من اربعة عشر رجلا كما وقع في النظم و غيره مع التسامح في الحمل فالاحسن ان يقال ايام يصير التزوج حلالا بانقضائها كذا في جامع الرموز *

التعديد عند اهل البديع ايقاع اسماء مفردة على سياق واحد و يسمى سياقة الاعداد ايضا و قد سبق في فصل القاف من باب السين *

الاستعداد هو الذي يحصل المشيئ بتحقق بعض الاسباب و الشرائط و ارتفاع بعض الموانع كما ذكر العلمي في حاشية شرح هداية الحكمة في تعريف موضوع الحكمة * و في شرح القانونچة النطفة انسان بالقوة يعني ان من شانها ان يحصل فيها صورة الانسان فبحسب ارتفاع الموانع و حصول الشرائط يحصل فيها كيفية مهيئة لتلك الصورة فتلك الكيفية تسمى استعدادا و القبول اللازم لها امكانا استعداديا و قوة ايضا انتهى و يسمى ايضا بالقبــول و امكان الاستعداد و الاستعداد كما يجيئ في لفظ الامكان فللاستعداد على هذا معنيان الكيفية المهيّئة و القبول اللازم لها المقابل للفعل و يجيئ ايضا في لفظ القبول و لفظ القوة في باب القاف قال شارح المواقف الكيفــيات الاستعدادية اما استعداد نحو القبول و الانفعال و يسمى ضعفا و لاقوة كالممراضية و اما استعداد نحو الدفع و اللاقبول و يسمى قوة و لا ضعفا كالمصحاحية * و اما قوة الفعل كالقوة على المصارعة فليست منها و ان ظنه قوم و جعلوا اقسامها ثلثة فان المصارعة مثلا تتعلق بعلم هذه الصناعة و صلابة الاعضاء لئلا يتأثر بسرعة و لا يمكن عطفها بسهولة و تتعلق بالقدرة على هذا الفعل و شيئ من هذه الثلثة التي تعلق بها المصارعة ليس من الكيفيات الاستعدادية لان العلم و القدرة من الكيفيات النفسانية و صلابة الاعضاء من الملموسات *

المُعِدّ يجيئ تفسيره في لفظ العلة في فصل اللام من باب العين *

العِضادة در علم اسطرلاب عبارتست از جسميكه بر پشت حجره بسته باشند و در وقت حاجت آنرا حركت دهند پس اگر عضادهٔ چنان باشد كه چون شظيّه ارتفاع بر خط علاقه نهند خط علاقه منصّف سطح آن عضادهٔ باشد آن عضادهٔ را عضادهٔ تام گويند و اگر بر وجهي باشد كه طرف او بر خط منطبق بود آنرا عضادهٔ محرف خوانند و شظيّه طرف باريك عضادهٔ را گويند و عضادهٔ بكسر عين و تخفيف ضاد معجمه ماخوذ است از عضادتي الباب و آن دو چوب باشد بر شكل دو مسطرهٔ از دو جانب در و بعضي

گفته اند که بفتح عين و تشديد ضاد است مشتق از عضد بمعنى ياري دادن چه ياري دهنده است مرمنجم را در اعمال اسطرلاب كذا ذكر العلي البرجندي في شرح بيست باب * و در منتخب اللغات ميگويد عُضادة بالضم چوب طرف در که آنرا بازوي در گويند و بالكسر داغي که بر بازوي ستور كشند *

العقد بالفتح و سكون القاف في الاصل الجمع بين اطراف الجسم و شرعا الايجاب و القبول مع الارتباط المعتبر شرعا كذا في جامع الرموز فهو شامل لامور ثلثة الايجاب و القبول و الارتباط كما في العارفية حاشية شرح الوقاية في كتاب النكاح * و عند البلغاء ان ينظم نثر قرآنا كان او حديثا او مثلا او غير ذلك لا على طريق الاقتباس فالنثر الذي قصد نظمه ان كان غير القرآن او الحديث فنظمه عقد على اي طريق كان اذ لا دخل فيه للاقتباس و ان كان قرآنا او حديثا فانما يكون عقدا اذا غُيّر تغييرا كثيرا لا يحتمل مثله في الاقتباس او لم يغيّر تغييرا كثيرا و لكن اشير الى انه من القرآن او الحديث وحينئذ يكون لا على طريق الاقتباس فمثال العقد من القرآن قوله * شعر *

انلني بالذي استقرضتَ خطّاً * و اشهد معشراً قد شاهدوه
فان اللّه خلّاق البرايا * عَنَت بجلال هيبته الوجوه
يقول اذا تداينتم بدين * الى اجل مسمى فاكتبوه

و مثال العقد من الحديث قول الامام الشافعيّ رح * شعر *

عمدة الخير عندنا كلمات قالهنّ خير البريّة
اتق الشبهات و ازهد ودع ما ليس يعنيك واعملن بنيّة

عقدَ قوله صلى الله عليه و آله و سلم الحلال بيّن و الحرام بيّن و بينهما امور مشتبهات و قوله عليه السلام ازهد في الدنيا يحبك الله و قوله عليه السلام من حسن اسلام المرء تركه ما لا يعنيه و قوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات * و مثال العقد من غير القرآن و الحديث قول ابي العتاهية * شعر * ما بال مَنْ اوّله نطفةٌ و جيفةٌ آخره يفخر * عقدَ قول عليّ رض و ما لابن آدم و الفخر و انما اوله نطفة و آخره جيفة *

عقد الوضع عند المنطقيين هو اتصاف ذات الموضوع بوصفه العنواني كما ان عقد الحمل عندهم اتصاف ذات الموضوع بوصف المحمول و الاول تركيب تقييدي و الثاني تركيب خبري و محصل مفهوم القضية يرجع الى هذين العقدين كذا في شرح الشمسية في تحقيق المحصورات *

المعقود عند المحاسبين هو العدد الاصم و يسمى اصم الجذر ايضا و هو عدد لا يكون له جذر تحقيقا بل تقريبا كالاثنين و الثلثة كذا في بعض شروح خلاصة الحساب *

العقدة بالضم و سكون القاف عند اهل الهيئة اسم للراس و الذنب و عقدة الراس تسمى ايضا بالعقدة الشمالية و عقدة الذنب تسمى بالعقدة الجنوبية على ما في شجرة الثمرة و قد سبق ايضا في لفظ

الجوزهر و عقده نزد شعراء بيتي است كه بعد هر قسمي از ترجيع مي آيد چنانچه در فصل عين از باب راي مهمله گذشت •

الانعقاد كالانصراف عند الاصوليين و الفقهاء هو ارتباط اجزاء التصرف شرعا فالبيع الفاسد منعقد لا صحيح وخص استعمال هذا اللفظ في المعاملات كذا في التوضيح في باب الحكم و المراد باجزاء التصرف الايجاب و القبول كما اشار اليه صاحب البرجندي حيث قال في شرح مختصر الوقاية في كتاب البيع الانعقاد انضمام كلام احد المتعاقدين الى الآخر انتهى و الخفاء في ان كلام احد المتعاقدين ايجاب و كلام الآخر قبول •

المنعقدة و تسمى بالمعقودة ايضا عند الفقهاء من انواع اليمين •

الاعتقاد كالاختيار له معنيان احدهما المشهور و هو حكم ذهني جازم يقبل التشكيك و الثاني الغير المشهور و هو حكم ذهني جازم او راجح فيعم العلم و هو حكم جازم لا يقبل التشكيك و الاعتقاد المشهور و الظن و هو الحكم بالطرف الراجح كذا ذكر المحقق التفتازاني في المطول في بيان صدق الخبر فالاعتقاد بالمعنى المشهور يقابل العلم و بالمعنى الغير المشهور يشتمل العلم و الظن كما صرح به هذا المحقق في حاشية العضدي في بحث العلم و قال في شرح التجريد ان الاعتقاد يطلق على التصديق مطلقا اعم من ان يكون جازما او غير جازم مطابقا او غير مطابق ثابتا او غير ثابت و هذا متداول مشهور و قد يقال لاحد قسمي العلم و هو اليقين انتهى • و هو يخالف ما في المطول حيث جعل الاعتقاد بمعنى اليقين غير مشهور و بمعنى التصديق مشهورا • و ايضا الاعتقاد بمعنى اليقين لا يشتمل الجهل المركب بخلاف الاعتقاد بمعنى الحكم الذهني الجازم القابل للتشكيك فانه يشتمله ايضا و لهذا ذكر صاحب العضدي الاعتقاد ان كان مطابقا للواقع فهو اعتقاد صحيح و الا فاعتقاد فاسد انتهى و كان اليقين معنى ثالث للاعتقاد و الله اعلم •

التعقيد كالتصريف عند اهل البيان كون الكلام غير ظاهر الدلالة على المراد لخلل اما في النظم و اما في الانتقال اي كونه غير ظاهر الدلالة مع ان المقصود من ايراده اعلام المرام فخرج المتشابه اذ المقصود منه الابتلاء لا الافهام ولا يرد المشترك و المجمل ايضا اذ ليس فيهما خلل لا في النظم ولا في الانتقال كما نسر به • و التعقيد مطلقا سواء كان لفظيا و هو الذي يكون بسبب خلل في النظم او معنويا و هو الذي يكون بسبب خلل في الانتقال مخل بالفصاحة • و اورد عليه بانه لو كان مخلا بالفصاحة لم يكن اللغز و المعمى عنه مقبولين مع انهما مما يورد في علم البديع • و الجواب ان قبولهما ليس من حيث الفصاحة بل لاشتمالهما على دقة يختبر بها اهل الفطن و لما كان عدم ظهور الدلالة صادقا على عدم ظهورها لاشتمال الكلام على لفظ غريب او مخالف للقياس مع انه ليس تعقيدا قيد ذلك بقولنا لخلل • ثم انه ليس المراد بالنظم كون الالفاظ مترتبة المعاني متناسقة

الدلالات على حسب مايقتضيه العقل فان النظم حينئذ شامل لرعاية ما يقتضيه علم المعاني و علم البيان و الخلل فيه يشتمل التعقيد المعنوي والخطاء في تادية المعنى بل المراد بالنظم تركيب الالفاظ على وفق ترتيب يقتضيه اجراء اصل المعنى * و الخلل في النظم بان يخرج عن هذا التركيب الى ما لاتشهد به قوانين النحو المشهورة او الى ما تشهد به لكن تحكم بانه على خلاف طبيعة المعنى فتخفى الدلالة لكثرة اجتماع خلاف الاصل الموجبة لتحير السامع قال في الايضاح فالكلام الخالي عن التعقيد اللفظي ما سلم نظمه من الخلل فلم يكن فيه ما يخالف الاصل من تقديم او تاخير او اضمار او غير ذلك الا و قد قامت عليه قرينة ظاهرة لفظية او معنوية * فالتعقيد اللفظي ربما كان لضعف التاليف و ربما كان مع الخلوص عنه بان يكون على قوانين هي خلاف الاصل فلايكون اشتراط الخلوص عنه في تعريف فصاحة الكلام بعد ذكر الخلوص عن ضعف التاليف مستدركا كما توهم ولا يكون وجود التعقيد اللفظي بلا مخالفة لقانون نحوي مشهور مخالفا للحكم بان مرجع الاحتراز عن التعقيد اللفظي هو النحو كما توهم ايضا لان النحو يميز بين ما هو الاصل و بين ما هو خلاف الاصل و الاحتراز عنه بالاحتراز عن جمع كثير من خلاف الاصل * و اما انه هل يكون الضعف بدون التعقيد اللفظي ام لا فالحق الثاني و ان توهم بعض الافاضل انه لا تعقيد في جاءني احمد بالتنوين لان جاءني احمد يفيد مجيئ احمد مّا لا الشخص المعين فلا يكون ظاهر الدلالة على الشخص المعين المراد مثاله قول الفرزدق في مدح خال هشام بن عبد الملك و هو ابراهيم بن هشام بن اسماعيل المخزومي * شعر * وما مثله في الناس الا مُملّكا * ابو امّه حيٌّ ابوه يقاربه * اي ليس في الناس مثله حيٌّ يقاربه في الفضائل الا مملّك و هو الذي أُعطي الملك والمال يعني هشاما ابو امّه اي ابو ام ذلك المملّك ابوه اي ابو ابراهيم الممدوح اي لا يماثله احد الا ابن اخته و هو هشام ففيه فصل بين المبتدأ والخبر اعني ابو امه ابوه بالاجنبي الذي هو حيّ و بين الموصوف والصفة اعني حيّ يقاربه بالاجنبي الذي هو ابوه وتقديم المستثنى اعني مملكا على المستثنى منه اعني حيّ ولهذا نصبه و الا فالمختار البدل فهذا التقديم شائع الاستعمال لكنه اوجب زيادةً في التعقيد و المراد بالخلل في الانتقال الخلل الذي ليس لخلل النظم و الا فعدم ظهور الدلالة لخلل في النظم انما هو لخلل في الانتقال قال في الايضاح و الكلام الخالي عن التعقيد المعنوي ما يكون الانتقال فيه من معناه الاول الى معناه الثاني الذي هو المراد به ظاهرا حتى يخيّل الى السامع انه فهمه من حاق اللفظ انتهى و المراد انه فهمه قبل تمام الكلام لغاية ظهوره على زعمه و اعترض عليه بانه يفهم منه لزوم كون الجامع في الاستعارة ظاهرا و قد ذكروا ان الجامع اذا ظهر بحيث يفهمها غير الخاصة تسمى مبتذلة و يشترطون في قبولها ان يكون الجامع غامضا دقيقا فبين الكلامين تدافع و اجيب بان غموض الاستعارة و دقة جامعها لاينافي وضوح طريق الانتقال بان لا يكون مانع لغوي او عرفي ولايرد الابهام الذي عدّ من المحسّنات للكلام البليغ لانه انما يعدّ محسّنا عند وضوح القرينة الدالّة على المراد * و الاعتراض بان سهولة الانتقال ليست

بشرط في قبول الكنايات و الا لزم خروج اكثر الكنايات المعتبرة عند القوم من حيز الاعتبار خارج عن حيز الاعتبار لان صعوبة الانتقال في تلك الكنايات ان ادّت الى التعقيد فلا نسلم اعتبارها عندهم كيف وقد صرحوا بان المعمى و اللغز غير معتبرين عندهم لاشتمالهما على التعقيد * و اعترض ايضا انه يلزم ان لايكون الكلام الخالي عن المعنى الثاني فصيحا لانه ليس له الخلوص عن التعقيد و دفعه بان مثل هذا الكلام بمنزلة الساقط عن درجة الاعتبار عند البلغاء غير وجيه لان الكلام الخالي عن المجاز و الكناية اذا روعي فيه المطابقة لمقتضى الحال كيف يكون ساقطا عن درجة الاعتبار الا ان يقال هو ساقط باعتبار الدلالة على المعنى و ان كان معتبرا من حيث رعاية مقتضى الحال و بعدُ يتجه عليه ان المعتبـــر في البلاغة سقوط ما ليس له معنى ثان بمعنى مقتضى الحال لا باعتبار الكون مجازا او حقيقـــة والاحسن ان يقال خصّ صاحب الايضاح البيان الخالي عن عن التعقيد بما استعمل في المعنى المجازي لانه المحتاج الى البيان و التوضيح * و اما الخلو عن التعقيد المعنوي لعدم معنى ثان نواضح لا حاجة الى بيان هذا مثال التعقيد المعنوي قول عباس بن الاحنف * شعر * ساطلبُ بُعْدَ الدار عنكم لتقربوا * و تسكب عيناي الدموع لتجمدا * فالشاعر قصد الى ان يحصل المراد بان يكون في الاستغناء عنه كالهارب ويُري نفسه عنه معرضا و مِنْ هذا حكم بان الحرص شؤم و الحريص محروم وقيل لو لم تطلب الرزق يطلبك و في الحديث زُر غبًّا تزدد حبًّا و بالجملـــة جعل سكب الدموع وهو البكاء كناية عما يلزم فراق المحبوبين من الحزن و اصاب لانه واضح الانتقال لانه كثيرا مّا يجعـــل دليـــلا عليه و جَعل جمود العين كناية عن السرور قياسا على جعل السكب بمقابله و لم يصب لان سكب الدموع قلما يفارق الحزن بخلاف جمود العين فانه يعم ازمنة الخلو عن الحزن سواء كان زمن السرور او لا فلا ينتقل منه الى السرور بل الى الخلو من الحزن هذا كله خلاصة ما في المطـــول و الاطول و الچلپي و ابى القاسم *

المعقد على صيغة اسم المفعول من التعقيد نزد شعراء عبارتست از بيتي كه شاعر آنرا بر شكل گرهي نويسد و اين داخل موشح است كذا في مجمع الصنائع *

العمدة بالضم و سكون الميم مقابل الفضلة كما يجيئ في فصل اللام من باب الفاء و يطلق ايضـــا على الرفع كما مر في لفظ الاعراب *

العماد بالكسر عند الكوفيين من النحاة هو الفصل كما يجيئ في فصل اللام من باب الفاء *

العمود بالفتح في اللغة بمعني ستون خانه * و عند المهندسين هو الخط القائم على خط آخر بحيث يحدث عن جنبيه زاويتان متساويتان كذا في شرح اشكال التاسيس و بعبارة اخرى العمود خط قائم على خط آخر بحيث لا يميل الى جانب بل يقوم مستويا و هذا هو العمود من الخط على الخط * و اما العمود من الخط على السطح فهو خط قائم على سطح مستو بحيث لا يميل الى جانب بان يحيـــط بقائمـــة

مع كل خط يخرج في ذلك السطح من الفصل المشترك بين ذلك السطح و بين ذلك الخط * و اما العمود من السطح على السطح فهو سطح قائم على سطح آخر بحيث لا يميل الى جانب بان يكون بحيث لو اخرج كل عمود من الفصل المشترك بين السطحين على احدهما لماس السطح الآخر بكله بان يقع كل ذلك الخط المخرج في ذلك السطح و السطحان حينئذ متقاطعان على قوائم و ان لم يماسه بكله فالسطحان مائلان هكذا يستفاد من ضابط قواعد الحساب - وعمد بفتحتين جمع عمود است *

عمد معنوي در اصطلاح صوفيه عبارت است از روح عالم و قلب آن و نفس آن و آن حقيقت انسان كامل است كذا في لطائف اللغات *

الاعتماد عند المتكلمين هو الميل عند الحكماء و يجيئ في فصل اللام من باب الميم * و اعتماد اسم الفاعل و اسم المفعول على صاحبه عند النحاة هو ان يذكر بعد صاحبه اي بعد المتصف به و هو المبتدأ و الموصول و الموصوف و ذو الحال * و اعتماده على الهمزة و ما النافية هو ان يذكر بعد هما هكذا يستفاد من الفوائد الضيائية و غيره *

التعاند بالنون عند الحكماء هو التقابل بين امرين وجوديين بحيث لا يتوقف تعقل كل منهما على تعقل الآخر ولا يكون بينهما غاية الخلاف و التباعد و هذان الامران يسميان بالمتعاندين كالحمرة و الصفرة فانهما متعاندان و قد سبق ايضا في لفظ التضاد في فصل الدال المهملة من باب الضاد المعجمة *

العندية بالكسر هي فرقة من السوفسطائية ينكرون ثبوت الحقائق و يزعمون انها تابعة للاعتقادات و قد سبق في فصل الطاء المهملة من باب السين المهملة *

العنادية فرقة من السوفسطائية ينكرون بحقائق الاشياء و يزعمون انها اوهام و خيالات باطلة و قد سبق ايضا هناك * و عند اهل البيان تطلق على قسم من الاستعارة و هو ما لايمكن فيه اجتماع المستعار و المستعار منه في شيئ و يقابلها الوفاقية كما يجيئ في فصل الراء * و عند المنطقيين تطلق على شرطية منفصلة حكم فيها بالتنافي لذاتي الجزئين او بسلب ذلك التنافي ان حكم فيها بان مفهوم احدهما مناف للآخر مع قطع النظر عن الواقع فيشتمل التعريف الصادقة و الكاذبة و المراد بالجزئين المقدم و التالي و في التنافي لذاتي الجزئين بقطع النظر عن الواقع اشارة الى ان ليس المراد ان يكون المراد بهما مع قطع النظر عن كل امر خارج عن ذاتيهما فلا يتصور الا بين الشيئ و نقيضه مع تحقق العناد بين الشيئ و مساوي نقيضه او اخص منه او اعم منه مثالها اما ان يكون هذا العدد زوجا او يكون فردا هكذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية القطبي و قد سبق ايضا في لفظ الشرطية *

العادة قيل هي مرادف الاستعمال و قيل المراد من الاستعمال نقل اللفظ من موضوعه الاصلي الى معناه المجازي شرعا و غلب استعماله فيه كالصلوٰة و الزكوٰة حتى صار بمنزلة الحقيقة و يسمى اذ ذاك

حقيقة شرعية و من العادة نقله الى معناه المجازي عرفا و استفاضته فيه كوضع القدم في قوله لا اضع قدمي في دار فلان و يسمى حقيقة عرفية * و قد يقال الاستعمال راجع الى القول يعني انهم يطلقون هذا اللفظ في معناه المجازي في الشرع و العرف دون موضوعه الاصلي كالصلوٰة و الدابة فانهما لا يستعملان في الشرع و العرف الا في الاركان المعهودة و في ذوات القوائم الاربع و العادة راجعة الى الفعل كذا في كشف البزدوي في باب ما يهجر منه المعنى الحقيقي في شرح قول البزدوي قد يترك المعنى الحقيقي بدلالة الاستعمال و العادة * و في التلويح العادة تشتمل العرف الخاص و قد يفرق بينهما باستعمال العادة في الافعال و العرف في الاقوال انتهى * و في الاشباه و النظائر ذكر الهندي في شرح المغني العادة عبارة عما يستقر في النفوس من الامور المتكررة المقبولة عند الطبائع السليمة و هي انواع ثلثة العرفية العامة كوضع القدم و العرفية الخاصة كاصطلاح كل طائفة مخصوصة كالرفع للنحاة و العرفية الشرعية كالصلوٰة و الزكوٰة و الحج تركت معانيها اللغوية بمعانيها الشرعية *

الاعادة هي عند الفقهاء من الشافعية من اقسام الحكم باعتبار متعلقه و هو الفعل و هي ما فعل في وقت الاداء ثانيا لخلل في الاول و قيل لعذر فالمنفرد اذا صلّى ثانيا مع الجماعة كانت اعادة على الثاني لان طلب الفضيلة عذر دون الاول لعدم الخلل فيه كذا في العضدي * و في كشف البزدوي قال بعض الاصوليين الاداء تسليم عين الواجب في وقته المعين شرعا و القضاء تسليم مثل الواجب في غير وقته المعين شرعا و الاعادة اتيان مثل الاول على صفة الكمال بان وجب على المكلف فعل موصوف بصفة فاداه على وجه النقصان و هو نقصان فاحش يجب عليه الاعادة و هو اتيان مثل الاول ذاتا مع صفة الكمال كذا ذكر في الميزان فعلى هذا اذا فعل ثانيا في الوقت او خارج الوقت يكون اعادة * ثم قال الاعادة ان كانت واجبة بان يقع الفعل الاول فاسدا بان ترك القرأة او ركنا من الصلوٰة مثلا فهي داخلة في الاداء و القضاء لان الفعل الاول لما فسد اخذ حكم العدم شرعا فيكون اداءً ان وقع في الوقت و قضاءً ان وقع خارج الوقت و ان لم تكن واجبة بان وقع الفعل الاول ناقصا لا فاسدا بان ترك مثلا في الصلوٰة شيئا يجب بتركه سجدة السهو فلا تكون داخلة في الاداء و القضاء لانهما من اقسام الواجب بالامر و هي ليست بواجبة ولهذا وقع الفعل الاول عن الواجب دون الثاني و الثاني بمنزلة سجود السهو انتهى ما في كشف البزدوي *

المعاد بالفتح نزد بلغاء اسم صفتي است و آن اين است كه عجز مصراع اول بصدر مصراع دوم و عجز مصراع دوم بصدر سوم باز آيد تا بآخر مثاله * شعر *

آمد بهار خرّم سبزي گرفت ساده * ساده همي چگويد گويد بيار باده

باده طرب فزايد از دست حور زاده * زاده ز حور خورشيد او را فراغ داده

كذا في مجمع الصنائع و اين اخص از تشبيع است چنانكه گذشت * ومعاد نزد اهل كلام حشر را گويند

و آن دو قسم است جسماني و روحاني و قد سبق في لفظ الحشر في فصل الراء من باب الحاء المهملة و معاد نزد صوفيه اسماء كلي الهي را گويند چنانكه مبدأ اسماء كلي كوني را گويند و آمدن سالك از راه اسماء كلي كوني بود كه مبدأ اوست و رجوع او از راه اسماء كلي الهي باشد كه معاد اوست * و در شرح گلشن ميگويد كه مبدأ هريكي آن اسم است كه ازان اسم ظهور يافته است كما بدأكم تعودون اي برادر شيئ مظهر است و مبدأ و معاد او همان اسم است و عارف همان اسم مظهر آنست مگر انسان كامل كه مظهر و عارف جميع اسماء است كذا في كشف اللغات *

العيد در لغت معروف و در اصطلاح صوفيه چيزي كه عائد شود بر قلب از تجلي جمال تا وقت تجلي بهر روش كه باشد خواه جلالي و خواه جمالي كذا في لطائف اللغات *

الاعتياد مقابل الغرابة و المعتاد مقابل الغريب كما يجيئ *

العهدة بالضم و سكون الهاء تطلق على معان سبقت في لفظ الدرك في فصل القاف من باب الدال المهملة *

فصل الراء المهملة * العبارة بالكسر وتخفيف الموحدة لغة تفسير الرؤيا يقال عَبَرْتُ الرؤيا أَعْبُرها عبارة اي فسّرتها وكذا عبّرتها و عبّرت عن فلان اذا تكلمت عنه فسمّيت الالفاظ الدالة على المعاني عبارات لانها تفسّر ما في الضمير الذي هو مستور كما ان المعبّر يفسر ما هو مستور و هو عاقبة الرؤيا و لانها تكلّم عما في الضمير * و عند البلغاء هي الالفاظ الفصيحة الدالة على المعاني المركبة بتركيب فصيح بليغ كما في جامع الصنائع قال عبارت نزد بلغاء آنست كه الفاظي را بتركيبي آرد كه فصحاء و بلغاء در منشآت خود آورده اند و مترسلان در مراسلات خود صرف كرده اند و از تلفظ بدان الفاظ ممتاز شده و عوام بدان الفاظ تلفظ نتوان كرد و معني آن ندانند و مراد از عوام موزون طبعان اند نه عاميان كه ايشان لائق ذكر نيستند انتهى * و عند الاصوليين هي عبارة النص و المراد بالنص اللفظ المفهوم المعنى فمعنى عبارة النص عين النص فيكون من باب اضافة العام الى الخاص كما في قولهم نفس الشيئ فعبارة النص لفظ يثبت به حكم سيق الكلام له فقولنا لفظ بمنزلة الجنس يشتمل الاشارة و الدلالة و الاقتضاء و بقولنا يثبت به حكم خرج الدلالة و الاقتضاء و بالقيد الاخير خرج الاشارة و قد سبق ايضا في لفظ الظاهر في فصل الراء من باب الظاء المعجمة * و قيل عبارة النص دلالة النظم على المعنى المسوق له بناء على ان العبارة و اخواتها من اقسام الدلالة فهذا على حذف المضاف اي دلالة عبارة النص دلالة النظم الخ و النظم اللفظ هكذا يستفاد من كشف البزدوي و شرح الشاشي و يجيئ في لفظ النص ايضا في فصل الصاد المهملة من باب النون *

الاعتبار في اللغة ردّ الشيئ الى نظيره بان يحكم عليه بحكمه و منه سمي الاصل الذي تردّ اليه النظائر عبرة و هو يشتمل الاتّعاظ و القياس العقلي و الشرعي كما يستفاد من التوضيح و التلويح في

باب القياس * و عند المحدثين هو تفحص حال الحديث الذي يظن انه فرد ليعلم هل له متابع ام لا و ذلك بان يتتبع طرق الحديث من الجوامع و المسانيد و الاجزاء * و قول ابن الصلاح معرفة الاعتبار و المتابعات و الشواهد قد توهم ان الاعتبار قسيم للمتابعات و الشواهد و ليس كذلك بل هو هيئة التوصل اليهما هكذا في خلاصة الخلاصة و شرح النخبة * و عند الاصوليين هو اعتبار عين الوصف في عين الحكم قال في التلويح معنى الاعتبار شرعا عند الاطلاق هو اعتبار عين الوصف اى العلة في عين الحكم لا اعتبار عين الوصف في جنس الحكم و لا اعتبار جنس الوصف في عين الحكم و لا اعتبار جنس الوصف في جنس الحكم و يجيئ في لفظ المناسبة في فصل الباء الموحدة من باب النون ما يتعلق بذلك *

الامور الاعتبارية سبقت في فصل الراء من باب الالف *

القضايا الاعتبارية قسم من المحسوسات و المشاهدات و قد سبقت في فصل السين من باب الحاء المهملة *

العاذرية بالذال المعجمة فرقة من النجدات عذروا الناس بالجهالات في الفروع كما يجيئ في فصل الدال من باب النون *

التعزير كالتصريف من العزر بالزاء المعجمة بمعنى الرد و الردع و شرعا هو تاديب دون الحد كما في الكافي و الفرق بينه و بين الحد على ما في فتاوى الاحتساب ان الحد مقدر و التعزير مفوض الى راى الامام و ان الحد يدرأ بالشبهات و التعزير يجب مع الشبهات و ان الحد لا يجب على الصبي و التعزير يشرع عليه و ان الحد يطلق على الذمي ان كان مقدرا و التعزير لا يطلق عليه و انما يسمى عقوبة لان التعزير شرع للتطهير و الكافر ليس من اهل التطهير و انما يسمى في حق اهل الذمة اذا كان غير مقدر عقوبة كذا في نصاب التعزير انتهى *

العشرة بكسر عين و سكون شين معجمه زندگاني نيک کردن و نزد صوفيه لذت انس است با حق تعالى با شعور كذا في كشف اللغات *

العاشر بالشين المعجمة لغة آخذ العشر من عشرت القوم عشرا بالضم في الموضعين اي اخذت منهم العشر و شريعة من نصبه الامام على الطريق لاخذ صدقة التجار و امنهم من اللصوص كما في الكرماني و غيره من المتداولات كذا في جامع الرموز *

العاصر بالصاد المهملة عند الاطباء دواء يبلغ قبضه الى اخراج ما في تجويف العضو كالاهليلج كذا في الموجز في فن الادوية *

العنصر بضم العين و الصاد وفتحهما بينهما نون في اللغة الاصل جمعه العناصر و تسمى ايضا بالامهات و الاسطقسات و المواد و الاركان * و العنصري العناصر الاربعة من النار و الهواء و الماء و الارض كما في شرح

المواقف وفي شرح التجريد العنصري هو العناصر وما يحدث منها من المواليد الثلثة انتهى و عرّف العنصر بانه جسم بسيط فيه مبدأ ميل مستقيم و البسيط بمعنى ما لا يتركب من اجسام مختلفة الطبائع بحسب الحقيقة و الميل المستقيم هو الميل الذي يكون الى جانب المركز او المحيط و هذا القيد لاخراج الفلكيات • والمتاخرون من الحكماء على ان العناصر اربعة خفيف مطلق و هو النار و خفيف مضاف و هو الهواء و ثقيل مطلق و هو الارض و ثقيل مضاف و هو الماء و معنى الخفيف و الثقيل المطلقين و المضافين سبق في لفظ الثقل في فصل اللام من باب الثاء المثلثة • و قال بعض المتكلمين هي واحدة و اختلفوا في تلك الواحدة على خمسة اقوال الاول انما هي النار لشدة بساطتها و لان الحرارة مدبرة للكائنات و حصلت البواقي بالتكاثف الثاني انما هي الهواء لرطوبته و مطاوعته للانفعالات و تحصل النار بحرارة الهواء الداخلة و الباقيان بالبرودة المكثفة الثالث انما هي الماء اذ قبوله التخلخل و التكاثف محسوس الرابع انما هي الارض و حصلت البواقي بالتلطيف الخامس انما هي البخار لتوسطه بين الاربعة في اللطافة و الكثافة فبازدياد كثافته يصير ارضا و ماء و بازدياد لطافته يصير نارا و هواء • و قيل ليست واحدة لان التركيب يستدعي تعدد ما منه ذلك التركيب فاثنان على ثلثة اقوال الاول هما النار فانها في غاية الخفة و الحرارة و الارض لانها في غاية الثقل و البرودة و الهواء نار مفترة و الماء ارض متخلخلة الثاني هما الماء و الارض لافتقار الكائنات الى الرطب للانفعال و حصول الاشكال و الى اليابس للحفظ على الاشكال الحاصلة الثالث هما الارض و الهواء لمثل ذلك • وقيل العناصر ثلثة الارض و الماء لما مر و النار للحرارة المدبرة • و قيل اصول المركبات ليست اربعا او مادونها بل هي اجسام صلبة غير متجزية لا نهاية لها و في كلام الآمدي جواهر صلبة الخ • و قيل اصول المركبات السطوح لان التركيب انما يكون بالتلاقي و التماس و اول ما يكون ذلك بين السطوح المستقيمة * **فائدة** * العناصر بجملتها كرية الاشكال لان الشكل الطبيعي للبسيط كرة وكان من حق الماء ان يحيط بالارض الا انه لما حصل في بعض جوانب الارض تلال و وهاد بسبب الاوضاع و الاتصالات الفلكية سال الماء الى الاغوار و انكشف المواضع المرتفعة و صار الماء و الارض بمنزلة كرة واحدة و ذلك حكمة من الله تعالى و رحمة ليكون منشأ للنبات ومسكناً للحيوانات * **فائدة** * العناصر الاربعة تقبل الكون و الفساد فينقلب كل من الاربعة الى الآخر بعضها بلا واسطة و هو كل عنصر يشارك عنصرا آخر في كيفية واحدة و يخالفه في اخرى فينقلب الارض الى الماء و بالعكس كما يجعل اهل الحيل من طلاب الاكسير الاحجار مياها سيّالة و ينقلب الماء في بعض المواضع حجرا صلبا و كذلك الماء ينقلب الى الهواء بالتسخين وبالعكس بالتبريد و كذا ينقلب الهواء الى النار كما في كير الحدادين و بالعكس كما في شعلة النار و الا لصعدت تلك الشعلة الى السماء و تحرق كلشيء فوقها يقع و ليس كذلك و بعضها بواسطة و هو حيث يختلفان في الكيفيتين كالماء و النار و كالهواء والارض فانه لا ينقلب الماء نارا ابتداء بل ينقلب هواء ثم نارا و على هذا

نفس * فائدة * زعم الحكماء ان العناصر الاربعة هي الاركان التي تتركب منها المركبات * فائدة * طبقات العناصر سبع اعلاها النارية الصرفة و محدبها مماس بمقعر فلك القمر و تحته طبقة نارية مخلوطة من النار الصرفة و الاجزاء الهوائية الحارة تتلاشى في هذه الطبقة الادخنة المرتفعة و تتكون فيها الكواكب ذوات الاذناب و النيازك و نحوها * ثم الطبقة الزمهريرية و هي الهواء الصرف الذي يبرد بمجاورة الارض و الماء و لم يصل اليه انعكاس الاشعة و المشهور ان هذه الطبقة منشأ السحب و الرعد و البرق و الصواعق فلا يكون هواء صرفا * ثم الطبقة البخارية و هي الهوائية المخلوطة مع المائية * ثم الطبقة الترابية و هي ما فيه ارضية و هوائية * ثم الطبقة الطينية وهي ارضية مع مائية * ثم الطبقة الارضية الصرفة المحيطة بالمركز و هي تراب صرف لا لون لها و الاشهر انها تسع طبقات طبقة النار الصرفة ثم طبقة ما يمتزج من النار و الهواء الحار التي تتلاشى فيها الادخنة المرتفعة و تتكون فيها الكواكب و نحوها من ذوات الاذناب و النيازك و الاعمدة ثم طبقة الهواء الغالب التي يحدث فيها الشهب ثم طبقة الزمهريرية ثم طبقة ما يمتزج من الارض و الهواء ثم طبقة الهواء الكثيف المجاور للارض و الماء ثم طبقة الماء و هي البحر الا ان بعض هذه الطبقة منكشف عن الارض ثم طبقة الارض المخالطة بغيرها تتكون فيها الجبال و المعادن و النبات و الحيوان ثم طبقة الارض الصرفة المحيطة بالمركز *

عنصر القضية عند المنطقيين هو الكيفية الثابتة للنسبة بين طرفي القضية و تسمى مادة القضية و يجيئ في بيان الموجهات في فصل الهاء من باب الواو *

العقار بفتح العين و القاف المخففة في اللغة الارض و الشجر و المتاع كما في الصحاح و غيره فهو شامل للمنقول ايضا * و في الشريعة العرصة مبنية كانت اولا و ما في العمادي انه العرصة المبنية لا يخلو عن شيئ فان البناء ليس من العقار في شيئ كما لا يخفى على المتتبع كذا في جامع الرموز في كتاب النكاح في فصل النفقة *

العقر بالضم و سكون القاف كابين كه بشبهة وطي واجب شود كذا في الصراح * و في الجوهرة النيرة العقر اذا ذكر في الحرائر يراد به مهر المثل و اذا ذكر في الاماء فهو عشر قيمتها ان كانت بكرا و ان كانت ثيبا فنصف عشر قيمتها كذا ذكره السرخسي رح * وفي جامع الرموز في كتاب المكاتب العقر مقدار مهر المثل * وقيل مقدار بدل اجارة المرأة للوطي لو كان الاستيجار مباحا و الفتوى على الاول *

العمرة بالضم و سكون الميم هي اسم من الاعتمار لغة القصد الى مكان عامر كما في المغرب او الزيارة التي فيها عمارة الود كما في المفردات وشريعة افعال مخصوصة و تسمى بالحج الاصغر ايضا كذا في جامع الرموز في كتاب الحج *

العمرى بالضم و السكون اسم من الاعمار يقال اعمرته الدار عمرى اي جعلتها له يسكنها مدة عمره فاذا مات عادت اليه هكذا فعلوا في الجاهلية وهي في الشريعة جعل داره لشخص مدة عمر ذلك الشخص

بشرط ان يرد الدار على المعمر او على ورثته اذا مات المعمر او الشخص المعمر له وهو صحيح و الشرط باطل فالدار للمعمر له حال حيوته و لورثته بعد مماته كذا في جامع الرموز في كتاب الهبة •

العمروية فرقة من المعتزلة مثل الواصلية في الاحكام الا انهم فسقوا الفريقين في قصتي عثمان رض وهم منسوبون الى عمرو بن عبيد و كان من رواة الحديث معروفا بالزهد تابع واصل بن عطاء في الاحكام الذي يذكر في بيان الواصلية و زاد عليه تعميم التفسيق كذا في شرح المواقف •

المعمرية فرقة من المعتزلة اتباع معمر بن عباد السلمي قالوا الله لم يخلق غير الاجسام و اما الاعراض فيخترعها الاجسام اما طبعا كالنار للاحراق و الشمس للحرارة و اما اختيارا كالحيوان الالوان • قيل و من العجب ان حدوث الاجسام و فناءها عند معمر من الاعراض فكيف يقول انها من فعل الاجسام و قالوا لايوصف الله بالقدم لانه يدل على التقادم الزماني و الله سبحانه ليس بزماني ولا يعلم الله نفسه و الا اتحد العالم و المعلوم و الانسان لا فعل له غير الارادة مباشرة كانت او تواليدا بناء على ما ذهبوا اليه من مذهب الفلاسفة كذا في شرح المواقف •

المعيار بكسر الميم عند الاصوليين هو الظرف المساوي للمظروف كالوقت للصوم وقد سبق في فصل الفاء من باب الظاء المعجمة •

الاستعارة في اللغة بعاريت خواستن چيزي و نزد فارسيان عبارتست از اضافت مشبه به بمشبه و اين خلاف اصطلاح عربيان است و اين بردو گونه است يكي حقيقت دوم مجاز حقيقت آنست كه كه مستعار و مستعار منه ثابت و معلوم باشند و آنرا بر دو نمط يافته اند يكي ترشيح دوم تجريد ترشيح آنست كه مستعار و مستعار منه ثابت و معلوم باشند و لوازم جانبين را رعايت كنند مثاله • شعر • اي شاه سخنوران گر از تيغ زبان • تو كام براندي و جهان بگرفتي • تيغ مستعار است و زبان مستعار منه و رعايت لوازم تيغ و زبان نيز كرده است و تجريد آنست كه بيك جانب رعايت لوازم كنند و يكي از موجودات يعني از اعيان باشد و دوم از اعراض مثاله • شعر • زان شكر لب كه خوردني نيست • هرلحظه خوريم زهر غصه • شكر مستعار است و لب مستعار منه اينجا رعايت شكر كرده و غصه از اعيان نيست كه خورده شود و رعايت غصه هيچ نكرده و مجاز آنست كه مشبه به و مشبه هر دو عرض باشند يعني محسوس حواس ظاهره و يا آنكه از متصورات باشند يعني محسوس حواس باطنه و يا يكي عرض باشد و دوم متصور مثاله • شعر • هرجا كه كسي است درجهان خواهم كشت • تا كس سخن عشق نيارد بزبان • سخن عرض است و عشق از انها است كه آنرا در ذهن تصور كنند و سخن و عشق نيز از متصوراتست كه در خارج وجودي ندارد بدانكه انچه اينجــــا از تعريف حقيقت و مجاز ذكر كرده شده بر اصطلاح پارسيانست و اين را مولانا فخر الدين قواس در كتاب خود آورده است و اين نيز مخالف عربيان است كذا في جامع الصنائع •

و الاستعارة عند الفقهاء و الاصوليين عبارة عن مطلق المجاز بمعنى المرادف له • و في اصطلاح علماء البيان عبارة عن نوع من المجاز كذا في كشف البزدوي و چلپي المطول وذكر الخفاجي في حاشية البيضاوي في تفسير قوله تعالى ختم الله على قلوبهم و على سمعهم الآية الاستعارة تستعمل بمعنى المجاز مطلقا و بمعنى مجاز علاقته المشابهة مفردا كان او مركبا و قد تخص بالمفرد منه و تقابل بالتمثيل حينئذ كما في مواضع كثيرة من الكشاف و التمثيل وان كان مطلق التشبيه غلب على الاستعارة المركبة و لا مشاحة في الاصطلاح انتهى كلامه و القول بتخصص الاستعارة بالمفرد قول الشيخ عبد القاهر و جار الله • و اما على مذهب السكاكي فالاستعارة تشتمل التمثيل و يقال للتمثيل استعارة تمثيلية كذا ذكر مولانا عصام الدين في حاشية البيضاوي و قد مر في لفظ المجاز ما يتعلق بذلك قال اهل البيان المجاز ان كانت العلاقة فيه غير المشابهة فمجاز مرسل و الا فاستعارة فالاستعارة على هذا هو اللفظ المستعمل فيما شبه بمعناه الاصلي اي الحقيقي ولما سبق في تعريف الحقيقة اللغوية ان استعمال اللفظ لايكون الا بارادة المعنى منه فاذا اطلق نحو المشفر على شفة الانسان و اريد تشبيهها بمشفر الابل في الغلظ فهو استعارة و ان اريد انه اطلاق المقيد على المطلق كاطلاق المرسن على الانف من غير قصد الى التشبيه فمجاز مرسل فاللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد يجوز ان يكون استعارة و ان يكون مجازا مرسلا باعتبارين و لا يخفى انك اذا قلت رأيت مشفر زيد وقصدت الاستعارة و ليس مشفره غليظا فهو حكم كاذب بخلاف ما اذا كان مجازا مرسلا و كثيرا ما يطلق الاستعارة على فعل المتكلم اعني استعمال اسم المشبه به في المشبه و المراد بالاسم ما يقابل المسمى اعني اللفظ لا ما يقابل الفعل و الحرف فالاستعارة ح تكون بمعنى المصدر فيصح منه الاشتقاق فالمتكلم مستعير و اللفظ المشبه به مستعار و المعنى المشبه به مستعار منه و المعنى المشبه مستعار له هكذا في الاطول و اكثر كتب هذا الفن و زاد صاحب كشف البزدوي مايقع به الاستعارة وهو الاتصال بين المحلين لكن في الاتقان اركان الاستعارة ثلثة مستعار وهو اللفظ المشبه به و مستعار منه وهو اللفظ المشبه و مستعار له وهو المعنى الجامع • وفي بعض الرسائل المستعار منه في الاستعارة بالكناية هو المشبه على مذهب السكاكي انتهى ثم قال صاحب الاتقان بعد تعريف الاستعارة بما سبق قال بعضهم حقيقة الاستعارة ان تستعار الكلمة من شيئ معروف بها الى شيئ لم يعرف بها و حكمة ذلك اظهار الخفي و ايضاح الظاهر الذي ليس بجلي او حصول المبالغة او المجموع مثال اظهار الخفي و انه في ام الكتاب فان حقيقته و انه في اصل الكتاب فاستعير لفظ الام للاصل لان الاولاد تنشأ من الام كما تنشأ الفروع من الاصول و حكمة ذلك تمثيل ما ليس بمرئي حتى يصير مرئيا فينتقل السامع من حد السماع الى حد العيان و ذلك ابلغ في البيان و مثال ايضاح ما ليس بجلي ليصير جليا و اخفض لهما جناح الذل فان المراد منه امر الولد بالذل لوالديه رحمة فاستعير للذل اولا جانب ثم للجانب جناح اي اخفض

جانب الذل اي اخفض جانبك ذلاً و حكمة الاستعارة في هذا جعل ما ليس بمرئي مرئيا لاجل حسن البيان ولما كان المراد خفض جانب الولد للوالدين بحيث لا يبقى الولد من الذل لهما و الاستكانة متمكنا احتيج في الاستعارة الى ما هو ابلغ من الاولى فاستعير لفظ الجناح لما فيه من المعاني التي لا تحصل من خفض الجانب لان من يميل جانبه الى جهة السفل ادنى ميل صدق عليه انه خفض جانبه و المراد خفض يلصق الجنب بالارض ولا يحصل ذلك الا بذكر الجناح كالطائر و مثال المبالغة و فجّرنا الارض عيوناً اي فجرنا عيون الارض ولو عبّر بذلك لم يكن فيه من المبالغة ما في الاول المشعر بان الارض كلها صارت عيوناً انتهى * فائدة * اختلفوا في الاستعارة اهي مجاز لغوي او عقلي فالجمهور على انها مجاز لغوي لكونها موضوعة للمشبه به لا للمشبه ولا لاعم منهما * وقيل انها مجاز عقلي لا بمعنى اسناد الفعل او معناه الى ما هو له بتأوّل بل بمعنى ان التصرف فيها في امر عقلي لا لغوي لانها لم تطلق على المشبه الا بعد ادعاء دخوله في جنس المشبه به فكان استعمالها فيما وضعت له لان مجرد نقل الاسم لو كان استعارة لكانت الاعلام المنقولة كيزيد و يشكر استعارة وردّ بان الادعاء لا يقتضي ان تكون مستعملة فيما وضعت له للعلم الضروري بان الاسد مثلا موضوع للسبع المخصوص و في صورة الاستعارة مستعمل في الرجل الشجاع و تحقيق ذلك ان ادعاء دخوله في جنس المشبه به مبني على انه جعل افراد الاسد بطريق التاويل قسمين احدهما المتعارف و هو الذي له غاية الجرءة ونهاية القوّة في مثل تلك الجثة و تلك الانياب و المخالب الى غير ذلك و الثاني غير المتعارف و هو الذي له تلك الجرءة و تلك القوة لكن لا في تلك الجثة و الهيكل المخصوص و لفظ الاسد انما هو موضوع للمتعارف فاستعماله في غير المتعارف استعمال في غير ما وضع له كذا في المطول وقال صاحب الاطول ويمكن ان يقال اذا قلت رأيت اسدا وحكمت برؤية رجل شجاع يمكن فيه طريقان احدهما ان يجعل الاسد مستعارا لمفهوم الرجل الشجاع و الثاني ان يستعمل فيما وضع له الاسد و يجعل مفهوم الاسد آلة لملاحظة الرجل الشجاع و يعتبر تجوزا عقليا في التركيب التقييدي الحاصل من جعل مفهوم الاسد عنوانا للرجل الشجاع فيكون التركيب بين الرجل الشجاع و مفهوم الاسد مبنيا على التجوز العقلي فلا يكون هناك مجاز لغوي الا ترى انه لا تجوّز لغة في قولنا لي نهار صائم فقد حقّ القول بانه مجاز عقلي ولكن اكثر الناس لا يعلمون * فائدة * الاستعارة تفارق الكذب بوجهين بالبناء على التاويل و بنصب القرينة على ارادة خلاف الظاهر * التقسيم * للاستعارة تقسيمات باعتبارات الاول باعتبار الطرفين اي المستعار منه و المستعار له الى وفاقية و عنادية لان اجتماع الطرفين في شيء اما ممكن و تسمى وفاقية اما بين الطرفين من الموافقة نحو احييناه في قوله تعالى أَوَ مَنْ كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ اي ضالاً فهديناه استعار الاحياء من معناه الحقيقي و هو جعل الشيء حيًّا للهداية التي هي الدلالة على طريق يوصل الى المطلوب والاحياء و الهداية مما يمكن اجتماعهما في شيء واما ممتنع و تسمى عنادية لتعاند الطرفين كاستعارة الميت في الآية للضالّ اذ

لا تجتمع الموت مع الضلال وضدها اي من العنادية التهكمية والتمليحية وهما الاستعارة التي استعملت في ضد معناها الحقيقي او نقيضه تنزيلا للتضاد والتناقض منزلة التناسب بواسطة تمليح او تهكم نحو فبشرهم بعذاب اليم اي انذرهم استعيرت البشارة التي هي الاخبار بما يظهر سرورا في المخبر به للانذار الذي هو ضدها بادخال الانذار في جنس البشارة على سبيل التهكم و كذا قولك رأيت اسدا و انت تريد جبانا على سبيل التمليح و الظرافة و الاستهزاء الثاني باعتبار الجامع الى قسمين لان الجامع اما غير داخل في مفهوم الطرفين كما في استعارة الاسد للرجل الشجاع فان الشجاعة خارجة عن مفهوم الطرفين و اما داخل في مفهوم الطرفين نحو قوله عليه السلام خيرُ الناس رجلٌ يمسك بعنان فرسه كلما سمع هيعةً طار اليها او رجل في شعفة في غُنَيمة له يعبد الله حتى ياتيه الموت الهيعة الصوت المهيب و الشعفة راس الجبل و المعنى خير الناس رجلٌ اَخَذَ بعنان فرسه و استعدّ للجهاد او رجلٌ اعتزل الناس وسكن في راس جبل في غنم له قليل يرعاها و يكتفي بها في امر معاشه و يعبد الله حتى ياتيه الموت استعار الطيران للعدو و الجامع و هو قطع المسافة بسرعة داخلٌ في مفهومهما و ايضا باعتبار الجامع اما عامّية و هي المبتذلة لظهور الجامع فيها نحو رأيت اسدا يرمي او خاصّية و هي الغريبة اي البعيدة عن العامة و الغرابة قد تحصل في نفس الشبه كما في قول يزيد بن مسلمة يصف فرسا بانّه مودّب و انّه اذا نزل عنه صاحبه و القى عنانه في قربوس سرجه اي مقدّم سرجه وقف على مكانه حتى يعود اليه * شعر * و اذا احتبى قربوسه بعنانه * عَلَكَ الشكيمَ الى انصراف الزائرِ * عَلَكَ اي مَضَغَ و الشكيم اللجام و اراد بالزائر نفسه فاستعار الاحتباء و هو ان يجمع الرجل ظهره و ساقيه بثوب او غيره لوقوع العنان في قربوس السرج فصارت الاستعارة غريبة لغرابة التشبيه * و قد تحصل الغرابة بتصرف في العامية نحو قوله * شعر * اَخَذْنَا باطراف الاحاديث بيننا * و سَالَت باعناق المطيّ الاباطحُ * الاباطح جمع ابطح و هو مسيل الماء فيه دِقاق الحصى اي اَخَذت المطايا في سرعة المضي استعار سيلان السيول الواقعة في الاباطح لسير الابل سيرا سريعـــا في غاية السرعة المشتملة على لين و سلاسة و التشبيه فيها ظاهر عامي و هو السرعة لكن قد تصرف فيه بما افاده اللطف و الغرابة اذ اسند سالت الى الاباطح دون المطيّ و اعناقها حتى افاد انه امتلأت الاباطح من الابل و ادخل الاعناق في السير حيث جعلت الاباطح سائلة مع الاعناق فجعل الاعناق سائرة اشارة الى ان سرعة سير الابل و بطوءه انما يظهران غالبا في الاعناق الثالث باعتبار الثلثة اي المستعار منه و المستعار له و الجامع الى خمسة اقسام الاول استعارة محسوس لمحسوس بوجه محسوس نحو اشتعل الراس شيبا فالمستعار منه هو النار و المستعار له هو الشيب و الوجه اي الجامع هو الانبساط الذي هو في النار اقوى و الجميع حسي و القرينة هو الاشتعال الذي هو من خواص النار و هو ابلغ مما لو قيل اشتعل شيب الراس لافادته عموم الشيب لجميع الراس و الثاني استعارة محسوس لمحسوس بوجه عقلي نحو و آية لهم الليلُ نسلخ منه النهارَ فالمستعار منه السلخ الذي هو كشط الجلد

عن نحو الشاة و المستعار له كشف الضوء عن مكان الليل و هما حسيان و الجامع ما يعقل من ترتب امر على آخر كترتب ظهور اللحم على الكشط و ترتب ظهور الظلمة على كشف الضوء عن مكان الليل و الترتب امر عقلي قال ابن ابى الاصبع هي الطف من الاولى و الثالث استعارة معقول لمعقول بوجه عقلي قال ابن ابى الاصبع هي الطف الاستعارات نحو مَنْ بعثنا من مرقدنا فان المستعار منه الرقاد اي النوم و المستعار له الموت و الجامع عدم ظهور الفعل و الكل عقلي الرابع استعارة محسوس لمعقول بوجه عقلي نحو مستهم البأساء و الضراء استعير المس و هو صفة في الاجسام و هو محسوس لمقاساة الشدة و الجامع اللحوق و هما عقليان الخامس استعارة معقول لمحسوس و الجامع عقلي نحو انا لما طغى الماء المستعار منه التكبر و هو عقلي و المستعار له كثرة الماء و هو حسي و الجامع الاستعلاء و هو عقلي ايضا هذا هو الموافق لما ذكره السكاكي و زاد الخطيب قسما سادسا وهو استعارة محسوس لمحسوس و الجامع مختلف بعضه حسي و بعضه عقلي كقولك رأيت شمسا و انت تريد انسانا كالشمس في حسن الطلعة و نباهة الشان فحسن الطلعة حسي و نباهة الشان عقلية و معنى الحسي و العقلي قد مر في التشبيه الرابع باعتبار اللفظ الى قسمين لان اللفظ المستعار ان كان اسم جنس فاستعارة اصلية كاسدٍ وقتلٍ للشجاعِ و الضربِ الشديدِ و الا فاستعارة تبعية كالفعل و المشتقات و سائر الحروف و المراد باسم الجنس ما دل على نفس الذات الصالحة لان تصدق على كثيرين من غير اعتبار وصف من الاوصاف و المراد بالذات ما يستقل بالمفهومية و قولنا من غير اعتبار وصف اي من غير اعتبار وصف متعلق بهذا الذات فلا يتوهم الاشكال بان الفعل وصف و هو ملحوظ فدخل علم الجنس في حد اسم الجنس و خرج العلم الشخصي و الصفات و اسماء الزمان و المكان و الآلة ثم المراد باسم الجنس اعم من الحقيقي و الحكمي اي المتأول باسم الجنس نحو حاتم فان الاستعارة فيه اصلية و فيه نظر لان الحاتم مأول بالمتناهي في الجود فيكون متأولا بصفة و قد استعير من مفهوم المتناهي في الجود لمن له كمال جود فيكون ملحقا بالتبعية دون الاصلية و اجيب بان مفهوم الحاتم وان تضمن نوع وصفية لكنه لم يصر به كليا بل اشتهر ذاته المشخصة بوصف من الاوصاف خارج عن مدلوله كاشتهار الاجناس باوصافها الخارجة عن مفهوماتها بخلاف الاسماء المشتقة فان المعاني المصدرية المعتبرة فيها داخلة في مفهوماتها الاصلية فلذلك كانت الاعلام المشتهرة بنوع وصفية ملحقة باسماء الاجناس دون الصفات و الحاصل ان اسم الجنس يدل على ذات صالحة للموصوفية مشتهرة بمعنى يصلح ان يكون وجه الشبه و كذا العلم اذا اشتهر بمعنى فالاستعارة فيهما اصلية و الافعال و الحروف لا تصلح للموصوفية و كذا المشتقات * و انما كانت استعارة الفعل و ما يشتق منه و الحرف تبعية لان الفعل و المشتقات موضوعة بوضعين وضع المادة و الهيأة فلذا كان في استعاراتها لا تتغير معاني الهيئات فلا وجه لاستعارة الهيئة فالاستعارة فيها انما هي باعتبار موادها فيستعار مصدرها ليستعار موادها تبعية استعارة المصدر و كذا اذا استعير الفعل باعتبار الزمان كما

يعبر عن المستقبل بالماضي تكون تبعية لتشبيه الضرب في المستقبل مثلا بالضرب في الماضي في تحقق الوقوع فيستعار له ضرب فاستعارة الهيئة ليست بتبعية استعارة المصدر بل اللفظ بتمامه مستعار بتبعية استعارة الجزء وكذا الحروف فان الاستعارة فيها تجري اوّلا في متعلق معناها وهو ههنا ما يعبر عنها به عند تفسير معانيها كقولنا منْ معناه الابتداء والى معناه الانتهاء نحو فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزناً شبّه ترتب العداوة والحزن على الالتقاط بترتب علته الغائية عليه ثم استعير في المشبه اللام الموضوعة للمشبّه به فيكون الاستعارة في اللام تبعا للاستعارة في المجرور ثم اعلم ان الاستعارة في الفعل على قسمين احدهما ان يشبّه الضرب الشديد مثلا بالقتل ويستعار له اسمه ثم يشتق منه قتل بمعنى ضرب ضرباً شديداً والثاني ان يشبه الضرب في المستقبل بالضرب في الماضي مثلا في تحقق الوقوع فيستعمل فيه ضرب فيكون المعنى المصدري اعني الضرب موجودا في كل من المشبه والمشبه به لكنه قيّد في كل واحد منهما بقيد مغائر للآخر نصح التشبيه لذلك كذا افاده المحقق الشريف لكن ذكر العلامة عضد الملة والدين في الفوائد الغياثية ان الفعل يدل على النسبة ويستدعي حدثا وزمانا والاستعارة متصورة في كلواحد من الثلثة ففي النسبة كهَزَم الامير الجند وفي الزمان كنادى اصحاب الجنة وفي الحدث نحو فبشّرهم بعذاب اليم انتهى وذلك لان الفعل قد يوضع للنسبة الانشائية نحو اضرب وهي مشتهرة بصفات تصلح لان يشبه بها كالوجوب وقد يوضع للنسبة الاخبارية وهي مشتهرة بالمطابقة واللامطابقة ويستعار الفعل من احدهما للآخر كاستعارة رحمه الله لارحمه واستعارة فليتبوّء في قوله عليه السلام مَنْ تَبَوّء على الكذب فليتبوّء مقعده على النار للنسبة الاستقبالية الخبرية فانه بمعنى يتبوّء مقعده من النار صرّح به في شرح الحديث وردّه صاحب الاطول بان النسبة جزء معنى الفعل فلا يستعار عنها بخلاف المصدر فانه لايستعار من معناه الفعل بل يستعار من معناه نفس المصدر ويشتق منه الفعل ولا يمكن مثله في النسبة فالحق عدم جريانها في النسبة كما قاله السيد السند * **فائدة** * قال الفاضل الچلپي القوم انما تعرضوا للاستعارة التبعية المصرّحة والظاهر تحقق الاستعارة التبعية المكنيّة كما في قولك اعجبني الضارب دم زيد ولعلهم لم يتعرضوا لها لعدم وجدانهم اياها في كلام البلغاء * **فائدة** * لم يقسموا المجاز المرسل الى الاصلي والتبعي على قياس الاستعارة لكن ربما يشعر بذلك كلامهم قال في المفتاح ومن امثلة المجاز قوله تعالى فاذا قرأت القرآن فاستَعِذْ بالله استعمل قرأت مكان اردت القرأة لكون القرأة مسببة من ارادتها استعمالا مجازيا يعني استعمال المشتق بتبعية المشتق منه كذا في شرح بعض رسائل الاستعارة الخامس باعتبار المقارنة بما يلائم شيئا من الطرفين وعدمها الى ثلثة اقسام احدها المطلقة وهي ما لم يقترن بصفة ولا تفريع مما يلائم المستعار له او المستعار منه نحو عندي اسد والمراد بالاقتران بما يلائم الاقتران بما يلائم مما سوى القرينة والا فالقرينة مما يلائم المستعار له فلا يوجد استعارة

مطلقة و المراد بالصفة المعنوية لا النعت النحوي و المراد بالتفريع ما يكون ايراده فرع الاستعارة سواء ذكر على صورة التفريع و هو تصديره بالفاء اولا و ثانيها المجردة وهي ما قرن بما يلائم المستعار له و ينبغي ان يقيد ما يلائم المستعار له بان لا يكون فيه تبعيد الكلام عن الاستعارة و تزييف لدعوى الاتحاد اذ ذكروا ان في التجريد كثرة المبالغة في التشبيه كقوله تعالى فأذاقها الله لباس الجوع و الخوف فان الاذاقة تجريد اللباس المستعار لشدائد الجوع و الخوف بعلاقة العموم لجميع البدن عموم اللباس و لذا اختاره على طعم الجوع الذي هو انسب بالاذاقة و انما كانت الاذاقة من ملائمات المستعار له مع انه ليس الجوع و الخوف من المطعومات لانه شاعت الاذاقة في البلايا و الشدائد و جرت مجرى الحقيقة في اصابتها فيقولون ذاق فلان البؤس و الضر و اذاقه العذاب شبه ما يدرك من اثر الضر و الالم بما يدرك من طعم المر و البشع و اختار التجريد على الترشيح و لم يقل فكساها الله لباس الجوع و الخوف لان الادراك بالذوق يستلزم الادراك باللمس من غير عكس فكان في الاذاقة اشعار بشدة الاصابة ليست في الكسوة و ثالثها المرشحة و تسمى الترشيحية ايضا و هي ما قرن بما يلائم المستعار منه نحو اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم فانه استعار الاشتراء للاستبدال و الاختيار ثم فرع عليها ما يلائم الاشتراء من فوت الربح و اعتبار التجارة • ثم انهم لم يلتفتوا الى ما يقرن بما يلائم المستعار له في الاستعارة بالكناية مع انه ايضا ترشيح لانه ليس هناك لفظ يسمى استعارة بل تشبيه محض و كلامهم في الاستعارة المرشحة التي هي قسم من المجاز لا في ترشيح يشتمل ترشيح الاستعارة و التشبيه المضمر في النفس • و اما عدم التفات السكاكي فيوهم ما ليس عنده و هو ان المرشحة من اقسام الاستعارة المصرحة اذ التحقيق ان الاستعارة بالكناية اذا زيد فيها على المكنية ما يلائمها تصير مرشحة عنده كذا في الاطول * فائدة * قال ابو القاسم تقسيمهم الاستعارة المصرحة الى المجردة و المرشحة يشعر بان الترشيح و التجريد انما يجريان في الاستعارة المصرح بها دون المكني عنها و الصواب ان ما زاد في المكنية على قرينتها اعني اثبات لازم واحد يعد ترشيحا لها ثم التجريد و الترشيح انما يكونان بعد تمام الاستعارة فلا يعد قرينة المصرح بها تجريدا و لا قرينة المكني عنها ترشيحا انتهى * فائدة * قال صاحب الاطول اذا اجتمع ملائمان للمستعار له فهل يتعين احد للقرينة او الاختيار الى السامع يجعل ايهما شاء قرينة و الآخر تجريدا قال بعض الفاضل ما هو اقوى دلالة على الارادة للقرينة و الآخر للتجريد ونحن نقول ايهما سبق في الدلالة على المراد قرينة و الآخر تجريد كيف لا و القرينة ما نصب للدلالة على المراد وقد سبق احد الامرين في الدلالة فلا معنى لنصب الاحق و الاوجه ان كلا من الملائمين المجتمعين ان صلح قرينة فقرينة و مع ذلك الاستعارة مجردة و لا تقابل بين المجردة و متعددة القرينة بل كل متعددة القرينة مجردة * فائدة • قد يجتمع التجريد و الترشيح كقول زهير • شعر • لدى اسد شاكي السلاح مقذف • له لبد اظفاره لم تقلم • و وجه اجتماعهما صرف دعوى الاتحاد الى المشبه المقارن بالصفة و التفريع و المشبه به حتى يستدعي الدعوى ثبوت الملائم للمشبه به ايضا • فائدة •

الترشيح ابلغ من التجريد والاطلاق و من جمع الترشيح و التجريد لاشتماله على تحقيق المبالغة في ظهور المبنية التي هي توجب كمال المبالغة في التشبيه فيكون اكثر مبالغة و اتمّ مناسبة بالاستعارة و كذا الاطلاق ابلغ من التجريد و مبنى الترشيحية على ان المستعار له عين المستعار منه لا شيئ شبيه به * فائدة * في شرح بعض رسائل الاستعارة الترشيح يجوز ان يكون باقيا على حقيقته تابعا في الذكر للتعبير من الشيئ بلفظ الاستعارة ولا يقصد به الا تقويتها كانه نقل لفظ المشبه به مع رديفه الى المشبه و يجوز ان يكون مستعارا من ملائم المستعار منه لملائم المستعار له و يكون ترشيح الاستعارة بمجرد انه عبر عن ملائم المستعار له بلفظ موضوع لملائم المستعار منه هذا و لا يخفى ان هذا لا يخص بكون لفظ ملائم المستعار منه مستعارا بل يتحقق الترشيح بذلك التعبير على وجه الاستعارة كان او على وجه المجاز المرسل اما للملائم المذكور او للقدر المشترك بين المشبّه و المشبّه به و انه يحتمل مثل ذلك في التجريد ايضا و يحتمل تلك الوجوه قوله تعالى و اعتصموا بحبل الله حيث استعير الحبل للعهد في ان يكون وسيلة لربط شيئ لشيئ و ذكر الاعتصام و هو التمسك بالحبل ترشيحا اما باقيا على معناه للوثوق بالعهد او مجازا مرسلا في الوثوق بالعهد لعلاقة الاطلاق و التقييد فيكون مجازا مرسلا بمرتبتين او في الوثوق كانه قيل ثقوا بعهد الله و حينئذ كلّ من الترشيح و الاستعارة ترشيح للآخر السادس باعتبار امر آخر الى اربعة اقسام تصريحية و مكنية و تحقيقية و تخييلية فالتصريحية و تسمى بالمصرّحة ايضا هي التي ذكر فيها المشبه به * و المكنية ما يقابلها و تسمى الاستعارة بالكناية ايضا اعلم انه اتفقت كلمة القوم على انه اذا لم يذكر من اركان تشبيه شيئ بشيئ سوى المشبه و ذكر معه ما يخص المشبه به كان هناك استعارة بالكناية و استعارة تخييلية كقولنا اظفار المنيّة اي الموت نَشِبَتْ بفلان لكن اضطربت اقوالهم في تشخيص المعنيين الذين يطلق عليهما هذان اللفظان و محصّل ذلك يرجع الى ثلثة اقوال احدها ما ذهب اليه القدماء و هو ان المستعار بالكناية لفظ المشبه به المستعار للمشبه في النفس المرموز اليه بذكر لازمه من غير تقدير في نظم الكلام و ذكر اللازم قرينة على قصده من غرض و اثبات ذلك اللازم للمشبه استعارة تخييلية ففي المثال المذكور الاستعارة بالكناية السبع المستعار للمنيّة الذي لم يذكر اعتمادا على ان اضافة الاظفار الى المنيّة تدل على ان السبع مستعار لها و الاستعارة التخييلية اثبات الاظفار للمنية فحينئذ وجه تسميتها بالمكنية و بالاستعارة بالكناية ظاهر لانها استعارة بالمعنى المصطلح و متلبسة بالكناية بالمعنى اللغوي اي الاخفاء و كذا تسميتها بالتخييلية لاستلزامها استعارة لازم المشبه به للمشبه و تخييل ان المشبه من جنس المشبه به و ثانيها ما ذهب اليه السكاكي صريحا حيث قال الاستعارة بالكناية لفظ المشبه المستعمل في المشبه به ادعاء اي بادعاء انه عينه بقرينة استعارة لفظ هو من لوازم المشبه به بصورة متوهمة متخيلة شبيهة به اثبتت للمشبه فالمراد بالمنيّة عنده هو السبع بادعاء السبعية لها و انكار ان تكون شيأ غير السبع بقرينة اضافة الاظفار التي من خواص السبع اليها و المشتبه في

ان تسميتها بالاستعارة بالكناية او المكنية غير ظاهر حينئذ و في جعله اياها قسما من الاستعارة التي هي قسم من المجاز و جعل اضافة الاظفار قرينة الاستعارة نظر لانّ لفظ المشبه فيها هو المستعمل في ما وضع له تحقيقا و الاستعارة ليست كذلك و اختار السكاكي رد التبعية الى المكني عنها بجعل قرينتها استعارة بالكناية و جعلها اي التبعية قرينة لها على عكس ما ذكره القوم في مثل نطقت الحال من انّ نطقت استعارة لدلّت و الحال قرينة لها هذا و لكن في كون ذلك مختار السكاكي نظرا لانه قال في آخر بحث الاستعارة التبعية هذا ما امكن من تلخيص كلام الاصحاب في هذا الفصل و لو انهم جعلوا قسم الاستعارة التبعية من قسم الاستعارة بالكناية بان قلبوا فجعلوا في قولهم نَطَقَتِ الحالُ هكذا الحالُ التي ذكرها عندهم قرينة الاستعارة بالتصريح استعارة بالكناية عن المتكلم بواسطة المبالغة في التشبيه على مقتضى المقـــام و جعلوا نسبة النطق اليه قرينة الاستعارة كما تراهم في قولهم و اذ المنيّة انشبت اظفارها يجعلون المنيّة استعارة بالكناية عن السبع و يجعلون اثبات الاظفار لها قرينة الاستعارة لكان اقرب الى الضبط فتدبر انتهى كلامه و هو صريح في انه ردّ التبعية الى المكنية على قاعدة القوم فحينئذ لا حاجة له الى استعارة قرينة المكنية لشيئ حتى تبقى التبعية مع ذلك بحالها و لا يتقلل الاقسام بهذا ايضا فان قلت لم يجعل السلف المكنية المشبه المستعمل في المشبه به كما اعتبره في هذا الرد فكيف يتاتى لك توجيه كلامه بان رده على قاعدة السلف من غير ان يكون مختارا له قلت لا شبهة فيما ذكرنا و العهدة عليه في قوله كما تراهم في قولهم و اذا المنية انشبت اظفارها يجعلون المنية استعارة بالكناية و لا يضرّنا فيما ذكرنا من توجيه كلامه * و اما التخييلية عند السكاكي فما سياتي و ثالثها ما ذهب اليه الخطيب و هي التشبيه المضمر في النفس الذي لم يذكر شيئ من اركانه سوى المشبّه و دل عليه اي على ذلك التشبيه بان يثبت للمشبه امر مختص بالمشبه به من غير ان يكون هناك امر متحقق حسًّا و عقلاً يجري عليه اسم ذلك الامر و يسمى اثبات ذلك الامر استعارة تخييلية و المراد بالتشبيه التشبيه اللغوى لا الاصطلاحي فلايرد ان ذكر المشبه به واجب البتة في التشبيه و انما قيل و دل عليه الخ ليشتمل زيدا في جواب من يشبه الاسد و على هذا التسمية بالاستعارة غير ظاهر و لكن كونها كناية غير مخفي و بالجملة نفي المكنية ثلثة اقوال و في التخييلية قولان احدهما قول السكاكي كما يجيئ و الآخر قول غيره و على هذا المذهب الثالث كلّ من لفظي الاظفار و المنيّة في المثال المذكور حقيقتان مستعملتان في المعنى الموضوع له و ليس في الكلام مجاز لغوي و انما المجاز هو اثبات شيئ لشيئ ليس هو له و على هذا هو عقلي كاثبات الانبات للربيع و الاستعارة بالكناية و التخييلية امران معنويان و هما فعلا المتكلم و يتلازمان في الكلام اذ التخييلية يجب ان تكون قرينة للمكنية البتة و هي يجب ان تكون قرينة للتخييلية البتة * فائدة * قال صاحب الاطول و من غرائب السوانح و عجائب اللوائح ان الاستعارة بالكناية فيما بين الاستعارات مطلوبة مبنية على التشبيه المقلوب لكمال المبالغة في التشبيه فهو ابلغ من المصرّحة فكما ان قولنا السبع كالمنية

تشبيه مقلوب يعود الغرض منه الى المشبه به كذلك انشبت المنية اظفارها استعارة مقلوبة استعير بعد تشبيه السبع بالمنية المنية للسبع الادعائي و اريد بالمنية معناها بعد جعلها سبعا تنبيها على ان المنيّة بلغت في الاغتيال مرتبة ينبغي ان يستعار للسبع عنها اسمها دون العكس فالمنية وُضِعَتْ موضع السبع لكن هذا على ما جرى عليه السكاكي * و التحقيقية هي ما يكون المشبه متحققا حسًّا او عقلاً نحو رأيت اسدا يرمي فان الاسد مستعار للرجل الشجاع و هو امر متحقق حسًّا و نحو اهدنا الصراط المستقيم اي الدين الحقّ و هو امر متحقق عقلا لا حسًّا اما التخييلية فعند غير السكاكي ما مر و اما عند السكاكي فهي استعارة لا تحقق لمعناها حسا و لا عقلا بل معناها صورة و همية محضة و لما كان عدم تحقق المعنى لا حسا و لا عقلا شاملا لما لم يتعلق به توهم ايضا اضْرَبَ عنه بقوله بل معناها الخ و المراد بالصورة ذو الصورة فان الصورة جاءت بهذا المعنى ايضا و المراد بالوهمية ما يخترعه المتخيلة باعمال الوهم اياه فان للانسان قوّة لها تركيب المتفرقات و تفريق المركبات اذا استعملها العقل تسمى مفكرة و اذا استعملها الوهم تسمى متخيلة و لما كان حصول هذا المعنى المستعار له باعمال الوهم سمّيت استعارة تخييلية و من لم يعرفه قال المناسب حينئذ ان تسمى توهمية وعدّ التسمية بتخييلية من امارات تعسف السكاكي و تفسيره و اما وصف الوهمية بقوله محضة اي لا يشوبها شيء من التحقق الحسّي و العقليّ للفرق بينه و بين اعتبار السلف فان اظفار المنية عندهم امر متحقق شابه توهم الثبوت للمنية و هناك اختلاط توهم و تحقق بخلاف ما اعتبره فانه امر وهميّ محض لا تحقق له لا باعتبار ذاته و لا باعتبار ثبوته فتعريفه هذا صادق على لفظ مستعمل في صورة وهمية محضة من غير ان تجعل قرينة الاستعارة بخلاف تفسير السلف و الخطيب فانها لا تنفك عندهم عن الاستعارة بالكناية وقد صرح به حيث مثّل للتخييلية باظفار المنية الشبيهة بالسبع اهلكت فلانا و السلف و الخطيب اما ان ينكروا المثال و يجعلوه مصنوعا او يجعلوا الاظفار ترشيحا للتشبيه لا استعارة تخييلة و ردّ ما ذكره بانه يقتضي ان يكون الترشيح استعارة تخييلية للزوم مثل ما ذكره فيه مع ان الترشيح ليس من المجاز و الاستعارة واجيب بان الامر الذي هو من خواصّ المشبه به لمّا قرن في التخييلية بالمشبه كالمنيّة مثلا حملناه على المجاز و جعلناه عبارة عن امر متوهم يمكن اثباته للمشبه و في الترشيح لما قرن بلفظ المشبه به لم يحتج الى ذلك لانه جعل المشبه به هو هذا المعنى مع لوازمه فاذا قلنا رأيت اسدا يفترس اقرانه و رأيت بحرا يتلاطم امواجه فالمشبه به هو الاسد الموصوف بالافتراس الحقيقي و البحر الموصوف بالتلاطم الحقيقي بخلاف اظفار المنيّة فانها مجاز عن الصورة الوهمية ليصح اضافتها الى الوهمية ليصح اضافتها الى المنيّة و محصله ان حفظ ظاهر اثبات لوازم المشبه به للمشبه يدعو الى جعل الدال على اللازم استعارة لما يصح اثباته للمشبه و لا يحتاج الى تجوّز في ذلك الاثبات و ليس هذا الداعي في الترشيح لانه اثبت للمشبه به فلا وجه لجعله مجازا و لايلزم عدم خروج الترشيح عن الاستعارة و عدم زيادته

عليها لانه فرق بين المقيد و المجموع و المشبه به هو الموصوف و الصفة خارجة منه لا المجموع المركب منهما و ايضا معنى زيادته ان الاستعارة تامة بدونه و يرد على هذا ان الترشيح كما يكون في المصرحة يكون في المكنية ايضا ففي المكنية لم يقرن المشبه به فلا تفرقة هناك و يمكن ان يفرق بان التخييلية لو حملت على حقيقتها لا يثبت الحكم المقصود في الكلام المكني عنها كما عرفت بخلاف المصرحة فان قولنا جاءني اسد له لبد لو اثبت فيه اللبد الحقيقي للاسد المستعمل في الرجل الشجاع مجازا لم يمنع من اثبات المجيئ للاسد فان مآله جاءني رجل شجاع لما شبهه به لبد لكنه لايتم في قوله تعالى و اعتصموا بحبل الله جميعا فانه لو اريد الامر بالاعتصام الحقيقي لفات ما قصد بيانه للعهد فلابد من جعل الاعتصام استعارة لما يثبت العهد * فائدة * التصريحية تعم التحقيقية و التخييلية و الكل مجاز لغوي و متباين هذا عند السكاكي * و المكنية داخلة في التحقيقية عند السلف لان اللفظ المستعار المضمر في النفس و هو محقق المعنى * و التصريحية عند الخطيب ترادف التحقيقية و تباين التخييلية لانها عنده ليست لفظا فلا تكون محقق المعنى وكذا تباين المكنية لانها عنده نفس التشبيه المضمر في النفس فلاتكون محقق المعنى * فائدة * في تحقيق قرينة الاستعارة بالكناية ذهب السلف سوى صاحب الكشاف الى ان الامر الذي اثبت للمشبه من خواص المشبه به مستعمل في معناه الحقيقي و انما المجاز في الاثبات و يحكمون بعدم انفكاك المكني عنه عنها و اليه ذهب الخطيب ايضا وجوز صاحب الكشاف كون قرينتها استعارة تحقيقية و كذا السكاكي و وجه الفرق بين ما يجعل قرينة للمكنية و يجعل نفسه تخييلا او استعارة تحقيقية او اثباته تخييلا و بين ما يجعل زائدا عليها و ترشيحا قوة الاختصاص بالمشبه به فايهما اقوى اختصاصا و تعلقا به فهو القرينة و ما سواه ترشيح و كذا الحال بين القرينة و الترشيح في الاستعارة المصرحة و الاظهر ان ما يحضر السامع اولا فهو القرينة و ما سواه ترشيح ذلك ان تجعل الجميع قرينة في مقام شدة الاهتمام بالايضاح هكذا في شرح بعض رسائل الاستعارة * فائدة * في الاتقان انكر قوم الاستعارة بناء على انكارهم المجاز و قوم اطلاقها في القرآن لان فيها ايهاما للحاجة و لانه لم يرد في ذلك اذن الشارع و عليه القاضي عبد الوهاب المالكي انتهى * خاتمة * اذا جرى في الكلام لفظة ذات قرينة دالة على تشبيه شيئ بمعناه فهو على وجهين احدهما ان لا يكون المشبه مذكورا و لا مقدرا كقولك لقيت في الحمام اسدا اي رجلا شجاعا و لا خلاف في ان هذا استعارة لا تشبيه و ثانيهما ان يكون المشبه مذكورا او مقدرا و حينئذ فاسم المشبه به ان كان خبرا عن المشبه او في حكم الخبر كخبر باب كان و ان و المفعول الثاني لباب علمت و الحال و النعت فالاصح انه يسمى تشبيها لا استعارة لان اسم المشبه به اذا وقع هذه المواقع كان الكلام مصوغا لاثبات معناه لما اجري عليه او نفيه عنه فاذا قلت زيد اسد فصوغ الكلام لاثبات الاسدية لزيد و هو ممتنع حقيقة فيحمل على انه لاثبات شبه من الاسد له فيكون الاتيان بالاسد لاثبات التشبيه فيكون خليقا بان يسمى تشبيها لان المشبه به انما جيئ به لافادة التشبيه

بخلاف نحو لقيت اسدا فان الاتيان بالمشبه به ليس لاثبات معناه لشيئ بل صوغ الكلام لاثبات الفعل واقعا على الاسد فلا يكون لاثبات التشبيه فيكون قصد التشبيه مكنونا في الضمير لا يعرف الا بعد نظر و تامل هذا خلاصة كلام الشيخ في اسرار البلاغة و عليه جميع المحققين و من الناس من ذهب الى ان الثاني ايضا اعني زيد اسد استعارة لاجرائه على المشبه مع حذف كلمة التشبيه و الخلاف لفظي مبني على جعل الاستعارة اسما لذكر المشبه به مع خلو الكلام عن المشبه على وجه ينبئ عن التشبيه او اسما لذكر المشبه به لاجرائه على المشبه مع حذف كلمة التشبيه * ثم انه نقل عن اسرار البلاغة ان اطلاق الاستعارة في زيد الاسد لا يحسن لانه يحسن دخول ادوات التشبيه من تغيير بصورة الكلام فيقال زيد كالاسد بخلاف ما اذا كان المشبه به نكرة نحو زيد اسد فانه لا يحسن زيد كاسد و الا لكان من قبيل قياس حال زيد الى المجهول و هو اسد ما و لهذا يحسن كان زيدا اسد لان المراد بالخبر العموم فالتشبيه بالنوع لا بفرد فليس كالتشبيه بالمجهول و انما يحسن دخول الكاف بتغيير صورته و جعله معرفة بان يقال زيد كالاسد فاطلاق اسم الاستعارة ههنا لا يبعد و يقرب الاطلاق مزيد قرب ان يكون النكرة موصوفة بصفة لاتلائم المشبه به نحو فلان بدر يسكن الارض فان تقدير اداة التشبيه فيه يحتاج الى كثرة التغيير كان يقال هو كالبدر الا انه يسكن الارض و قد يكون في الصلات و الصفات التي تجيئ في هذا القبيل ما يحول تقدير اداة التشبيه فيه فيشتد استحقاقه لاسم الاستعارة و يزيد قربه منهــا كقوله اسد دم الاسد الهزبر خضابه فانه لا سبيل الى ان يقال المعنى انه كالاسد للتناقض لان تشبيهه بجنس السبع المعروف دليل على انه دونه او مثله و جعل دم الهزبر الذي هو اقوى الجنس خضابَ يده دليلٌ على انه فوقه فليس الكلام مصوغا لاثبات التشبيه بينهما بل لاثبات تلك الصفة فالكلام فيه مبني على ان كون الممدوح اسدا امر تقرر و ثبت و انما العمل في اثبات الصفة الغريبة فمحصول هذا النــوع من الكلام انك تدعي حدوث شيئ هو من الجنس المذكور الا انه اختص بصفة عجيبة لم يتوهم جوازها فلم يكن لتقدير التشبيه فيه معنى و لقد ضعف هذا الكلام صاحب الاطول و المطول و قال الحق ان امثال زيد اسد تشبيه مطلقا هذا اذا كان اسم المشبه به خبرا عن اسم المشبه او في حكم الخبر و ان لم يكن كذلك نحو لقيت من زيد اسدا و لقيني منه اسد فلا يسمى استعارة بالاتفاق لانه لم يجر اسم المشبه به على المشبه لا باستعماله فيه كما في لقيت اسدا و لا باثبات معناه له كما في زيد اسد على اختلاف المذهبين و لا يسمى تشبيها ايضا لان الاتيان باسم المشبه به ليس لاثبات التشبيه اذ لم يقصد الدلالة على المشاركة و انما التشبيه مكنون في الضمير لا يظهر الا بعد تامل خلافا للسكاكي فانه يسمي مثل ذلك تشبيها و هذا النزاع ايضا لفظي راجع الى تفسير التشبيه فمن اطلق الدلالة المذكورة في تعريف التشبيه عن كونها لا على وجه التجريد و الاستعارة وعن كونها على وجه التصريح سماه تشبيها و من قيده قال صاحب الاطول و نحن نقول في لقيت من زيد اسدا تجريد اسد من زيد بجعل زيد اسدا

وهذا الجعل يتضمن تشبيه زيد بالاسد حتى صار اسدا بالغا غاية الجنس حتى تجرد عنه اسد لكن هذا التشبيه مكنون في الضمير خفيّ لان دعوى اسديته مفروغ عنها منزلة منزلة امر متقرر لا يشوبه شائبة خفاء و لا يجعل السكاكي هذا من التشبيه المصطلح و كذلك يتضمن التشبيه تجريد الاسد الحقيقي عنه اذ لا يخفى ان المجرد عنه لا يكون الا شبه اسد فينصرف الكلام الى تجريد الشبه فهو في افادة التشبيه بحكم رد العقل الى التشبيه بمنزلة حمل الاسد على المشبه فهو الذي سماه السكاكي تشبيها و لا ينبغي ان ينازع فيه معه و كيف لا وهو ايضا في تقدير المشبه و الاداة كانه قيل لقيت من زيد رجلا كالاسد و لا تفاوت في ذلك بينه و بين زيد اسد انتهى و ههنا ابحاث تركناها خوفا من الاطناب *

فصل الزاء المعجمة * العجز بالفتح وسكون الجيم كما في المنتخب ضد القدرة وقيل عدم القدرة كما يجيئ في فصل الراء من باب القاف قال الشيخ الاشعري في اصح قوليه ان العجز انما يتعلق بالموجود دون المعدوم فالزمن عاجز عن القعود الموجود لا عن القيام المعدوم فان التعلق بالمعدوم خيال محض و له قول ضعيف و هو ان العجز انما يتعلق بالمعدوم دون الموجود و اليه ذهب المعتزلة و كثير من اصحابنا و على هذا فالزمن عاجز عن القيام المعدوم لا عن القعود الموجود و ان كان مضطرا اليه بحيث لا سبيل له الى الانفكاك عنه و جواز تعلق العجز بالضدين فرع ذلك فيجوز تعلق العجز الواحد بالضدين و ان لم يجز تعلق القدرة الواحدة بهما على هذا القول و اما على القول الاول فلا يجوز كذا في شرح المواقف * و عجز در اصطلاح بلغاء آنست كه ايراد معني تركيبي كه خواهد نتواند كرد و انچه ادكيزد تمام نتواند كرد كذا في جامع الصنائع * و العجز بحركات العين و سكون الجيم و بفتح العين و كسر الجيم و ضمها ايضا في اللغة بمعنى سرين و پس هر چيزي كما في المنتخب و عند الشعراء هو آخر كلمة من البيت او الفقرة و يسمى بالضرب ايضا كذا في المطول في بحث الارصاد في فن البديع *

العجوز بالفتح اسم لمونث وهي لغة من احدى و خمسين سنة الى آخر العمر و شرعا من خمسين كذا في جامع الرموز في كتاب الصلوة في بيان صفة الصلوة *

المعجزة اسم فاعل من الاعجاز و هي في الشرع امر خارق للعادة من ترك او فعل مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة و انما اخذ احد الامرين لان المعجزة كما تكون اتيانا بغير المعتاد كذلك قد تكون منعا عن المعتاد مثل ان يمسك عن القوت مدة غير معتادة مع حفظ الصحة و الحيوة و التحدي هو طلب المعارضة في شاهد دعواه من النبوة فلابد ان يكون الخارق موافقا للدعوى اذ لا شهادة بدون الموافقة فخرج الدهانة كنطق الجماد بانه مفتر كذّاب لانها لا تكون موافقة للدعوى و كذا خرج الارهاص و الكرامة لعدم اقترانهما بالدعوى و اما قولهم كرامة الولي معجزة لنبيه مع عدم كونها مقرونا بالدعوى فمبني على التشبيه لا على انها معجزة حقيقة اذ يشترط في المعجزة ان تكون ظاهرة على يد مدعي النبوة و بقيد عدم المعارضة خرج الستدراج

و السحر و الشعبدة مع ان الحق ان السحر و الشعبدة ليسا من الخوارق و ايضا لا يخلق الله تعالى الخارق الموافق للدعوى في يد الكاذب في دعوى الرسالة بحكم العادة و لا نقض بالفرضيات اذ عادة النقض في التعريفات يجب ان تكون من الواقعات و بالجملة فالمعجزة امر خارق يظهر على يد مدعي النبوة موافقا لدعواه و قد سبق بيانها في لفظ الخارق ايضا في فصل القاف من باب الخاء المعجمة * اعلم ان للمعجزة سبعة شروط الاول ان يكون فعل الله او ما يقوم مقامه من التروك لان التصديق منه تعالى لا يحصل بما ليس من قبله و قولنا او ما يقوم مقامه ليتناول التعريف مثل ما اذا قال معجزتي ان اضع يدي على راسي و انتم لا تقدرون عليه ففعل و عجزوا فانه معجز و لا فعل لله ثمه اذ عدم خلق القدرة ليس فعلا و من جعل الترك وجوديا بناء على انه الكف حذف هذا القيد لعدم الحاجة اليه الثاني ان يكون المعجز خارقا للعادة اذ لا اعجاز بدونه و شرط قوم في المعجز ان لا يكون مقدورا للنبي اذ لو كان مقدورا له كصعوده على الهواء و مشيه على الماء لم يكن نازلا منزلة التصديق من الله و ليس بشيء لان قدرته مع عدم قدرة غيره عادة معجزة الثالث ان يتعذر معارضته فان ذلك حقيقة الاعجاز الرابع ان يكون ظاهرا على يد مدعي النبوة ليعلم انه تصديق له و هل يشترط التصريح بالتحدي و طلب المعارضة كما ذهب اليه البعض الحق انه لا يشترط بل يكفي قرائن الاحوال مثل ان يقال له ان كنت نبيا فاظهر معجزا ففعل الخامس ان يكون موافقا للدعوى فلو قال معجزتي ان احيي ميتا ففعل خارقا آخر لم يدل على صدقه لعدم تنزله منزلة تصديق الله اياه السادس ان لا يكون المعجز مكذبا له فلو قال معجزتي ان ينطق هذا الضب فقال انه كاذب لم يدل على صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه لان المكذب هو نفس الخارق * اما اذا قال معجزتي ان احيي هذا الميت فاحياه فكذب الميت له ففيه احتمالان والصحيح انه معجزة لان المعجزة هي احياؤه و هو غير مكذب له و الحي بعد الحيوة يتكلم باختياره ما يشاء * و قيل عدم كونه معجزة انما هو اذا عاش بعد الاحياء زمانا و استمر على التكذيب و لو خر ميتا في الحال بطل الاعجاز لانه كان احيي للتكذيب فصار كتكذيب الضب و الصحيح انه لا فرق لوجود الاختياري في الصورتين و الظاهر انه لا يجب تعيين المعجز بل يكفي ان يقول انا آتي بخارق من الخوارق و لا يقدر احد ان ياتي بواحد منها و في كلام الآمدي ان هذا متفق عليه قال فاذا كان المعجز معينا فلابد في معارضته من المماثلة و اذا لم يكن معينا فاكثر الاصحاب على انه لابد فيها من المماثلة و قال القاضي لاحاجة اليها و هو الحق لظهور المخالفة فيما ادعاه و هو انا آتي بخارق الخ فاذا اتى غيره بخارق و ان لم يكن مما ثلا لما اتاه فقد ظهر المخالفة فيما ادعاه و تحقق المعارضة السابع ان لا يكون المعجز متقدما على الدعوى بل مقارنا لها لان التصديق قبل الدعوى لا يعقل فلو قال معجزتي ما قد ظهر على يدي قبل لم يدل على صدقه و يطالب بالاتيان بعد الدعوى فلو عجز كان كاذبا قطعا * و اما المتاخر عن الدعوى فاما ان يكون تاخره بزمان يسير معتاد مثله فظاهر انه دال على صدقه او بزمان متطاول مثل ان

يقول معجزتي اي يحصل كذا بعد شهر فحصل فاتفقوا على انه معجز لكن اختلفوا في وجه دلالته فقيل اخباره عن الغيب فيكون المعجز مقارنا للدعوى لكن تخلف عنها علمنا بكونه معجزا و قيل حصوله فيكون متاخرا عن الدعوى و قيل يصير قوله اي اخباره معجزا عند حصول الموعود به فيكون المعجز على هذا القول متاخرا باعتبار صفته اعني كونه معجزا و الحق ان المتاخر هو علمنا بكونه معجزا * فائدة * اختلفوا في كيفية حصولها المذهب عندنا معاشر الاشاعرة انه فعل الفاعل المختار و هو الله سبحانه يظهرها على يد من يريد تصديقه و قال الفلاسفة انها تنقسم الى ترك و قول و فعل اما الترك فمثل ان يمسك عن القوت المعتاد برهة من الزمان بخلاف العادة و سببه انجذاب النفس الزكية عن الكدورات البشرية اما لصفاء جوهرها في اصل فطرتها و اما لتصفيتها بضرب من المجاهدة و قطع العلائق متعلق بالانجذاب الى عالم القدس و اشتغالها بذلك عن تحليل مادة البدن فلا يحتاج الى البدن كما يشاهد في المرضى من ان النفس لاشتغالها بمقاومة المرض تمنع عن التحليل فتمسك عن القوت مدة و اما القول فكالاخبار بالغيب و سببه انجذاب نفسه النقية عن الشواغل البدنية الى الملائكة السماوية و انتقاشها بما فيها من الصور و انتقال الصورة الى المتخيلة و الحس المشترك و اما الفعل فبان يفعل فعلا لايفي به قوة غيره من نتف جبل و شق بحر و سببه ان نفسه لقوتها تتصرف في مادة العناصر كما تتصرف في اجزاء بدنه * فائدة * اختلفوا في كيفية دلالتها على صدق مدعي النبوة فعند الاشاعرة اجراء الله تعالى عادته بخلق العلم بالصدق عقيبه فان اظهار المعجزة على يد الكاذب و ان كان ممكنا عقلا فمعلوم انتفاؤه عادة كسائر العاديات و قالت المعتزلة خلقها على يد الكاذب مقدور لله تعالى لكنه ممتنع وقوعه في حكمته لان فيه ايهام صدقه و هو اضلال قبيح من الله و قال الشيخ و بعض اصحابنا انه غير مقدور في نفسه لان للمعجزة دلالة على الصدق قطعا فلابد لها من وجه دلالة و ان لم نعلم الوجه بعينه فان دل المخلوق على يد الكاذب على الصدق كان الكاذب صادقا و هو محال و الا انفك المعجز عما يلزمه و قال القاضي اقتران ظهور المعجزة بالصدق ليس لازما عقلا بل عادة فاذا جوزنا انخراق العادة جاز اخلاء المعجزة عن اعتقاد الصدق و حينئذ يجوز اظهاره على يد الكاذب و اما بدون ذلك التجويز فلا لان العلم بصدق الكاذب محال * فائدة * من الناس من انكر امكان المعجزة في نفسها و منهم من انكر دلالتها على الصدق و منهم من انكر العلم بها و ان شئت التفصيل فارجع الى شرح المواقف و شرح الطوالع و غيرهما *

العزيز بالراء المعجمة اختلف المحدثون في تعريفه فقال ابن منده و قرره ابن الصلاح و النووي هو حديث يرويه اثنان او ثلثة فعلى هذا بينه و بين المشهور عموم من وجه فان المشهور ما رواه اكثر من اثنين اي يكون له طرق فوق اثنين ما لم يجتمع شروط التواتر * و قيل هو ما لا يرويه اقل من اثنين عن اثنين اي عن اقل من اثنين اذ توالي رواية اثنين فقط عن اثنين فقط لايكاد يوجد فيشتمل ما وجد في بعض مواضع

استفادة ثلثة او اكثر اذ الاقل هو المعتبر و الحاكم على الاكثر في الصنف في هذا العلم و حاصله ان العزيز مايروى باثنين في بعض المواضع و لا يروى باقل في موضع مّا فخرج المتواتر و المشهور و الغريب هكذا يفهم من شرح النخبة و حواشيه * و في خلاصة الخلاصة العزيز مارواه اثنان او ثلثة من المجمع عدالته و يكون دون المشهور في عدد الرجال و الشائعة و المشهور ما رواه جماعة لا تبلغ حد التواتر ممن يجمع على عدالته *

فصل السين المهملة * العدسي هو المنسوب الى العدس بالدال * و عند المهندسين هو سطح يحيط به قوسان مختلفا التحدب كل منهما اعظم من نصف الدائرة و يسمى شلجميا ايضا ماذا ادير المسطح العدسي على قطره الاصغر نصف دورة يحدث جسم عدسي و ان كانت احدى القوسين نصف الدائرة و الاخرى اعظم منه يسمى بالشبيه بالعدسي و الشبيه بالشلجمي كذا في ضابط قواعد الحساب في المساحة *

العكس بالفتح و سكون الكاف يطلق على معان منها نفي الشيء قالوا عكس الاثبات نفي و لذا قيل العكس في باب المعرّف مفسر بانه كلما انتفى الحد انتفى المحدود اي كلما لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود و الطرد مفسر بانه كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود و قد سبق في لفظ الطرد في فصل الدال من باب الطاء المهملتين و يويده ما قال في شرح المواقف في مبحث المبصرات من ان الضوء كيفية لا يتوقف ابصارها على ابصار شيء آخر و اللون عكسه اي كيفية يتوقف ابصارها على ابصار شيء آخر انتهى و منها ما هو قسم من المعارضة كما يجيء في فصل الضاد المعجمة و منها الرجعة و هي حركة الكوكب على خلاف التوالي و على هذا اصطلاح المنجمين و اهل الهيئة وقد سبق في فصل العين من باب الراء المهملتين ليكن مولانا عبد العلي برجندي در شرح زيج الغ بيگي در باب هشتم ميفرمايد كوكب راجع چون از برجي ببرجي مقدم نقل كند آنرا عكس گويند و نقل راس وذنب قمر را ببرج ديگر نيز عكس گويند انتهى كلامه و منها العمل بعكس ما افاده السائل و يسمى ايضا بالتعاكس و التعكيس و التحليل و عليه اصطلاح المحاسبين و طريقه انه ان ضعّف السائل عددا فينصف المجيب له او جذّر فيربع او ضرب فيقسم او زاد فينقص او عكس فيعكس مبتديا للعمل من آخر السوال ليخرج الجواب فلو قيل اي عدد ضرب في نفسه و زيد على الحاصل اثنان و ضعّف و زيد على الحاصل ثلثة و قُسم المجتمع على خمسة و ضُرب الخارج في عشرة حصل خمسون فاقسم الخمسين على العشرة و اضرب الخارج و هو الخمسة في نفسها و انقص من الحاصل و هو خمسة و عشرون ثلثة يبقى اثنان و عشرون و انقص من منصّف ذلك اثنين يبقى تسعة و جذر التسعة و هو ثلثة هو الجواب كذا في شرح خلاصة الحساب * و عكس النسبة عندهم يجيء في فصل الباء الموحدة من باب النون و منها ان تقدم في الكلام جزءا ثم تعكس فتقدم ما اخّرت و تؤخر ما قدّمت و يسمى تبديلا ايضا و هذا من مصطلحات اهل البديع المعدود في المحسنات المعنوية و يقع على وجوه منها ان يقع بين احد طرفي جملة و ما اضيف اليه

ذلك الطرف نحو عادات السادات سادات العادات فان العكس فيه قد وقع بين العادات و هو احد طرفي الكلام و بين السادات وهو الذي اضيف اليه العادات و معنى وقوعه بينهما انه قدم العادات على السادات ثم عكس فقدم السادات على العادات و منها ان يقع بين متعلقي فعلين في جملتين نحو تولج الليل في النهار و تولج النهار في الليل و يخرج الحيّ من الميّت و يخرج الميت من الحي و منها ان يقع بين لفظين في طرفي جملتين نحو لاهنّ حلّ لهم و لاهم يحلّون لهنّ و منها ان يقع بين طرفي الجملة كما قيل * شعر *

طَويتُ لاحراز الفنون و نيلها * رداء شبابي و الجنونُ فنونُ

فحين تعاطيتُ الفنونَ و حظّها * تبيّن لي ان الفنون جنونُ

كذا في المطول * و في الاتقان بعد تعريف العكس بما ذكر قال ابن ابي الاصبع و من غريب اسلوب هذا النوع قوله تعالى و مَنْ يعمل من الصالحات من ذكر او انثى و هو مؤمن فاولئك يدخلون الجنّة و لا يظلمون نقيرا * و من اَحْسَنُ ديناً ممن اَسلَم وجهَه للّه و هو محسنٌ فان نظم الآية الثانية عكس نظم الاولى لتقدّم العمل في الاولى عن الايمان و تأخّره في الثانية عن الاسلام * و منه نوع يسمى القلب و المقلوب المستوي و ما لا يستحيل بالانعكاس و هو ان تقرء الكلمة من آخرها الى اولها كما تقرء من اولها الى آخرها نحو كلٌّ في فلك و ربك فكبّر و لا ثالث له في القرآن انتهى لكن صاحب التلخيص ذكر القلب و المقلوب المستوي في المحسّنات اللفظية فعلى هذا لا يكون هو من انواع العكس و منها ما يسمى عكسا مستويا و عكسا مستقيما و هو تبديل كل من طرفي القضية بالآخر مع بقاء الصـدق و الكيفيـة اي الايجاب و السلب بحالهمـا و هذا من مصطلحات المنطقيين وهو المتبادر عند اطلاق لفظ العكس كما في شرح اشراق الحكمة وقد يطلقون العكس مجازا على القضية الحاصلة من هذا التبديل * وقيل الظاهر انه حقيقة لكثرة الاستعمال في ذلك فيقال عكس الموجبة الكلية موجبة جزئية وهكذا في بواقي القضايا ويمكن ان تجمع بينهما بان العكس نقل اولا من المعنى اللغوي الى المعنى المصدري الذي يشتق منه سائر الصيغ كقولهم عكس و انعكس و ينعكس و نحوها ثم استعمل في القضية المخصوصة بعلاقة السببية ثم كثر استعماله فيها حتى صار حقيقة بالغلبة * ثم المراد بتبديل الطرفين التبديل المعنوي اي المغير للمعنى حتى يخرج تبديل طرفي المنفصلة فانهم قالوا لاعكس للمنفصلات و يحتمل ان يكون مرادهم انه ليس للمنفصلات عكس معتد به فحينئذ لاحاجة الى تخصيص التبديل و ذكر الطرفين اولى من الموضوع و المحمول كما ذكره البعض لشموله عكس الحمليات و الشرطيات * والمراد بطرفي القضية طرفاها في الذكر فلا يرد ان طرفي القضية الحقيقية لم يدخلا في التعريف فان الطرف الاول منها ذات الموضوع والثاني وصف المحمول و في العكس يصير ذات المحمول موضوعا ووصف الموضوع محمولا و المراد ببقاء الصدق لزوم بقاءه بمعنى انه لو فرض الاصل صادقا لزم منه لذاته مع قطع النظر عن خصوص المادة صدق الفرع بلا واسطة فرع آخر

لصدق المفروض في الاصل في الفرع لذاته بلا واسطة ليدخل في التعريف عكس القضية الكاذبة وليخرج عنه تبديل طرفي القضية بحيث يحصل منه قضية لازمة الصدق مع الاصل لحصول المادة كتبديل الموجبة الكلية بالموجبة الكلية في قولنا كل انسان ناطق و كل ناطق انسان و ليخرج عنه تبديل طرفيها بحيث يحصل منه قضية اعم من العكس كتبديل طرفي السالبة الكلية بحيث يحصل سالبة جزئية و تبديل طرفي الضرورية بحيث يحصل ممكنة عامة و انما اشترطوا بقاء الصدق لان العكس لازم خاص من لوازم الاصل و يستحيل صدق الملزوم بدون اللازم فعند التحقيق العكس بالمعنى المصدري تبديل طرفي القضية بحيث يحصل منه اخص قضايا لازمة لها لذاتها موافقة لها في الكيف و بالمعنى الحاصل بالمصدر اخص قضايا حاصلة بتبديل طرفي القضية لازمة للاصل لذاته موافقة له في الكيف فلا بد في اثبات انعكاس قضية الى قضية من بيان لزوم العكس للاصل في جميع المواد بدليل او تنبيه و من بيان عدم لزوم قضية اخص منه كذلك بتخلفها عنه في بعض المواد كما يقال الموجبة كلية او جزئية تنعكس موجبة جزئية للزومها لهما في جميع المواد و عدم لزوم الموجبة الكلية لشيئ منهما في جميعها لتخلفها عنهما فيما اذا كان المحمول اعم من الموضوع و التالي اعم من المقدم كما في قولك كل انسان حيوان و قولنا اذا كان الشيئ انسانا كان حيوانا اذ لا يصدق العكس هناك كلية مع صدق الاصلين قطعا و لم يعتبروا بقاء الكذب لجواز لزوم الصدق الكاذب و المراد ببقاء الكيف بقاء الكيف الموجود في الاصل في الفرع بمعنى ان يكون عكس الموجبة موجبة و عكس السالبة سالبة اعلم ان معنى انعكاس القضية انه يلزمها العكس لزوما كليا و معنى عدم انعكاسها انه ليس يلزمها العكس لزوما كليـــا * فائدة * السالبة الكلية تنعكس كنفسها و الجزئية لا تنعكس لجواز عموم الموضوع و الموجبة مطلقا تنعكس جزئية و لا عكس للمنفصلات و الاتفاقيات لعدم الجدوى و اما بحسب الجهة فمن السوالب الكلية تنعكس الدائمتان و العامتان كنفسهما و الخاصتان عامتين مع اللادوام في البعض و لا عكس للبواقي ومن السوالب الجزئية لا تنعكس الا الخاصتان كنفسهما و من الموجبات تنعكس الوجوديتان و الوقتيتان و المطلقة العامة مطلقة عامة و الخاصتان حينية لا دائمة و منها ما يسمى عكس النقيض و هو تبديل نقيضي الطرفين مع بقاء الصدق و الكيف بحالهما و قد يطلق عكس النقيض ايضا على القضية الحاصلة من هذا التبديل و المعنى الاول اصل بالنسبة الى الثاني و الثاني منقـــول منه والمراد بتبديل نقيضي الطرفين تبديل كل من الطرفين بنقيض الطرف الآخر و المراد ببقاء الصدق و الكيف ما عرفت في العكس المستوي والحاصل ان عكس النقيض قد يطلق على جعل نقيض المحكوم به محكوما عليه و نقيض المحكوم عليه محكوما به على وجه يحصل اخصّ القضايا اللازمة الاصل بهذا التبديل مع الموافقة في الكيف بلا واسطة و مع قطع النظر عن خصوص المادة * و قد يطلق على اخص القضايا اللازمة للاصل على الوجه المذكور فاذا قلنا كل انســـان حيوان كان عكس نقيضه كلمـــا ليس بحيوان ليس بانسان

وكذلك الاطلاقان مبنيان على اصطلاح قدماء المنطقيين وقالوا المستعمل في العلوم هو هذا المعنى و حكم الموجبات فيه حكم السوالب في العكس المستوي و البيان البيان و اما عند المتاخرين منهم فعكس النقيض جعل نقيض المحكوم به من الاصل محكوما عليه و عين المحكوم عليه منه محكوما به مع بقاء الصدق دون الكيف اي على وجه يحصل اخص القضايا اللازمة للاصل على هذا التبديل مع المخالفة في الكيف بلا واسطة و مع قطع النظر عن خصوص المادة و قد يستعمل في هذا الاصطلاح ايضا في اخص القضايا اللازمة للاصل على هذا الوجه فعكس نقيض قولنا كل انسان حيوان لا شيء مما ليس بحيوان بانسان و حكم الموجبات عندهم ايضا حكم السوالب في العكس المستوي لا بالعكس اي ليس حكم السوالب من عكس النقيض حكم الموجبات في العكس المستوي كما قاله المتقدمون * فائدة * قال المولوي عبد الحكيم في حاشية القطبي لا يفهم من تقييد العكس بالمستوي و اضافته الى النقيض ان للعكس معنى اصطلاحيا مشتركا بينهما بل بعد تخصيص العكس اللغوي بالصفة و الاضافة استعمل كل من القيدين في معنى اصطلاحي و ليس لفظ العكس مشتركا لفظيا بينهما اذ لا دليل على وضعه للمعنيين انتهى * فائدة * للقوم في بيان انعكاس القضايا طرق ثلث الاول الخلف و الثاني الافتراض و الثالث و هو ان يعكس نقيض الاصل او جزئه ليحصل ما ينافي الاصل هذا كله خلاصة ما في تكملة الحاشية الجلالية و ما في حاشية القطبي للمولوي عبد الحكيم *

التعاكس و التعكيس عند المحاسبين هو العكس كما مر *

الانعكاس هو العكس ايضا *

فصل الشين * العرش بالفتح و سكون الراء المهملة في لسان اهل الشرع هو الذي سماه الحكماء فلك الافلاك * و العرش الاكبر عند الصوفية قلب الانسان الكامل كما في كشف اللغات *

فصل الصاد * العقص بالفتح و سكون القاف عند اهل العروض هو اجتماع الخرم و العصب و الكف او نقول هو جمع و الخرم و النقص و النقص الكف بعد العصب فمفاعلتن بالنقص يصير مفاعيل ثم بالخرم يصير فاعيل ولعدم كونه مستعملا يوضع موضعه مفعول كذا في عنوان الشرف و جامع الصنائع و رسالة قطب الدين السرخسي *

فصل الضاد * العرض بالفتح و سكون الراء في اللغة المتاع و هو الذي لا يدخله كيل و لا وزن و لا يكون حيوانا و لا عقارا كذا في الصحاح * و في جامع الرموز و باع الاب عرض ابنه بسكون الراء و فتحها اي ما عدا النقدين و الماكول و الملبوس من المنقولات و هو في الاصل غير النقدين من المال كما في المغرب و المقائس و غيرهما انتهى و المراد به في باب النفقة المنقول كذا في الشمني و العروض الجمع و عرض بسكون را برايي معاني ديگر هم آمده چنانكه فراخي و پهنا و روي كوه و ملخ بسيار و كوه و كنار كوه

و غيرآن چنانكه در منتخب مذكور است • و عرض الانسان هو البعد الآخذ من يمين الانسان الى يساره و عرض الحيوان ايضا كذلک كما في شرح المواقف في مبحث الكم لكن في شرح الطوالع البعد الآخذ من راس الحيوان الى ذنبه عرض الحيوان • و العرض عند اهل العربية هو طلب الفعل بلين و تادب نحو الاتنزل بنا فتصيب خيرا كذا في مغني اللبيب في بحث الا و المراد انه كلام دال على طلب الفعل الخ لانه قسم من الانشاء على قياس ما عرفت في الترجي و عند المحدثين هو قرأة الحديث على الشيخ و انما سميت القرأة عرضا لعرضه على الشيخ سواء قرأ هو او غيره و هو يسمع و اختلف في نسبتها الى السماع فالمنقول عن مالك و اكثر اصحاب الحديث المساواة و عن ابي حنيفة رح و اصحابه ترجيح القرأة و عن الجمهور ترجيح السماع كذا في خلاصة الخلاصة • و في شرح النخبة و شرحه يطلق العرض عندهم ايضا على قسم من المناولة و هو ان يحضر الطالب كتاب الشيخ اما اصله اوفرعه المقابل به فيعرضه على الشيخ فهذا القسم يسميه غير واحد من ائمة الحديث عرضا و قال النووي هذا عرض المناولة و اما ما تقدم فيسمى عرض القرأة ليتميز احدهما عن الآخر انتهى • و عند الحكماء يطلق على معان احدها السطح و هو ماله امتدادان و بهذا المعنى قيل ان كل سطح فهو في نفسه عريض • و ثانيها الامتداد المفروض ثانيا المقاطع للامتداد المفروض اولا على قوائم و هو ثاني الابعاد الثلثة الجسمية • و ثالثها الامتداد الاقصر كذا في شرح المواقف في مبحث الكم و عند اهل الهيئة يطلق على اشياء منها عرض البلد و هو بعد سمت راس اهله اي سكانه عن معدل النهار من جانب لا اقرب منه و هو انما يتصور في الآفاق المائلة لا في افق خط الاستواء اذ في المواضع الكائنة على خط الاستواء يمر المعدل بسمت رؤس اهله و اما المواضع التي على احد جانبي خط الاستواء شمالا او جنوبا فلسمت رؤس اهلها بعد عن المعدل اما في جانب الشمال و يسمى عرضا شماليا او في جانب الجنوب و يسمى عرضا جنوبيا و انما يتحقق هذا البعد بدائرة تمر بسمت الراس و قطبي المعدل و هي دائرة نصف النهار و لذا قيل عرض البلد قوس من دائرة نصف النهار فيما بين معدل النهار و سمت الراس اي من جانب لا اقرب منه و هي مساوية لقوس من دائرة نصف النهار فيما بين المعدل و سمت القدم من جانب لا اقرب منه بناء على ان نصف النهار قد تنصف بقطبي الافق و بمعدل النهار و ايضا هي مساوية لارتفاع قطب المعدل و انحطاطه فان البعد بين قطب دائرة و محيط الاخرى كالبعد بين محيط الاولى و قطب الاخرى و لهذا اطلق على كلواحدة منهما انها عرض البلد فعرض البلد كما يفسر بما سبق كذلك يفسر بقوس منها فيما بين المدل و سمت القدم من جانب لا اقرب منه و بقوس منها بين الافق و قطب المعدل من جانب لا اقرب منه • و القوس التي بين العظيمين او المنطقتين تسمى تمام عرض البلد و منها عرض اقليم الرؤية و يسمى بالعرض المعكم ايضا كما في شرح التذكرة و هو بعد سمت الراس عن منطقة البروج من جانب لا اقرب منه فهو قوس من دائرة عرض اقليم الرؤية بين

قطب الافق و المنطقة او بين الافق و قطب المنطقة من جانب لا اقرب منه و دائرة عرض اقليم الرؤية هي دائرة السمت و منها عرض الافق الحادث و هو قوس من دائرة نصف النهار الحادث بين قطب الافق الحادث و معدل النهار من جانب لا اقرب منه و منها عرض جزء من المنطقة و يسمى بالميل الثاني كما يجيء و بعرض معدل النهار ايضا كما في القانون المسعودي و هو قوس من دائرة العرض بين جزء من المنطقة و بين المعدل من جانب لا اقرب منه و منها عرض الكوكب و هو بعده عن المنطقة و هو قوس من دائرة العرض بين المنطقة و بين الكوكب من جانب لا اقرب منه و المراد بالكوكب راس الخط الخارج من مركز العالم المار بمركز الكوكب المنتهي الى الفلك الاعظم فالكوكب اذا كان على نفس المنطقة فلا عرض له و الا فله عرض اما شمالي او جنوبي و هذا هو العرض الحقيقي للكوكب * و اما العرض المرئي له فهو قوس من دائرة العرض بين المنطقة و بين المكان المرئي للكوكب و منها عرض مركز التدوير و هو بعد مركز التدوير عن المنطقة و هو قوس من دائرة العرض بين المنطقة و مركز التدوير من جانب لا اقرب منه * و لو قيل عرض نقطة قوس من دائرة العرض بين تلك النقطة و المنطقة من جانب لا اقرب منه يتناول عرض الكوكب و عرض مركز التدوير و يسمى هذا العرض اي عرض مركز التدوير بعرض الخارج المركز و هو ميل الفلك المائل اي بعده عن المنطقة يسمى به لان ميل الفلك المائل قوس من دائرة العرض التي تمر بقطبي الممثل ما بين الفلك المائل و الممثل من جانب لا اقرب منه و سطح الفلك الخارج في سطح الفلك المائل فميل الفلك المائل عن الممثل الذي هو عرضه يكون عرض الفلك الخارج المركز اعلم انه لا عرض للشمس اصلا لكون خارجه في سطح منطقة البروج بخلاف السيارات الأخر و انه لا عرض للقمر سوى هذا العرض لان افلاكه المائل و الحامل و التدوير في سطح واحد لا ميل لبعضها عن بعض ثم ان ميل الفلك المائل في العلويه و القمر ثابت و في السفليين غير ثابت بل كلما بلغ مركز تدوير الزهرة او عطارد احدى العقدتين انطبق المائل على المنطقة و صار في سطحها فاذا جاوز مركز التدوير تلك العقدة التي بلغها افترق المائل عن المنطقة و صار مقاطعا لها على التناصف و ابتداء نصف المائل الذي عليه مركز التدوير في الميل عن المنطقة اما المزهرة فالى الشمال و اما لعطارد فالى الجنوب و نصفه الآخر بالخلاف ثم هذا الميل يزداد شيئا فشيئا حتى ينتهي مركز التدوير الى منتصف ما بين العقدتين فهناك غاية الميل ثم ياخذ الميل في الانتقاص شيئا فشيئا و يتوجه المائل نحو الانطباق على المنطقة حتى ينطبق عليه ثانيا عند بلوغ مركز التدوير العقدة الاخرى فاذا جاوز مركز التدوير هذه العقدة عادت الحالة الاولى اي يصير النصف الذي عليه المركز الآن اما في الزهرة فشماليا و كان قبل وصول المركز اليه جنوبيا و النصف الذي كان شماليا كان جنوبيا * و اما في عطارد فبالعكس فعلى هذا يكون مائل كل منهما متحركا في العرض الى الجنوب و بالعكس الى غاية ما من غير اتمام الدورة و يكون مركز تدوير الزهرة اما شماليا عن المنطقة

او منطبقا عليها لا يصير جنوبيا عنها قطعا و يكون مركز تدوير عطارد اما جنوبيا عنها او منطبقا عليها لا يصير شماليا عنها اصلا و منها عرض التدوير و يسمى بالميل وبميل ذروة التدوير و حضيضه ايضا وهو ميل القطر المار بالذروة و الحضيض عن سطح الفلك المائل و لا يكون القطر المذكور في سطح المائل الا في وقتين بيانه ان ميل هذا القطر غير ثابت ايضا بل يصير هذا القطر في العلوية منطبقا على المنطقة و المائل عند كون مركز التدوير في احدى العقدتين اي الراس او الذنب ثم اذا جاوز عن الراس الى الشمال اخذت الذروة في الميل الى الجنوب عن المائل متقاربة الى منطقة البروج و اخذ الحضيض في الميل الى الشمال عنه متباعدا عن المنطقة و يزداد شيئا فشيئا حتى يبلغ الغاية عند بلوغ المركز منتصف ما بين العقدتين ثم ياخذ في الانتقاص شيئا فشيئا الى ان ينطبق القطر المذكور ثانيا على المائل و المنطقة عند بلوغ المركز الذنب فاذاجاوز الذنب الى الجنوب اخذت الذروة في الميل عن المائل الى الشمال متقاربة الى المنطقة و اخذ الحضيض في الميل عنه الى الجنوب متباعدا عن المنطقة و هكذا على الرسم المذكور اي يزداد الميل شيئا فشيئا حتى يبلغ الغاية في منتصف العقدتين ثم ينتقص حتى يبلغ المركز الى الراس و تعود الحالة الاولى و يلزم من هذا ان يكون ميل الذروة في العلوية ابدا الى جانب المنطقة و ميل الحضيض ابدا الى خلاف جانب المنطقة فلو كان الكوكب على الذروة او الحضيض و مركز التدوير في احدى العقدتين لم يكن للكوكب عرض و الا فله عرض * وميل الذروة اذا اجتمع مع ميل المائل ينقص الاول عن الثاني فالباقي عرض الكوكب * و اذا اجتمع ميل الحضيض مع ميل المائل يزيد الاول على الثاني فالمجموع عرض الكوكب * و اما في السفليين فالقطر المذكور انما ينطبق على المائل عند بلوغ مركز التدوير منتصف ما بين العقدتين و هناك غاية ميل المائل عن المنطقة * ولما كان اوجا السفليين و حضيضاهما على منتصف العقدتين كان انطباق القطر على المائل في المنتصف اما عند الاوج او الحضيض فعند الاوج تبتدئ الذروة في الميل اما في الزهرة فالى الشمال عن المائل متباعدة عن المنطقة و يلزمه ميل الحضيض الى الجنوب متقاربا اليها في الابتداء و يزداد الميل شيئا فشيئا حتى يصل المركز الى العقدة و ينطبق المائل على المنطقة فهناك الذروة في غاية الميل عن المائل و المنطقة شمالا و الحضيض في غاية الميل عنهما جنوبا فلو كان الزهرة على الحضيض كان جنوبيا عن المنطقة فاذا جاوز المركز العقدة انتقص الميل على التدريج فاذا وصل الى المنتصف و هناك حضيض الحامل انطبق القطر على المائل ثانيا و من ههنا تبتدئ الذروة في الميل عن المائل الى الجنوب متوجهة نحو المنطقة و الحضيض في الميل عنه الى الشمال متباعدا عن المنطقة فاذا وصل المركز العقدة الاخرى و انطبق المائل على المنطقة كانا في غاية الميل عنها اما الذروة ففي الجنوب و اما الحضيض ففي الشمال فلو كان الزهرة حينئذ على الذروة كان جنوبيا عن المنطقة * و اما في عطارد فعند الاوج تبتدئ الذروة في الميل عن المائل الى الجنوب متباعدة عن المنطقة

و ميل الحضيض عنه حينئذ الى الشمال متوجها نحو المنطقة فاذا بلغ المركز العقدة و انطبق المائل على المنطقة فهناك ميل الذروة عنهما الى الجنوب يبلغ الغاية و كذا ميل الحضيض عنهما الى الشمال فلو كان عطارد حينئذ على الحضيض كان شماليا عن المنطقة فاذا جاوز المركز العقدة انتقص الميل شيئا فشيئا حتى اذا وصل الى المنتصف كان ميل المائل عن المنطقة في الغاية و انطبق القطر على المائل ثانيا و هناك حضيض الحامل و منه تبتدئ الذروة في الميل عن المائل شمالا متوجهة نحو المنطقة في الابتداء و الحضيض بالعكس فاذا انتهى المركز الى العقدة الاخرى كان الذروة في غاية الميل الشمالي عنهما و الحضيض في غاية الميل الجنوبي فلو كان عطارد حينئذ على الذروة يصير شماليا عن المنطقة وتبيّن من ذلك ان المائل في السفليين اذا كان في غاية الميل عن المنطقة امكن للقطر المذكور ميل عن المائل و اذا كان المائل عديم الميل عن المنطقة كان القطر في غاية الميل عن المائل بل عن المنطقة ايضا و يسمى عرض الوراب و يسمى ايضا بالانحراف و الالتواء و الاتفاق وهو ميل القطر المار بالبعدين الاوسطين من التدوير عن سطح الفلك المائل و هذا مختص بالسفليين بخلاف عرض الخارج المركز فانه يعم الخمسة المتحيرة و القمر و بخلاف عرض التدوير فانه يعم الخمسة المتحيرة اعلم ان ابتداء الانحراف انما هو عند بلوغ مركز التدوير احدى العقدتين على معنى ان القطر المذكور في سطح المائل ومنطبق عليه هنا و حين جاوز المركز العقدة يبتدئ القطر في الانحراف عن سطح المائل و يزيد على التدريج و يبلغ غايته عند منتصف العقدتين فان كان المنتصف الذي بلغه المركز هو الاوج كان الطرف الشرقي من القطر المذكور اي المار بالبعدين الاوسطين المسمى بالطرف المسائي في غاية ميله عن سطح المائل اما في الزهرة فالى الشمال و اما في عطارد فالى الجنوب و كان الطرف الغربي المسمى بالطرف الصباحي في غاية الميل ايضا ففي الزهرة الى الجنوب وفي عطارد الى الشمال و ان كان المنتصف الذي بلغه المركز هو الحضيض فعلى الخلاف فيهما اي كان الطرف المسائي في غاية الميل في الزهرة الى الجنوب و في عطارد الى الشمال و الطرف الصباحي بالعكس فعلم ان الانحراف يبلغ غايته حيث ينعدم فيه ميل الذروة و الحضيض اعني عند المنتصفين و انه ينعدم بالكلية حيث يكون ميل الذروة و الحضيض في الغاية و ذلك عند العقدتين وقد ظهر من هذا المذكور كله اي من تفصيل حال القطر المار بالذروة و الحضيض من تدوير الخمسة المتحيرة ومن تفصيل حال القطر المار بالبعدين الاوسطين في السفليين في ميلهما عن المائل ان مدة دور الفلك الحامل و مدة دور القطرين المذكورين متساويتان وكذا ازمان ارباع دوراتها ايضا متساوية كل ذلك بتقدير العزيز العليم الحكيم * فائدة * اعلم ان اهل العمل يسمون عرض مركز التدوير عن منطقة الممثل في السفليين العرض الاول والعرض الذي يحصل للكوكب بسبب الميل العرض الثاني و بسبب الانحراف العرض الثالث هذا كله خلاصة ما ذكر السيد السند في شرح الملخص و عبد العلي البرجندي في تصانيفه *

العريض كالكريم نزد عروضيان اسم بحريست مقلوب طويل وزنش مفاعيلن فعولن است چنانکه گذشت در لفظ طويل در فصل لام از باب طاى مهمله *

العروض بالفتح راه کوه ونام مکه ومدينه ورکن آخر از مصراع اول بيت وعلمي است که ميزان شعراز ان موزون کنند کذا في المنتخب * و في المهذب العروض بالفتح مکه ومدينه و ترازوي شعر وطريقه آن الاعاريض و العروضات جماعة *

العرض بفتحتين عند المتكلمين و الحكماء وغيرهم هو ما يقابل الجوهر كما عرفت في فصل الراء المهملة من باب الجيم و يطلق ايضا على الكلي المحمول على الشيء الخارج عنه و يسمى عرضيا ايضا و يقابله الذاتي و قد سبق في فصل الواو من باب الذال المعجمة فان كان لحوقه للشيء لذاته او لجزئه الاعم او المساوي او الخارج المساوي يسمى عرضا ذاتيا و ان كان لحوقه له بواسطة امر خارج اخص او اعم مطلقا او من وجه او بواسطة امر مباين يسمى عرضا غريبا * و قيل العرض الذاتي هو ما يلحق الشيء لذاته او لما يساويه سواء كان جزءا لها او خارجا عنها * وقيل هذا هو العرض الاولي وقد سبق ذلك في المقدمة في بيان الموضوع و ايضا هو اي العرض بالمعنى الثاني اما ان يختص بطبيعة واحدة اي حقيقة واحدة وهو الخاصة المطلقة و اما ان لا يختص بها و هو العرض العام كالماشي الانسان و عرّف العرض العام بانه المقول على ما تحت اكثر من طبيعة واحدة بقيد الاكثر خرج الخاصة و الكليات الثلثة الباقية من الكليات الخمس غير داخلة في المقول لكون المعرف من اقسام العرضي وتلك من اقسام الذاتي * و ايضا العرض بهذا المعنى اما لازم او غير لازم و اللازم ما يمتنع انفكاكه عن الماهية كالضحك بالقوة للانسان وغير اللازم ما لا يمتنع انفكاكه عن الماهية بل يمكن سواء كان دائم الثبوت او مفارقا بالفعل و يسمى عرضا مفارقا كالضحك بالفعل للانسان * قيل غير اللازم لا يكون دائم الثبوت لان الدوام لا ينفك عن الضرورة التي هي اللزوم فلا يصح تقسيمه اليه و الى المفارق بالفعل كما ذكرتم واجيب بان ذلك التقسيم انما هو بالنظر الى المفهوم فان العقل اذا لاحظ دوام الثبوت جوّز انفكاكه عن امتناع الانفكاك مطلقا بدون العكس * ثم العرض المفارق اما ان لا يزول بل يدوم بدوام الموضوع او يزول و الاول المفارق بالقوة ككون الشخص اميا بالنسبة الى الشخص الذي مات على الامية و الثاني المفارق بالفعل و هو اما سهل الزوال كالقيام او غيره كالعشق و ايضا اما سريع الزوال كحمرة الخجل او بطيء الزوال كالشباب و الكهولة و ذكر لفظ العرض مع المفارق وتركه مع اللازم بناء على الاصطلاح و لامناقشة فيه صرح به في بديع الميزان * ثم كل من الخاصة و العرض العام اما شامل لجميع افراد المعروض وهو اما لازم او مفارق و اما غير شامل وقد سبق في لفظ الخاصة في فصل الصاد المهملة من باب الخاء المعجمة * فائدة * هذا العرض ليس العرض القسيم للجوهر كما زعم البعض لان هذا قد يكون محمولا على الجوهر مواطاة كالماشي المحمول على الانسان مواطاة * وقد يكون جوهرا كالحيوان فانه عرض عام للناطق مع انه جوهر بخلاف العرض القسيم للجوهر اي المقابل له فانه

يمتنع ان يكون محمولا على الجوهر بالمواطاة اذ لا يقال الانسان بياض بل ذو بياض و يمتنع ان يكون جوهرا لكونه مقابلا له هذا كله خلاصة ما في كتب المنطق * و للعرض معان أخر قد سبقت في لفظ الذاتي في فصل الواو من باب الذال المعجمة * تقسيم العرض المقابل للجوهر * فقال المتكلمون العرض اما ان يختص بالحيّ و هو الحيوة و ما يتبعها من الادراكات بالحواس و بغيرها كالعلم و القدرة و نحوهما و حصرها في العشرة و هي الحيٰوة و القدرة و الاعتقاد و الظن و كلام النفس و الارادة و الكراهة و الشهوة و النفرة و الالم كما حصرها صاحب الصحائف باطلٌ لخروج التعجب و الضحك و الفرح و الغمّ ونحو ذلك و اما ان لا يختص به و هو الاكوان و المحسوسات باحدى الحواس الظاهرة الخمس * و قيل الاكوان محسوسة بالبصر بالضرورة و من انكر الاكوان فقد كابر حسه و مقتضى عقله و لا يخفى ان منشأ هذا القول عدم الفرق بين المحسوس بالذات و المحسوس بالواسطة فانا لانشاهد الا المتحرك و الساكن و المجتمعين و المفترقين واما وصف الحركة و السكون و الاجتماع و الافتراق فلا و لذا اختلف في كون الاكوان وجودية و لو كانت محسوسة لما وقع الخلاف اعلم ان انواع كلواحد من هذه الاقسام متناهية بحسب الوجود بدليل برهان التطبيق وهل يمكن ان يوجد من العرض انواع غير متناهية بان يكون في الامكان وجود اعراض نوعية مغايرة للاعراض المعهودة الى غير النهاية و ان لم تخرج منها الى الوجود الا ما هو متناه اولا يمكن ذلك فمنعه اكثر المعتزلة و كثير من الاشاعرة و جوزه الجبائي و اتباعه و القاضي منّا و الحقّ عند المحققين هو التوقف و قال الحكماء اقسامه تسعة الكم و الكيف و الاين و الوضع و الملك و الاضافة و متى و الفعل و الانفعال و تسمى هذه مقولات تسعا و ادّعوا الحصر فيها * قيل الوحدة و النقطة خارجة عنها فبطل الحصر فقالوا لانسلم انهما عرضان اذ لا وجود لهما في الخارج و ان سلمنا ذلك فنحن لانحصر الاعراض باسرها في التسع بل حصرنا المقولات فيها و هي الاجناس العالية على معنى ان كلما هو جنس عال للاعراض فهو احدى هذه التسع اعلم ان حصر المقولات في العشر اي الجوهر و الاعراض التسع من المشهورات فيما بينهم و هم معترفون بانه لا سبيل لهم اليه سوى الاستقراء المفيد الظن و لذا خالف بعضهم فجعل المقولات اربعا الجوهر و الكم و الكيف و النسبة الشاملة للسبعة الباقية و الشيخ المقتول جعلها خمسة فعدّ الحركة مقولة برأسها و قال العرض ان لم يكن قارًا فهو الحركة و ان كان قارا فاما ان لا يعقل الامع الغير فهو النسبة و الاضافة او يعقل بدون الغير و حينئذ اما يكون يقتضي لذاته القسمة فهو الكم و الا فهو الكيف * و قد صرحوا بان المقولات اجناس عالية للموجودات و ان المفهومات الاعتبارية من الامور العامة و غيرها سواء كانت ثابتة اوعدمية كالوجود و الشيئية و الامكان و العمى و الجهل ليست مندرجة فيها وكذلك مفهومات المشتقات كالابيض و الاسود خارجة عنها لانها اجناس الماهيات لها وحدة نوعية كالسواد و البياض و كون الشيء ذا بياض لا يتحصل به ماهية نوعية قالوا و اما الحركة فالحق انها من مقولة الفعل و ذهب بعضهم الى ان مقولتي الفعل و الانفعال اعتباريتان فلا تندرج الحركة فيهما * فائدة * العرض لم يذكر

وجوده الا ابن كيسان فانه قال العالم كله جواهر و القائلون بوجوده اتفقوا على انه لا يقوم بنفسه الا شرذمة قليلة لا يعبأبهم كابي الهذيل فانه جوز ارادة عرضية تحدث لا في محل وجعل الباري مريدا بتلك الارادة * فائدة * العرض لا ينتقل من محل الى محل باتفاق العقلاء اما عند المتكلمين فلان الانتقال لا يتصور الا في المتحيز و العرض ليس بمتحيز * و اما عند الحكماء فلان تشخصه ليس لذاته و الا انحصر نوعه في شخصه و لا لما يحل فيه و الا دار لان حلوله في العرض متوقف على تشخصه و لا لمنفصل لا يكون حالا فيه و لا محلا له لان نسبته الى الكل سواء فكونه علة لتشخص هذا الفرد دون غيره ترجيح بلا مرجح فتشخصه لمحله فالحاصل في المحل الثاني هوية اخرى و الانتقال لا يتصور الا مع بقاء الهوية * فائدة * لا يجوز قيام العرض بالعرض عند اكثر العقلاء خلافا للفلاسفة وجه عدم الجواز ان قيام الصفة بالموصوف معناه ان يكون تحيز الصفة تبعا لتحيز الموصوف و هذا لا يتصور الا في المتحيز و العرض ليس بمتحيز * فائدة * ذهب الاشعري و متبعوه من محققي الاشاعرة الى ان العرض لا يبقى زمانين و يعبر عن هذا بتجدد الامثال كما في شرح المثنوي فالاعراض جملتها غير باقية عندهم بل هي على التقضي و التجدد فينقضي واحد منها و يتجدد آخر مثله و تخصيص كل من الآحاد المنقضية المتجددة بوقته الذي وجد فيه انما هو للقادر المختار و انما ذهبوا الى ذلك لانهم قالوا بان السبب المحوج الى المؤثر هو الحدوث فلزمهم استغناء العالم حال بقاءه عن الصانع بحيث لو جاز عليه العدم تعالى عن ذلك لما ضر عدمه في وجوده فدفعوا ذلك بان شرط بقاء الجوهر هو العرض و لما كان هو متجددا محتاجا الى المؤثر دائما كان الجوهر ايضا حال بقائه محتاجا الى ذلك المؤثر بواسطة احتياج شرطه اليه فلا استغناء اصلا و ذلك لان الاعراض لو بقيت في الزمان الثاني من وجودها امتنع زوالها في الزمان الثالث و ما بعده و اللازم و هو امتناع الزوال باطل بالاجماع و شهادة الحس فيكون الملزوم الذي هو بقاء الاعراض باطلا ايضا و التوضيح في شرح المواقف * و وافقهم النظام و الكعبي من قدماء المعتزلة و قال النظام و الصوفية الاجسام ايضا غير باقية كالاعراض * و قالت الفلاسفة و جمهور المعتزلة ببقاء الاعراض سوى الازمنة و الحركات و الاصوات * و ذهب ابو علي الجبائي و ابنه و ابو الهذيل الى بقاء الالوان و الطعوم و الروائح دون العلوم و الارادات و الاصوات و انواع الكلام و للمعتزلة في بقاء الحركة و السكون خلاف * فائدة * العرض الواحد بالشخص لا يقوم بمحلين بالضرورة و لذلك نجزم بان السواد القائم بهذا المحل غير السواد القائم بالمحل الآخر و لم يوجد له مخالف الا ان قدماء الفلاسفة القائلين بوجود الاضافات جوزوا قيام نحو الجوار و القرب و الاخوة و غيره من الاضافات المتشابهة بالطرفين و الحق انهما مثلان نقرب هذا من ذلك مختلف بالشخص لقرب ذلك من هذا و ان شاركه في الحقيقة النوعية و يوضحه المتخالفان من الاضافات كالابوة و البنوة اذ لا يشتبه على ذي مسكة انهما متغائران بالشخص بل بالنوع ايضا * و قال ابو هاشم التاليف عرض و انه يقوم بجوهرين لا اكثر

اعلم ان العرض الواحد بالشخص يجوز قيامه بمحل منقسم بحيث ينقسم ذلك العرض بانقسامه حتى يوجد كل جزء منه في جزء من محله فهذا مما لا نزاع فيه و قيامه بمحل منقسم على وجه لا ينقسم بانقسام محل مختلف فيه و اما قيامه بمحل مع قيامه بعينه بمحل آخر فهو باطل * و ما نقل من ابي هاشم في التاليف ان حمل على القسم الاول فلا منازعة معه الا في انقسام التاليف و كونه وجوديا و ان حمل على القسم الثاني فبعد تسليم جوازه يبقى المناقشة في وجودية التاليف و المشهور ان مراده القسم الثالث الذي بطلانه بديهي و توضيح جميع ذلك يطلب من شرح المواقف *

العرضي عند المنطقيين له في كتاب ايساغوجي و في غير كتاب ايساغوجي معان قد سبق ذكرها في لفظ الذاتي في فصل الواو من باب الذال المعجمة *

التعريض كالتصريف عند اهل البيان استعمال لفظ فيما وضع له مع الاشارة الى ما لم يوضع له من السياق قال السبكي التعريض قسمان قسم يراد به معناه الحقيقي و يشاربه الى المعنى الآخر المقصود نحو قوله تعالى و ما لي لا اعبد الذي فطرني اي و ما لكم لا تعبدون بدليل قوله و اليه ترجعون و قسم لايراد بل يضرب مثلا للمعنى الذي هو مقصود التعريض كقول ابراهيم عليه السلام بل فعله كبيرهم هذا كذا في الاتقان و يجيئ الفرق بينه و بين الكناية في فصل الياء التحتانية من باب الكاف *

الاعتراض كالاجتناب عند اهل المعاني نوع من اطناب الزيادة و سمّاه قدامة التفاتا وهو الاتيان بجملة او اكثر لا محل لها من الاعراب في اثناء كلام او كلامين اتصلا معنى لنكتة غير دفع الايهام كذا في الاتقان * و تلك الجملة تسمى معترضة فخرج بقوله لا محل لها من الاعراب التتميم لان الفضلة لابد لها من الاعراب هذا عند من فسر الفضلة في تفسير التتميم بمايقابل العمدة * و اما عند من فسرها بما يزيد على اصل المراد فيشتمل التعريف عنده للتتميم الذي يكون بجملة لا محل لها من الاعراب و بقوله في اثناء كلام او كلامين الايغال و ليس المراد بالكلام هو المسند اليه و المسند فقط بل مع جميع ما يتعلق بهما من الفضلات و التوابع و المراد باتصال الكلامين ان يكون الثاني بيانا للاول او تاكيدا او بدلا منه او معطوفا عليه و الظاهر ان الصفة المقطوعة مما يتصل معنى بالجملة السابقة و كذا جواب سوال نشأ من الجملة السابقة و خرج بقوله غير دفع الايهام التكميل لكنه يشتمل بعض صور التذييل و هو ما كان بجملة لا محل لها من الاعراب وقعت في اثناء كلام او كلامين متصلين و ينتقض التعريف بمعطوف لا محل له من الاعراب وقع بين المعطوف و المعطوف عليه نحو قوله تعالى الذين يحملون العرش و من حوله يسبحون بحمد ربهم و يؤمنون به و يستغفرون للذين آمنوا فانّ قوله و يؤمنون به جملة لا محل لها من الاعراب وقع بين جملتين متصلتين معنى مع انه لا يسمى اعتراضا و قال قوم قد تكون النكتة في الاعتراض دفع ايهام خلاف المقصود و افترقوا فرقتين فجوز فرقة منهم وقوع الاعتراض في آخر جملة متصلة بها بان لاتليها جملة اصلا فيكون الاعتراض في آخر الكلام او تليها جملة

غير متصلة بها معنى و هذا صريح في مواضع من الكشاف فالاعتراض عند هؤلاء ان يوتى في اثناء الكلام او في آخره او بين كلامين متصلين او غير متصلين بجملة او اكثر لا محل لها من الاعراب لنكتة اتهم لم يخالفوا الاولين الا في جواز كون النكتة دفع الايهام و جواز ان لاتليها جملة متصلة بها فيبقى اشتراط ان لا يكون لها محل من الاعراب بحاله فيشمل الاعتراض على هذا جميع صور التذييل و بعض صور التكميل و بعض صور الايغال و هو ان يكون بجملة لا محل لها من الاعراب هذا اذا اشترط في التذييل ان يكون جملة لا محل لها من الاعراب و ان لم يشترط فيه ذلك يشمل بعض صور التذييل ايضا و يباين التتميم عند من فسر الفضلة بما يقابل العمدة و الا فيشمل بعض صور التتميم ايضا و جوز فرقة اخرى منهم كونه غير جملة فالاعتراض عندهم ان يوتى في اثناء الكلام او بين كلامين متصلين معنى بجملة او غيرها لنكتة فيشمل على هذا بعض صور التتميم و بعض صور التكميل و هو ما يكون واقعا في اثناء كلام او بين كلامين متصلين معنى و كذا بعض صور التذييل فعند هؤلاء لا يشترط ان لا يكون للمعترضة محل من الاعراب هكذا يستفاد من الاطول و المطول و ابى القاسم • و قد يقع اعتراض في اعتراض كقوله تعالى فلا اقسم بمواقع النجوم و انه لقسم لو تعلمون عظيم انه لقرآن كريم اعترض بين القسم و جوابه بقوله و انه لقسم الآية و بين لقسم و صفته بقوله لو تعلمون تعظيما للقسم و تحقيقا لاجلاله و اعلاما لهم بان له عظمة لا يعلمونها قال الطيبي في التبيان و وجه حسن الاعتراض حسن الافادة مع ان مجيئه مجيئ ما لا يترقب فيكون كالحسنة تاتيك من حيث لا تحتسب كذا في الاتقان • فائدة • كثيرا ما يشتبه الاعتراض بالحال كما في قوله تعالى اني وضعتها انثى و الله اعلم بما وضعت و ليس الذكر كالانثى و اني سميتها مريم فان ما بين قوله اني وضعتها انثى و قوله و اني سميتها مريم اعتراض و الفرق انه قال ابن مالك في شرح التسهيل و تميز الاعتراضية عن الحالية امتناع قيام المفرد مقامها و جواز اقترانها بالفاء و ان و السين و لن و حرف تنفيس و جواز كونها طلبية و الحالية تخالف الاعتراضية في جميع ذلك و من جملة الفارقات اللفظية و ان لم يذكره ابن مالك جواز اقتران الاعتراضية بالواو مع تصديرها بالمضارع المثبت و انه تمنع في الحالية هذه الفروق اللفظية • و اما الفروق المعنوية فهو ما اشار اليه صاحب الكشاف من ان الحالية قيد لعامل الحال و وصف له في المعنى بخلاف الاعتراضية فان لها تعلقا بما قبلها لكن ليس بهذه المثابة كذا في چلپى المطول و ان شئت الزيادة على هذا فارجع الى مغنى اللبيب و ههنا اشعار بان الاعتراض و الاعتراضية تطلقان على الجملة المعترضة ايضا كما ان الاعتراض يطلق على الاتيان بالجملة المذكورة و قد ذكر صاحب المغني وقوع الاعتراض في سبعة عشر موضعا فان شئت التفصيل فارجع اليه •

اعتراض الكلام قبل التمام هو الحشو و قد سبق في فصل الواو من باب الحاء المهملة •

التعارض و يسمى ايضا بالمعارضة و التناقض عند الاصوليين هو كون الدليلين بحيث يقتضي احدهما

نبوته امر و الآخر انتفاؤه في محل واحد في زمان واحد بشرط تساويهما في القوة او زيادة احدهما بوصف هو تابع و احترز باتحاد المحل عما يقتضي حل المنكوحة و حرمة امها و باتحاد الزمان عن مثل حل وطي المنكوحة قبل الحيض و حرمته عند الحيض و بالقيد الاخير عما اذا كان احدهما اقوى بالذات كالنص و القياس اذ لا تعارض فيهما و ان قلت ان اريد اقتضاء احدهما عدم ما يقتضيه الآخر بعينه حتى يكون الايجاب و اردا على ما ورد عليه النفي فلا حاجة الى اشتراط اتحاد المحل و الزمان لتغاير حل المنكوحة و حل امها و كذا الحل قبل الحيض و عنده و لهذا قيل المعارضة تقابل الحجتين المتساويتين على وجه لا يمكن الجمع بينهما و الا فلابد من اشتراط امور آخر مثل اتحاد المكان و الشرط و نحو ذلك مما لابد منه في تحقق التناقض ، قلت اشتراط اتحاد المحل و الزمان زيادة توضيح وتنصيص على ما هو ملاك الامر في باب التناقض فانه كثيرا ما يندفع باختلاف المحل و الزمان ، ثم التعارض لا يقع بين القطعيين لامتناع وقوع المتنافيين و لا يتصور الترجيح لانه فرع التفاوت في احتمال النقيض فلا يكون الا بين ظنيين ، ثم الفرق بين التعارض و النقض الاجمالي ان النقض الاجمالي يوجب بطلان نفس الدليل بخلاف التعارض فانه يمنع الحكم من غير ان يتعرض للدليل الا ان كلواحد منهما في النصوص مستلزم للآخر فان تخلف المدلول عن الدليل فيهما لا يكون الا لمانع فذلك المانع معارض للدليل فيما تخلف عنه و كذا اذا تعارض النص يكون الحكم متخلفا عن كلواحد لا محالة فيتحقق التناقض كذا في التلويح و غيره ،

المعارضة عند الاصوليين يطلق على التعارض كما عرفت و على نوع من الاعتراضات و هو اقامة الدليل على خلاف ما اقام الدليل عليه الخصم و المراد بالخلاف المنافاة فالمعترض يسلم دليل المستدل وينفي مدلوله باقامة دليل آخر يدل على خلاف مدلوله فالمعترض يقول للمستدل ما ذكرت من الدليل و ان دل على الحكم لكن عندي من الدليل ما يدل على خلافه و ليس له تعرض لدليله بالابطال و لهذا قيل هي ممانعة في الحكم مع بقاء دليل المستدل و هي على نوعين احدهما المعارضة في الحكم بان يقيم المعترض دليلا على نقيض الحكم المطلوب و يسمى بالمعارضة في حكم الفرع ايضا و بالمعارضة في الفرع ايضا و هي المعني من لفظ المعارضة اذا اطلق كما وقع في العضدي و ثانيهما المعارضة في المقدمة بان بان يقيم دليلا على نفي شيئ من مقدمات دليله كما اذا اقام المعلل دليلا على ان العلة للحكم هي الوصف الفلاني فالمعترض لا ينقض دليله بل يثبت بدليل آخر ان هذا الوصف ليس بعلة و حاصله ان يذكر السائل علة اخرى في المقيس عليه تفقد هي في الفرع و يسند الحكم اليها معارضا للمجيب و هي بالنسبة الى تمام الدليل مناقضة و تسمى هذه ايضا بالمعارضة في الاصل و في علة الاصل و بالمفارقة كما في نور الانوار شرح المنار و انما سميت بالمفارقة لان المعارض سائل بعلة يقع بها الفرق بين الاصل و الفرع ثم المعارضة في الحكم اما ان يكون بدليل المعلل و لو بزيادة شيئ عليه تفيده تقريرا و تفسيرا و هو معارضة

فيها معنى المناقضة اما المعارضة فمن حيث اثبات نقيض الحكم و اما المناقضة فمن حيث ابطال دليل المعلل اذ الدليل الصحيح لايقوم على النقيضين لكن المعارضة اصل فيه و النقض ضمني لان النقض القصدي لا يرد على الدليل المؤثر و لذلك سمي معارضة فيها معنى المناقضة و لم يسم مناقضة فيها معنى المعارضة فان قلت في المعارضة تسليم دليل الخصم و في المناقضة انكاره فكيف هذا ذاك ، قلت يكفي في المعارضة التسليم بحسب الظاهر بان لا يتعرض للانكار قصدا ، فان قلت ففي كل معارضة معنى المناقضة لان نفي حكم الخصم و ابطاله يستلزم نفي دليله المستلزم له ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم قلت عند تغاير دليلين لا يلزم ذلك لاحتمال ان يكون الباطل دليل المعارض بخلاف ما اذا اتحد الدليل ، ثم دليل المعارض ان دل على نقيض الحكم بعينه فقلب كقولهم في صوم رمضان صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية كصوم القضاء فيقول الحنفي صوم فرض فيستغني عن تعيين النية بعد تعينه كصوم القضاء و انما يحتاج الى تعيين واحد فقط فهذا كذلك لكن الصوم في رمضان يتعين قبل الشروع بتعيين الله تعالى و في القضاء انما يتعين بالشروع بتعيين العبد و ان دل على حكم آخر يلزم ذلك النقيض فعكس كقولهم في صلوة النفل عبادة لا يمضى في فاسدها فلا تلزم بالشروع كالوضوء فيقال لهم لما كان كذلك وجب ان يستوي في النفل عمل النذر و الشروع كما في الوضوء و ذلك اما بشمول العدم او بشمول الوجود و الاول باطل لانها تجب بالنذر اجماعا فتعين الثاني و هو الوجوب بالنذر و الشروع جميعا و هو نقيض حكم المعلل فالمعترض اثبت بدليل المعلل وجوب الاستواء الذي لزم منه وجوب صلوة النفل بالشروع و هو نقيض ما اثبته المعلل من عدم وجوبه بالشروع و القلب اقوى من العكس فان المعترض به جاء بحكم آخر غير نقيض حكم المعلل و هو اشتغال بما لا يعنيه بخلاف المعترض بالقلب فانه لم يجئ الا بنقيض حكم المعلل ، و اما ان يكون بدليل آخر و هي المعارضة الخالصة و اثباته لنقيض الحكم اما ان يكون بعينه او بتغييرما او بنفي حكم يلزم منه ذلك النقيض مثال الاول المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فيقال المسح في الراس مسح فلايسن تثليثه كمسح الخف و هذا الوجه اقوى الوجوه و مثال الثاني قول الحنفي في اليتيمة انها صغيرة يولى عليها بولاية الانكاح كالتي لها اب فقال الشافعي رح هذه صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة قياسا على المال اذ لا ولاية للاخ على مال الصغيرة بالاتفاق فالمعلل اثبت مطلق الولاية و المعارض لم ينفها بل نفى ولاية الاخ فوقع في نقيض الحكم تغيير هو التقييد بالاخ و لزم نفي حكم المعلل من جهة ان الاخ اقرب القرابات بعد الولادة فنفي ولايته يستلزم نفي ولاية العم و نحوه و مثال الثالث ما قال ابو حنيفة رحمه الله في المرأة التي اخبرت بموت زوجها فاعتدت و تزوجت بزوج آخر فجاءت بولد ثم جاء الزوج الاول حيًا ان الولد للزوج الاول لانه صاحب فراش صحيح لقيام النكاح بينهما فان عارضه الخصم بان الثاني صاحب فراش فاسد فيستوجب به النسب كما لو تزوجت امرأة بغير شهود و ولدت منه يثبت النسب منه و ان كان الفراش فاسدا فهذه المعارضة لم تكن لنفي النسب عن الاول

بل لاثبات النصب من الثاني و هذا و ان كان حكما آخر الا انه يلزم من ثبوته نفي حكم المعلل و هو ثبوت الخصب من الاول والمعارضة في المقدمة ان كانت بجعل علة المستدل معلولا و المعلول علة فمعارضة فيها معنى المناقضة و تسمى هذا ايضا بالقلب و هذا انما يرد اذا كان العلة حكما لا وصفا لانه ان كان وصفا لايمكن جعله معلولا و الحكم علة نحو القرأة تكررت فرضا في الركعتين الاوليين فكانت فرضا في الاخريين كالركوع و السجود فيقال لانسلم هذا بل انما تكرر الركوع و السجود فرضا في الاوليين لانه تكرر فرضا في الاخريين و ان لم تكن كذلك تسمى معارضة خالصة و هي قد تكون لنفي علّية ما اثبت المستدل عليته و قد تكون لاثبات علة اخرى اما قاصرة او متعدية الى مجمع عليه او مختلف فيه هذا حاصل ما ذكره صاحب التوضيح و فيه بعض المخالفة لكلام فخر الاسلام لما فيه من الاضطراب و ذلك انه قال ان المعارضة على نوعين لان دليل المعلل ان كان بعينه دليل المستدل فهو معارضة فيها معنى المناقضة و الا فهو معارضة خالصة و الاول هو القلب في اصطلاح اهل الاصول و المناظرة معا و القلب نوعان احدهما ان تجعل العلة معلولا و المعلول علة من قلبت الشيء جعلته منكوسا و ثانيهما ان تجعل الوصف شاهدا لك بعد ما كان شاهدا عليك من قلب الشيء ظهرا لبطن و هذا هو الذي يسميه اهل المناظرة بالمعارضة بالقلب و يقابل القلب العكس و هو ليس من باب المعارضة لكنه لما استعمل في مقابلة القلب ألحق بهذا الباب و هو نوعان احدهما بمعنى رد الشيء على سنته الاولى و هو يصلح لترجيح العلل لدلالته على ان للحكم زيادة تعلق بالعلة حتى ينتفي بانتفائها فان ما يطرد و ينعكس اولى مما يطرد و لا ينعكس كقولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج فان عكسه ما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع كالوضوء و ثانيهما بمعنى رد الشيء على خلاف سنته كما يقال هذه عبادة لا يمضى في فاسدها فلا يلزم بالشروع كالوضوء فيقال لما كان كذلك وجب ان يستوي فيه عمل النذر و الشروع كالوضوء و هذا نوع من القلب ضعيف يسمى قلب التسوية وقلب الاستواء و الثاني اي المعارضة الخالصة و يسمى في علم المناظرة معارضة بالغير خمسة انواع اثنان في الفرع و ثلثة في الاصل و جعل احد الانواع الخمسة المعارضة بزيادة هي تفسير للاول و تقرير كما يقال المسح ركن فيسنّ تثليثه كالغسل فيقال ركن فلايسنّ تثليثه بعد اكماله كالغسل و هذا احد وجهي القلب فاورده تارة في المعارضة التي فيها مناقضة نظرا الى ان الزيادة تقرير فيكون من قبيل جعل دليل المستدل دليلا على نقيض مدعاه فليزم ابطاله و تارة في المعارضة الخالصة نظرا الى الظاهر و هو انه مع تلك الزيادة ليس دليل المستدل بعينه و ايضا جعل احد الانواع الخمسة القسم الثاني من قسمي العكس هكذا في التلويح اعلم ان اصحاب المناظرة قالوا المعارضة اقامة الدليل على خلاف ما اقام الدليل عليه الخصم والمراد بالخلاف المنافاة فان اتحد دليلا هما صورة و مادة كما في المغالطات العامة الورود فمعارضة بالقلب مثاله المدعى ثابت و الا لكان نقيضه ثابتا و على تقدير ثبوت نقيضه لكان شيء من الاشياء ثابتا فلزم من هذه المقدمات هذه الشرطية ان لم يكن المدعى ثابتا لكان شيء من الاشياء

ثابتا وينعكس بعكس النقيض الى هذا ان لم يكن شيئ من الشياء ثابتا لكن المدعى ثابتا و ان اتحد صورتهما فقط كان يكون على الضرب الاول من الشكل الاول مثلا مع اختلافهما فى المادة فمعارضة بالمثل كما اذا قال المعلل العالم محتاج الى المؤثر و كل محتاج اليه حادث فهو حادث يقول المعارض العالم مستغن عن المؤثر و كل مستغن عن المؤثر قديم فهو قديم و ان لم يتحدا لا صورة و لا مادة فمعارضة بالغير كما لو قال المعارض فى المثال المذكور لو كان العالم حادثا لما كان مستغنيا لكنه مستغن فليس بحادث كذا فى الرشيدية •

فصل الطاء المهملة * **العذيوط** بكسر العين و سكون الذال المعجمة و فتح المثناة التحتانية و سكون الواو على و زن قرطعب هو الذي اذا جامع القى زبله عند الانزال و لم يملك مقعدته و العذيطة بالفتح مصدره يعني در جماع حدث كردن كذا في بحر الجواهر •

فصل الفاء * **العرف** بالضم و سكون الراء هو العادة كما في كنز اللغات و هو يشتمل العرف العام و الخاص و غلب عند الاطلاق على العرف العام • و في شرح المغني العادة ثلثة انواع العرفية العامة و العرفية الخاصة و العرفية الشرعية و قد يفرق بينهما باستعمال العادة فى الافعال و العرف فى الاقوال و قد سبق في فصل الدال المهملة و في لفظ المجاز في فصل الراء المعجمة من باب الجيم و العرفية العامة عند المنطقيين قضية موجبة بسيطة حكم فيها بدوام ثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه مادام ذات الموضوع متصفا بالوصف العنواني كقولنا فى الموجبة كل كاتب متحرك الاصابع دائما مادام كاتبا و فى السالبة لا شيئ من الكاتب بساكن الاصابع دائما ما دام كاتبا سميت عرفية لان العرف يفهم هذا المعنى من السالبة عند عدم ذكر الجهة حتى لو قيل لا شيئ من النائم بمستيقظ يفهم منه سلب الاستيقاظ عن النائم ما دام نائما قيل و قوم فهموا هذا المعنى من الموجبة ايضا و عامة لانها اعم من العرفية الخاصة التي هي من الموجهات المركبة و العرفية الخاصة عندهم هي العرفية العامة مع قيد اللادوام بحسب الذات موجبة كانت كقولنا كل كاتب متحرك الاصابع ما دام كاتبا لا دائما فتركيبها من موجبة عرفية عامة و هى الجزء الاول و سالبة مطلقة عامة و هي مفهوم اللادوام او سالبة كقولنا لا شيئ من الكاتب بساكن الاصابع ما دام كاتبا لا دائما فالجزء الاول عرفية عامة سالبة و الثاني موجبة مطلقة عامة كذا في شرح الشمسية •

الاعراف بفتح همزه برزخيا و نوعي از خرما و ديواري است ميان بهشت و دوزخ كذا في كشف اللغات و در اصطلاح صوفيه عبارت از اطلاعست كه آن مقام شهودي حق است در هر شيئ از اعيان ممكنات و اوصاف آن ممكنات در حالت بودن الله تعالى متجلي بصفات كه اين شيئ مظهر آن صفات است و اين مقام اشراف است كذا في لطائف اللغات •

المعرفة هي تطلق على معان منها العلم بمعنى الادراك مطلقا تصورا كان او تصديقا و لهذا قيل كل معرفة وعلم فاما تصور او تصديق و منها التصور كما سبق و على هذا يسمى التصديق علما كما مر ايضا و منها

ادراك البسيط سواء كان تصورا للماهية او تصديقا باحوالها و ادراك المركب سواء كان تصورا او تصديقا على هذا الاصطلاح يخص بالعلم فبين المعرفة و العلم تباين بهذا المعنى وكلاهما اخص من العلم بمعنى الادراك مطلقا وكذا الحال في المعنى الثاني للمعرفة و العلم و بهذا الاعتبار يقال عرفت الله دون علمته و مناسبة هذا الاصطلاح بما نسمعه من ائمة اللغة من حيث ان متعلق المعرفة في هذا الاصطلاح وهو البسيط واحد و متعلق العلم و هو المركب متعدد كما انهما كذلك عند اهل اللغة و ان اختلف وجه التعدد و الوحدة فان وجه التعدد والوحدة في اللغوي يرجع الى تقييد الاسم الاول باسناد امر اليه و اطلاقه عنه سواء كان مدخوله مركبا او بسيطا و في الاصطلاحي الى نفس المحكوم عليه فان كان مركبا فهو متعلق العلم و ان كان بسيطا فمتعلق المعرفة و منها ادراك الجزئي سواء كان مفهوما جزئيا او حكما جزئيا و ادراك الكلي مفهوما كليا كان او حكما كليا على هذا الاصطلاح يخص بالعلم و بالنظر الى هذا يقال ايضا عرفت الله دون علمته و المراد بالحكم التصديق و النسبة بينهما على هذا على قياس المعنى الثاني و الثالث و النسبة بين تلك المعاني الثلثة للمعرفة هي العموم من وجه وكذا بين تلك المعاني الثلثة للعلم و كذا بين المعرفة بالمعنى الثاني اي بمعنى التصور و بين العلم بالمعنى الثالث و الرابع و كذا بين المعرفة بالمعنى الثالث و العلم بالمعنى الرابع و كذا بين المعرفة بالمعنى الرابع و العلم بالمعنى الثالث كما لا يخفى قيل الاصطلاح الثاني و الرابع متفرعان على الثالث لان الجزئي و التصور اشبه بالبسيط و الكلي و التصديق بالمركب هذا والاقرب ان يجعل استعمال المعرفة في التصورات و العلم في التصديقات اصلا لانه عين المعنى اللغوي ثم يفرع عليه المعنيان الآخران هكذا في شرح المطالع وحواشيه وحواشي المطول و منها ادراك الجزئي عن دليل كما في التوضيح في تعريف الفقه و يسمى معرفة استدلالية ايضا و منها الادراك الاخير من الادراكين لشيئ واحد اذا تخلل بينهما عدم بان ادرك اولا ثم ذهل عنه ثم ادرك ثانيا * قيل المراد بالذهول هو ما يفضي الى نسيان محوج الى كسب جديد و الا فالحاصل بعد الذهول التفات لا ادراك الا مجازا و الحق ان الذهول زوال الصورة عن المدركة فيكون الموجود بعده ادراكا و ان كان بلا كسب جديد و منها الادراك الذي هو بعد الجهل ويعبر عنه ايضا بالادراك المسبوق بالعدم و العلم يقال للادراك المجرد من هذين الاعتبارين بمعنى انه لم يعتبر فيه شيئ من هذين القيدين و بالنظر الى هذه المعاني الثلثة يقال الله تعالى عالم و لا يقال عارف اذ ليس ادراكه تعالى استدلاليا و لا مسبوقا بالعدم و لا قابلا للذهول و النسبة بين المعرفة و العلم بهذين المعنيين هي العموم مطلقا هكذا في حواشي المطول في تعريف علم المعاني وباقي النسب يظهر بادنى توجه و منها ما هو مصطلح الصوفية قال في مجمع السلوك المعرفة لغة العلم و عرفا العام الذي تقدمه نكرة * و في عبارة الصوفية العلم الذي لا يقبل الشك اذا كان المعلوم ذات الله تعالى وصفاته ومعرفة الذات ان يعلم انه تعالى موجود واحد فرد و ذات و شيئ و قائم و لا يشبه شيئا و لا يشبهه و اما معرفة الصفات

فان يعرف الله تعالى حيّاً عالما سميعا بصيرا مريدا متكلما الى غير ذلك من الصفات و انما لا تطلق المعرفة على الله تعالى لانها فى الاصل اسم لعلم كان بعد ان لم يكن وعلمه تعالى قديم * ثم المعرفة اما استدلالية و هو الاستدلال بالآيات على خالقها لان منهم من يرى الاشياء فيراه بالاشياء و هذه المعرفة على التحقيق انما تحصل لمن انكشف له شيء من امور الغيب حتى استدل على الله تعالى بالآيات الظاهرة و الغائبة فمن اقتصر استدلاله بظاهر العالم دون باطنه فلم يستدل بالدليلين فتعطل استدلاله بالباطن و هي درجة العلماء الراسخين فى العلم و اما شهودية ضرورية و هو الاستدلال بذاصب الآيات على الآيات و هي درجة الصديقين و هم اصحاب المشاهدة قال بعض المشائخ رأيت الله قبل كل شيء و هو عرفان الايقان و الاحسان فعرفوا كل شيء به لا انهم عرفوه بشيء انتهى * ويقرب من هذا ما في شرح القصيدة الفارضية من ان المعرفة اخص من العلم لانها تطلق على معنيين كل منهما نوع من العلم احدهما العلم بامر باطن يستدل عليه باثر ظاهر كما توسمت شخصا فعلمت باطن امره بعلامة ظاهرة منه و من ذلك ما خوطب به رسول الله صلى الله عليه و سلم في قوله تعالى فلعرفتهم بسيماهم و لتعرفنهم في لحن القول و ثانيهما العلم بمشهود سبق به عهد كما رأيت شخصا رأيته قبل ذلك بمدة فعلمت انه ذلك المعهود فقلت عرفته بعد كذا سنة عهده فالمعروف على الاول غائب و على الثاني شاهد و هل التفاوت البعيد بين عارف و عارف الا لبعد التفاوت بين المعرفتين ومن العارفين من ليس له طريق الى معرفة الله تعالى الا الاستدلال بفعله على صفته و بصفته على اسمه و باسمه على ذاته اولئك ينادون من مكان بعيد * و منهم من تحمله العناية الازلية متطوعه الى حريم الشهود فيشهد المعروف تعالى جدّه بعد المشاهدة السابقة في معهد الست بربكم و يعرف به اسماءه و صفاته على عكس ما يعرفه العارف الاول فبين العارفين بون بيّن اذ الاول الغيبة معروفه كنائم يرى خيالا غير مطابق للواقع و الثاني لشهود معروفه كمستيقظ يرى مشهودا حقيقيا مطابقا للواقع انتهى كلامه * قال في مجمع السلوك اوحى الله تعالى لداود عليه السلام يا داود اتدري ما معرفتي قال لا قال حيوة القلب في مشاهدتي * و قال الواسطي المعرفة ما شاهدته حسّا و العلم ما شاهدته خبرا اي بخبر الانبياء عليهم السلام * وقال البعض المعرفة اسم لعلم تقدمه نكرة و غفلة ولهذا لا يصح اطلاقه على الله تعالى * و قال الشبلي اذا كنتَ بالله تعالى متعلقا لا باعمالك غير ناظر الى ما سواه فانت كامل المعرفة وقيل الرؤية في الآخرة كالمعرفة فى الدنيا كما انه تعالى يعرف فى الدنيا من غير ادراك كذلك يرى فى العقبى من غير ادراك لاتدركه الابصار وهو يدرك الابصار و قالوا من لم يعرف الله تعالى فالسكوت عليه حتم ومن عرف الله تعالى فالصمت له جزم و لذلك قيل من عرف الله كلّ لسانه و لا يعارضه ماقيل من عرف الله طال لسانه اذ المعنى من عرف الله بالذات كلّ لسانه ومن عرف الله بالصفات طال لسانه چه كسيكه در معرفت صفاتست ويرا مقام تلوين است و كسيكه در معرفت ذاتست مقام تمكين دارد.

چون موسی علیه السلام در مقـــام تلوین بود زبان دراز کرده گفت رب ارني انظر اليک و جوابش لن تراني آمد و چون مصطفی علیه السلام در مقام تمکین بود زبان دراز نکرد و رؤیت نخواست لهذا برؤیت ممتاز آمد او یقال المعنی من عرف الله بمعرفته الشهودية الضرورية كلّ لسانه و من عرف الله بمعرفته الاستدلالية طال لسانه انتهى * و في خلاصة السلوك المعرفة ظهور الشيئ للنفس عن ثقة قال به عليّ بن عيسى و قال عبد الله بن يحيى اذا اراك الاضطراب عن مقام العلم بدوام الصحبة فهو معرفة * و قيل المعرفة احاطة العلم بالاشياء قال عليه الصلوة والسلام لو عرفتم الله حق معرفته لزال الجبال عن دعائكم قال ابو يزيد حقيقة المعرفة الحيوة بذكر الله و حقيقة الجهل الغفلة عن الله حكى ابو عليّ ثمرة المعرفة اذا ابتلي صَبَر و اذا أُعطِي النعم شكر و اذا اصابه المكروه رضي * و قال اهل الاشارات العارف من لا يشغله غافل طرفة عين قال الجنيد العارف الذي نطق الحق عن سره و هو ساكت * و قيل الذي ضاقت الدنيا عليه بسعتها * و قيل الناس على اربعة اصناف الثابت الذي يعمل للدرجات و المحبّ الذي يعمل للزلفى القربة و العارف الذي يعمل لرضاء ربه من غير حظ لنفسه منه و منها ما هو مصطلح النحاة وهي اسم وضع لشيئ بعينه وقيل اسم وضع ليستعمل في شيئ بعينه ويقابلها النكرة اعلم ان التعريف عبارة عن جعل الذات مشارا بها الى خارج اشارة وضعية و يقابلها التنكيـــر و هو جعل الذات غير مشار بها الى خارج في الوضع و المراد بالذات المعنى المستقل بالمفهومية الذي يصلح ان يحكم عليه و به وهو معنى الاسم فقط فان معنى الفعل و الجملة لدخول النسبة فيه خارج عن تلك الصلاحية و كذا معنى الحرف ثم لا يخفى ان المشار به الى خارج انما هو اللفظ الدال على الذات و انما نسب اليها مجازا او اراد بالذات ما يدل عليها مجازا فالتعريف و التنكيـــر من عوارض الذات اي من عوارض ما يكون مدلوله الذات فلا يجريان في غير الاسم فعلى هذا لو بدل الذات بالاسم لكان انسب و المراد بالخارج مقابل الذهن و انما قيل الى خارج لان كل اسم موضوع للدلالة على ما سبق في علم المخاطب بكون ذلك الاسم دالا عليه و من ثمه لا يحسن ان يخاطب بلسان الا من سبق معرفته بذلك اللسان فعلى هذا كل لفظ فهو اشارة الى ما ثبت في ذهن المخاطب ان ذلك اللفظ موضوع له فلو لم يقل الى خارج لدخل في الحد جميع الاسماء معارفها و نكراتها و توضيحه ان المعرفة يشار بها الى ما في الذهن من حيث حضوره فيه و لهذا قيل المعرفة يقصد بها معين عند السامع من حيث هو معين كانه اشارة اليه بذلك الاعتبار * و اما النكرة فيقصد بها التفات الذهن الى المعين من حيث ذاته و لا يلاحظ فيها تعيينه وان كان معينا في نفسه لكن بين مصاحبة التعيين و ملاحظته فرق جلي و لا شك في ان الامر الحاضر في الذهن وان كان امرا ذهنيا الرائه مع قيد الحضور في الذهن امر خارج عن الذهن لان الموجود في الذهن مجرد ذاته لا مع قيد الحضور فيه فالمراد بالخارج المعين من حيث هو معين و قد يقيد الخارج بالمختص و يجعل فائدته

الاعتذار عن الضمائر العائدة الى ما لم يختص بشيء قبله نحو ارجل قائم ابوه ونحو ربه رجلا و ربما رجل واخيه ويا لها قصة فان هذه الضمائر نكرات اذ لم يسبق اختصاص المرجوع اليه بحكم و لو قلت رب رجل كريم واخيه و رب شاة سوداء و سخلتها لم يجز لان الضمير معرفة لرجوعه الى نكرة مخصصة بالصفة وفيه بحث لانه ان كانت هذه الضمائر اشارة الى ما في الذهن من حيث حضوره فيه كان الظاهر كونها معرفة لانكرة و ان كانت اشارة اليه من حيث ذاته خرجت من قيد خارج فلم يحتج الى قيد مختص و ايضا معنى التعريف هو التعيين اي الاشارة الى معلوم حاضر في ذهن السامع من حيث هو معلوم و ان كان مبهما كما سبق و هذا المعنى موجود في الضمير العائد الى النكرة فلا وجه للحكم بكونه نكرة و ايضا اما اعتبر مجرد الاشارة الى الخارج فاعتبار التخصيص الغير الواصل الى حد التعيين مستبعد جدا و لما كان الحق ادخال تلك الضمائر في المعارف لم نقيد الخارج بالمختص ٭ و انما قيل اشارة وضعية ليخرج عن الحد النكرات المعينة عند المخاطب نحو اتيت رجلا اذا علمه المتكلم بعينه اذ ليس في رجلا اشارة لا وضعا و لا استعمالا الى معين و يدخل في الحد تعريف الاعلام المشتركة اذ يشار بها الى معين بحسب الوضع فالمعرفة على هذا ما اشير به الى خارج اشارة وضعية و عند من قيد الخارج بالمختص هي ما اشير به الى خارج مختص اشارة وضعية و النكرة ما ليس كذلك ثم اعلم ان الجمهور على ان المعتبر في المعرفة التعيين عند الاستعمال دون الوضع فعرفوا المعرفة بما وضع ليستعمل في شيء بعينه اي متلبس بعينه اي في شيء معين من حيث انه معين و حاصله الاشارة الى انه معهود و معلوم بوجه ما و بهذا خرج النكرة لان معاني النكرات و ان اوجبت معلوميتها للسامع لكن ليس في اللفظ اشارة الى تلك المعلومية ولما اعتبر التعيين عند الاستعمال دخل في الحد المضمرات و المبهمات و سائر المعارف فان لفظ انا لا يستعمل الا في الاشخاص المعينة اذ لا يصح ان يقال انا و يراد به متكلم لا بعينه و ليست موضوعة لواحد منها و الا لكانت في غيره مجازا و لا لكل واحد منها و الا لكانت مشتركة موضوعة اوضاعا بعدد الافراد و ايضا لا قدرة على وضعها لامور متعينة لا يمكن ضبطها و ملاحظتها حين الوضع فوجب ان تكون موضوعة لمفهوم كلي شامل لكل الافراد و يكون الغرض من وضعها له استعمالها في افراده المعينة دونه فما سوى العلم معارف استعمالية لا وضعية فالشيء المذكور في التعريف اعم مما وضع اللفظ المستعمل فيه له كالاعلام و مما وضع لما يصدق عليه كما في سائر المعارف و هذا هو الذي اختاره المحقق التفتازاني و قال في التلويح بانه الحسن وذهب بعض المتأخرين الى ان المعتبر التعيين عند الوضع و عرفوها بما وضع لشيء بعينه فالموضوع له لابد ان يكون معينا سواء كان الوضع خاصا كما في العلم او عاما كما في غيره من المعارف و لا يلزم المجاز و لا الاشتراك و تعدد الاوضاع و يرد على قولهم لا قدرة على وضعها لامور الخ انه كيف صح منكم اشتراط ان لا يستعمل الا في واحد معين من طائفة من المعينات فيما ضبطتم المستعمل فيه يمكن ان يضبط الموضوع له و يوضع له و لو صح ما ذكرتموه لكانت انت ولنا وهذا مجازات

لا بحقائق بها انها لا تستعمل فيما وضعت هي لها من المفهومات الكلية بل لا يصح استعمالها فيها اصلا و هذا مستبعد جدا كيف لا و لو كانت كذلك لما اختلف ائمة اللغة في عدم استلزام المجاز الحقيقة و لما احتيج في نفي الاستلزام ان يتمسك في ذلك بامثلة نادرة و هذا هو الذي اختاره السيد السند و صاحب الاطول و غيرهما و قالوا بانه هو الحق الحقيق بالتحقيق و يجيء لذلك توضيح في لفظ الوضع هذا كله خلاصة ما في المطول و حواشيه و الاطول في بيان مائدة تعريف المسند اليه اعلم ان المعارف بحسب الاستقراء ست المضمرات و الاعلام و المبهمات و ما عرف باللام و ما عرف بالنداء و المضاف الى احدى هذه الخمسة و لم يذكر المتقدمون ما عرف بالنداء لرجوعه الى ذي اللام اذ اصل يا رجل يا ايها الرجل و يذكرههنا المعرف باللام و الاضافة فاقول اشتهر فيما بينهم ان لام التعريف يكون للعهد الخارجي و لتعريف الجنس و للعهد الذهني و للاستغراق و كذلك المعرف بالاضافة و ذهب المحققون الى ان اللام لتعريف العهد و الجنس لا غير الا ان القوم اخذوا بالحاصل و جعلوه اربعة اقسام توضيحا و تسهيلا و جعلوا تعريف الاستغراق من اقسام تعريف الجنس و اختلفوا في المعهود الذهني فبعضهم جعله من اقسام العهد الخارجي و قال اذا ذكر بعض افراد الجنس خارجا او ذهنا فحمل الفرد على ذلك البعض اولى من حمله على جميع الافراد و يسمى المعهود خارجيا او ذهنيا و الى هذا ذهب صاحب التوضيح كما صرح به الفاضل الچلپي في حاشية التلويح في بيان الفاظ العموم و الى هذا يشير ايضا ما وقع في الاتقان حيث قال التعريف باللام نوعان عهدية و جنسية و كل منهما ثلثة اقسام فالعهدية اما ان يكون مصحوبها معهودا ذكريا نحو كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول و ضابطته ان يسدّ الضمير مسدها مع مصحوبها او معهودا ذهنيا نحو اذ هما في الغار او معهودا حضوريا نحو اليوم اكملت لكم دينكم و اتممت عليكم نعمتي قال ابن عصفور و كذا كل ما وقع بعد اسم الاشارة نحو جاءني هذا الرجل و بعد ايّ في النداء نحو يا ايها الرجل او اذا الفجائية نحو خرجت فاذا الاسد او في اسم الزمان الحاضر نحو الآن انتهى نظرك و الجنسية اما لاستغراق الافراد و هي التي يخلفها لفظ كل حقيقة نحو خلق الانسان ضعيفا و من دلائلها صحة الاستثناء من مدخولها نحو ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا او وصفه بالجمع نحو او الطفل الذين لم يظهروا و اما لاستغراق خصائص الافراد و هي التي يخلفها لفظ كل مجازا نحو ذلك الكتاب اي الكتاب الكامل في الهداية الجامع لصفات جميع الكتب المنزلة و خصائصها و اما لتعريف الماهية و الحقيقة و الجنس و هي التي لا يخلفها كل لا حقيقة و لا مجازا نحو جعلنا من الماء كل شيء حيّا و مثل هذا في المغني ايضا • و بعضهم جعله اي المعهود الذهني من اقسام الجنس و لذا حقق صاحب المفتاح ان لام التعريف للاشارة الى تعيين حصة من مفهوم مدخوله او تعيين نفس المفهوم و العهد الذهني و الاستغراق من اقسام لام تعريف الجنس و اعلم ان معنى التعريف مطلقا هو الاشارة الى ان مدلول اللفظ معهود اي معلوم حاضر في الذهن فلا فرق بين

لام الجنس ولام العهد في الحقيقة اذ كل منهما اشارة الى معهود غايته ان المعهود في احدهما جنس و في الآخر حصة منه فتسمية احدهما بلام الجنس و الآخر بلام العهد اصطلاح عائد الى معروض التعيين اي التعريف لا الى التعيين نفسه و لهذا قال ائمة الاصول حقيقة التعريف العهد لا غير و الى هذا اشار السكاكي و اختار في اللام ان معناها العهد اي الاشارة الى ان مدلول اللفظ معهود اي معلوم حاضر في ذهن السامع و اذا كانت اللام موضوعة لمعنى العهد مطلقا اي سواء كان الحاضر ماهية او حصة منها كان تعريف الحقيقة قسما من العهد كما ان ما سموه تعريف عهد قسم آخر منه و هذا كلام حقّ هكذا يستفاد من المطول و حواشي المطول و بهذا ظهر فساد ما في بعض شروح المغني ان الالف و اللام عند السكاكي انما هي لتعريف العهد الذهني خاصة و اما الجنسية و الاستغراقية و العهدية خارجيا مكلها داخلة في العهد الذهني انتهى و اعلم ايضا انه اذا دخلت اللام على اسم الجنس فاما ان يشار بها الى حصة معينة منه فردا كان او افرادا مذكورة تحقيقا او تقديرا و يسمى لام العهد الخارجي و الاول و هو ما كان مذكورا تحقيقا بان يذكر سابقا في كلامك او كلام غيرك صريحا او غير صريح هو العهد التحقيقي و الثاني و هو ما كان مذكورا تقديرا بان يكون معلوما حقيقة او ادعاء لغرض و هو العهد التقديري و اما ان يشار بها الى الجنس نفسه و حينئذ اما ان يقصد الجنس من حيث هو كما في التعريفات و في نحو قولنا الرجل خير من المرأة و يسمى لام الحقيقة و الطبيعة و اما ان يقصد الجنس من حيث هو موجود في ضمن الافراد بقرينة الاحكام الجارية عليه الثابتة له في ضمنها فاما في جميعها كما في المقام الخطابي و هو الاستغراق او في بعضها و هو المعهود الذهني فان قلت هلاّ جعلت العهد الخارجي كالذهني راجعا الى الجنس قلت لان معرفة الجنس غير كافية في تعيين شيء من افراده بل يحتاج فيه الى معرفة اخرى ثم الظاهر ان الاسم في المعهود الخارجي له وضع آخر بازاء خصوصية كل معهود و مثله يسمى وضعا عاما و لا حاجة الى ذلك في العهد الذهني و الاستغراق و التعريف الجنسي اذا جعل اسماء الاجناس موضوعة للماهيات من حيث هي هذا خلاصة ما قال عضد الملة في الفوائد الغياثية وهذا صريح في ان لام الحقيقة و لام الطبيعة بمعنى واحد وهو قسم من لام الجنس مقابل للعهد الذهني والاستغراق و المفهوم من المطول و الايضاح ان لام الجنس و لام الحقيقة بمعنى واحد كذا في الاطول * فائدة * توهم لام الجنس تشير الى نفس الحقيقة معناه ان لام الجنس تشير الى مطلق المفهوم اي مفهوم المسمى سواء كان حقيقيا او مجازيا فانها كما تدخل على الحقيقة تدخل على المجاز ايضا كقولك الاسد الذي يرمي خير من الاسد المفترس و سواء اقتصر الحكم على المفهوم او افضى صرفه الى الفرد و ليس معناه انها تشير الى نفس المفهوم من غير زيادة كما توهم و الاّ لم يصح جعل العهد الذهني و الاستغراق داخلين تحته و قد تكون الاشارة الى نفس الحقيقة لدعوى اتحاده مع شيء و جعل منه قوله تعالى اولئك هم المفلحون و هو الذي قصده جار الله حيث قال او معنى التعريف في المفلحون الدلالة على ان المتقين

هم الذين ان جعلت صفة المفلحين و تحققوا بما هم فيه و تصوروا بصورتهم الحقيقية فهم هم لا يعدون تلك الحقيقة كما تقول لصاحبك هل عرفت الاسد و ما جبل اليه من فرط الاقدام ان زيدا هو هو وقد يشار بها الى تعيين الجنس من حيث انتسابه الى المسند اليه فيرجع التعيين الى الانتساب كما في بيت حسّان و والدك العبد اي المعروف بالعبودية فظهر ان تعريف الجنس ليس تعريفا لفظيا لا يحكم به الا بضبط احكام اللفظ من غير حظ المعنى فيه كما قال بعض محققي النحاة كل لام تعريف سوى لام العهد لا معنى للتعريف فيها فان الناظرين في المعاني لهم شرب آخر و لا يعتبرون التعريف اللفظي و لذلك تراهم طووا ذكر علم الجنس باقسامه في مقام التعرض للعلم و احكامه فلام الجنس تشير الى نفس الحقيقة باعتبار حضورها و تعينها و عهديتها في الذهن و لذا قال السكاكي لابد في تعريف الجنس من تنزيله منزلة المعهود بوجه من الوجوه الخطابية اما لكون ذلك الشيء محتاجا اليه على طريق التحقيق او على طريق التهكم فهو لذلك حاضر في الذهن او لانه عظيم الخطر معقود به الهمم لذلك على احد الطريقين او لانه لا يغيب عن الحس على احد الطريقين و اما لانه جار على الالسن كثير الدور في الكلام على احد الطريقين فان قلت لم لم يجعل علم الجنس موضوعا بجوهره لما وضع له المعرف بلام الجنس قلت لان اعتبار التعين الذهني تكلف اذ ليس نظر ارباب وضع اللفظ الا على الامور الخارجية و ذو اللام يدعو اليه لئلا يلغو اللام و لا داعي اليه في نحو اسامة كذا في الاطول * فائدة * الاستغراق مطلقا باللام كان او غيره ضربان حقيقي نحو عالم الغيب و الشهادة و عرفي نحو جمع الامير الصاغة اي صاغة بلده او مملكته * و فسر المحقق التفتازاني الحقيقي بالشمول لكل ما يتناوله اللفظ بحسب اللغة و كان اراد اعم من التناول بحسب المعنى المجازي او الحقيقي و العرفي بالشمول لما يتناوله اللفظ بحسب متفاهم العرف و العرف اذا اطلق يراد به العرف العام فيتجه انه يبقى الشمول شرعا و اصطلاحا واسطة و ان الظاهر لغوي و عرفي * و فسر في شرح المفتاح السيد السند ايضا الحقيقي بما كان شموله للافراد على سبيل الحقيقة بان لا يخرج فرد و العرفي مما يعد شمولا في عرف الناس و ان خرج عنه كثير من افراد المفهوم هذا و لا يخفى عليك ان انقسام الى الحقيقي و العرفي لا يختص بالاستغراق بل هو تخصيص من غير مخصص ان المعرف باللام اذا اريد واحد منها يكون عرفيا و حقيقيا نحو ادخل السوق عرفي اذ المراد سوق من اسواق البلد لا اسواق الدنيا بل الاشارة الى الحقيقة من حيث هي ايضا كذلك لانك ربما تقول في بلد البطيخ خير من العنب لان بطيخه خير من عنبه فالاشارة في كل من البطيخ و العنب الى جنس خاص منهما بمعونة العرف و لذا قد يعكس ذلك في بلد آخر و هذه دقيقة قد ابدعها السكاكي و اتخذها من جاء بعده مذهبا و الحق ان لا استغراق الا حقيقيا و التصرف في امثال هذا المثال في الاسم المعرف حيث خص ببعض مفهومه بقرينة التعارف فاريد بالصاغة بعض الصاغتين و ادخل اللام فاستفيد العموم كذا في الاطول * فائدة *

الفرق بين المعرف بلام الحقيقة و الطبيعة و بين اسماء الاجناس التي ليست فيها دلالة على البعضية و الكلية نحو رجعى و ذكرى و نحوهما من المصادر الى المصادر ليس فيها القصد الا الى الحقيقة المتحدة بالاجماع هو ان المعرف بلام الحقيقة يقصد فيه الاشارة الى الحقيقة باعتبار حضورها في الذهن و ليس اسماء الاجناس المذكورة كذلك و الفرق بينه و بين علم الجنس هو ان علم الجنس يدل بجوهره على حضور الماهية في الذهن بخلاف المعرف باللام فانه يدل على الحضور بالآلة و مثل هذا الفرق بين المعهود الخارجي و علم الشخص و ايضا المعرف باللام كثيرا لا يدل على المعهود بشخصه بخلاف علم الشخص و الفرق بين المعرف بلام الاستغراق و بين كلّ مضافا الى النكرة ان المعرف مستعمل في الماهية بخلاف كل مضافا الى النكرة و ايضا في المعرف باللام اشارة الى حضورها في الذهن دون كلّ مضافا الى النكرة هكذا في المطول و ابي القاسم و الفرق بين المعهود الذهني و بين النكرة هو ان النكرة تفيد ان ذلك الاسم بعض من جملة الحقيقة نحو ادخل سوقا سواء كانت موضوعة الحقيقة مع وحدة او كانت موضوعة للحقيقة المتحدة لانها مع التنوين تفيد الماهية مع وحدة لا بعينها فاطلاقها على الواحد حقيقة بخلاف المعرف باللام نحو ادخل السوق فان المراد به نفس الحقيقة و البعضية مستفادة من القرينة فان الدخول افاد ان الحقيقة المتحدة المرادة بالمعرف باللام متحدة مع معهود فاطلاقه على الواحد مجاز و بالجملة قولك ادخل سوقا ياتي لواحد من حاق اللفظ فالنكرة اقوى في الاتيان لواحد و لذا قالوا المعهود الذهني في المعنى كالنكرة و ان كان في اللفظ معرفة صرفة لوجود اللام و عدم التنوين و لذا يجري عليه احكام المعارف تارة من وقوعه مبتدأ وذا حال و وصفا للمعرفة و نحو ذلك و احكام النكرات تارة اخرى كتوصيفه بالجملة في قول الشاعر * ع * و لقد امرّ على اللئيم يسبّني * و في قوله تعالى كمثل الحمار يحمل اسفارا * هذا حاصل ما في الاطول لكن في المطول ان اطلاق المعرف بلام الحقيقة و كذا علم الجنس على الواحد حقيقة اذ لم يستعمل الا فيما وضع له و الفرق بين المعرف و النكرة ان ارادة البعض في النكرة بنفس اللفظ و في المعرف بالقرينة و اعترض عليه بان الموضوع له الماهية المطلقة و المستعمل فيه هو الماهية المخلوطة و لا شك في تغايرهما فينبغي ان يكون مجازا و اجيب بان الموضوع له هو الماهية لا بشرط شيئ و هي تتحقق في ضمن المخلوطة فالمستعمل فيه ليس الا الماهية لا بشرط شيئ و الفرد المنتشر انما فهم من القرينة و انما سمي معهودا باعتبار مطابقته للماهية المعهودة فله عهد بهذا الاعتبار فسمي معهودا ذهنيا قال صاحب الاطول لا يخفى ان المعرف في مقام الاستغراق ايضا كالنكرة لانه ياتي للوحدات من غير اشارة الى تعيينها غايته انه متحد مع الماهية المعهودة كالمعهود الذهني و المعرف بلام الحقيقة من المصادر كالنكرة منها في المعنى فلا وجه لتخصيص هذا الحكم بهذا القسم و يمكن ان يقال يراد ان هذا في المعنى كالنكرة في اعتبار البلغاء و ليس غيره كذلك و لذا لم يعامل معه معاملة النكرة و نظرهم في هذا التخصيص

معهود لان مناط الافادة و هو الفرد في هذا القسم مبهم فلم يعتدّ بتعيين تعلق بالمفهوم بخلاف ما اذا اريد جميع الافراد فانها لتعينها بالعموم نائبة مناب المتعين * فائدة * اعلم ان التعريف باللام و النداء و بالاضافة جاء لمدلول اللفظ من الخارج و اما تعريف باقي المعارف فمن جوهر اللفظ و لوضعه الامر الماخوذ مع التعين و ما ذكره السيد السند ناقلا عن الرضي ان تعريف الموصول و اسم الاشارة و الضمير من الخارج كالمعرّف باللام و النداء و الاضافة و الانقسام الى الخمسة بحسب تفاوت ما يستفاد منه مزيّف لان الخارج في الموصول و نظائريه قرينة المراد من اللفظ لا الاشارة الى تعينه كما قال و لان تفاوت مايستفاد منه ازيد من الخمسة كذا في الاطول *

العارف افت عارة بما سبق *

المعروف له معان منها ما سبق و منها ما ذكر في شرح نصاب الصبيان قال معروف در اصطلاح لفظي كه بهردو زبان عربي و عجمي موضوع باشد بى تغييرى چون مكه و مدينه و اكثر اسماء مواضع و اوديه و اعلام ازين قسم است چنانچه درآخر صراح مذكور است اما انچه از مختصر ابن حاجب و شروحش مستفاد ميكردد اين نوع داخل معرب است و اتفاق لغتين بعيد است و اعلام موضوع نيست درلغت و اينجاست كه اعلام را ازقسم حقيقت و مجازخارج گويند و منها ما هو مصطلح النحاة و يقال له المعلوم ايضا و يقابله المجهول و يجيئ في لغظ الفعل في فصل اللام من باب الفاء و منها ما هو مصطلح المحدثين و هو قسم من المقبول مقابل للمنكر قالوا المعروف حديث رواه الضعيف مخالفا لمن هو اضعف منه و الحديث الذي رواه اضعف مخالفا لمن هو ضعيف يسمى منكرا فراوي المعروف ضعيف و كذا راوى المنكر الا ان الضعف فيه اكثر هكذا في مقدمة شرح المشكوة و منهم من لم يشترط في المنكر قيد المخالفة و قال من فحش غلطه او كثرت غفلته او ظهر فسقه فحديثه منكر كذا في شرح النخبة و قال القسطلاني المنكر هو الذي لا يعرف متنه من غير جهة راويه و لا متابع له فيه و لا شاذ انتهى فلم يعتبر قيد المخالفة ولا الضعف و قال ابن الصلاح الصحيح التفصيل فما خالف فيه المنفرد من هو احفظ و اضبط فشاذ مردود و ان لم يخالف بل روى شيئا لم يروه غيره و هو عدل ضابط فصحيح او غير ضابط و لا يبعد عن درجة الضابط فحسن و ان بعد فشاذ منكر كذا ذكر القسطلاني و يطلق عندهم على ما يقابل المجهول ايضا كما مر في فصل اللام من باب الجيم *

التعريف عند اهل العربية هو جعل الذات مشارا بها الى خارج اشارة وضعية و يقابلها التنكير و قد سبق في لفظ المعرفة * و عند المنطقيين و المتكلمين هو الطريق الموصل الى المطلوب التصوري و يسمى معرفا بكسر الراء المشددة وقولا شارحا ايضا و يسمى حدا ايضا عند الاصوليين و اهل العربية كما سبق في لفظ الحد وبذلك المطلوب التصوري يسمى معرفا بفتح الراء المشددة و محدودا و الطريق ما يمكن التوصل

فيه بتصحيح النظر الى المطلوب كما مر ايضا وبالجملة فالمعرف ما يكتسب به التصور فخرج ما يحصل بطريق الحدس و ما يحصل من الملزومات البينة من العلم باللوازم فان الاكتساب انما هو بالنظر قال المنطقيون لابد في المعرف من مميز فان كان المميز ذاتيا سمي المعرف حدا و ان كان عرضيا سمي المعرف رسما و اذا اجتمع المميزان سمي رسما اكمل من الحد و كل من الحد و الرسم ان ذكر فيه تمام الذاتي المشترك بينه و بين غيره المسمى بالجنس القريب فتام و الا فناقص فالمركب من الجنس و الفصل القريبين حد تام كالحيوان الناطق في تعريف الانسان و المركب من الخاصة و الجنس القريب رسم تام كالحيوان الضاحك في تعريف الانسان و التعريف بالفصل وحده او مع الجنس البعيد او العرض العام عند من يجوز اخذه في الحد حد ناقص و التعريف بالخاصة وحدها او مع الجنس البعيد او العرض العام عند من يجوز اخذه في الرسم رسم ناقص اعلم ان التعريف بالمثال سواء كان جزئيا للمعرف كقولك الاسم كزيد و الفعل كضرب او لا يكون جزئيا له كقولك العلم كالنور و الجهل كالظلمة هو بالحقيقة تعريف بالمشابهة التي بين ذلك المعرف و بين المثال فان كانت تلك المشابهة مفيدة التمييز فهي خاصة لذلك المعرف فيكون التعريف بها رسما ناقصا داخلا في اقسام المعرف الحقيقي و الا لم يصح التعريف بها فليس التعريف بالمثال قسما على حدة و لما كان استيناس العقول القاصرة بالامثلة اكثر لكون الجزئي اول المدركات شاع في مخاطبات المتعلمين التعريف به و اعلم ايضا ان التعريف يطلق بالاشتراك على معنيين احدهما التعريف الحقيقي و هو الذي يقصد به تحصيل ما ليس بحاصل من التصورات و هو الذي ذكر سابقا و هو ينقسم الى قسمين الاول ما يقصد به تصور مفهومات غير معلومة الوجود في الخارج سواء كانت موجودة او لا و يسمى تعريفا بحسب الاسم و تعريفا اسميا فاذا علم مفهوم الجنس مثلا اجمالا و اريد تصوره بوجه اكمل فان قصد نفس مفهومه باجزائه كان ذلك حدا له اسميا و ان ذكر في تعريفه عوارضه كان ذلك رسما له اسميا و الثاني ما يقصد به تصور حقائق موجودة اي معلومة الوجود في الخارج بقرينة المقابلة و يسمى تعريفا بحسب الحقيقة اما حدا او رسما ثم الظاهر من عباراتهم ان المعتبر في كونه تعريفا بحسب الاسم او بحسب الحقيقة الوجود الخارجي فالامور الاعتبارية التي لها حقائق في نفس الامر كالوجود و الوجوب و الامكان يكون لها تعريفات بحسب الاسم فقط لكن لا شبهة في ان لها حقائق في نفس الامر و الفاظها يجوز ان تكون موضوعة بازائها و ان تكون موضوعة بازاء لوازمها فيكون لها تعريفات بحسب الاسم و بحسب الحقيقة اما حدودا او رسوما كالحقائق الخارجية فالصواب عدم التخصيص بالموجودات الخارجية و ان يراد بالوجود في الخارج الوجود في نفس الامر و به صرح المحقق التفتازاني في التلويح فعلى هذا الماهيات الحقيقية اي الثابتة في نفس الامر لها تعريفات بحسب الاسم و بحسب الحقيقة بخلاف الماهيات الاعتبارية اي الكائنة بحسب اعتبار العقل كالمعدومات و المفهومات المصطلحة فانها تعرف بحسب الاسم لا بحسب

الحقيقة و ثانيهما التعريف اللفظي و هو الذي يقصد به الاشارة الى صورة حاصلة و تعيينها من بين الصور الحاصلة ليعلم ان اللفظ المذكور موضوع بازاء الصورة المشار اليها فمعنى قولنا الغضنفر الاسد انّ ما وضع له الغضنفر هو ما وضع له الاسد فالمستفاد منه تعيين ما وضع له لفظ الغضنفر من بين سائر المعاني و العلم بوضعه له فمآله الى التصديق اي التصديق بالوضع فهو في الحقيقة من مطالب هل المركبة و ان كان يسأل عنه بما نظرا الى استلزامه لاحضار المعنى بعد العلم بالوضع فيقال ما الغضنفر و هو طريقة اهل اللغة و خارج من المعرف الحقيقي و اقسامه المذكورة فان التعريف الحقيقي ما يكون تصوره سببا لتصور شيء آخر و اما لم يكن في التعريف اللفظي المغايرة الا من حيث اللفظ لا يتحقق ههنا تصوران متغايران بالذات او بالاعتبار فضلا عن كون احدهما سببا للآخر و ما قيل من ان المفهوم من حيث انه مدلول اللفظ الاول مغائر لنفسه من حيث انه مدلول اللفظ الثاني فبالحيثية الثانية سبب و بالحيثية الاولى مسبب ففيه ان المفاد من التعريف اللفظي احضار ذات مفهوم اللفظ الاول بتوسط اللفظ الثاني لا احضاره مقيدا بكونه مدلول اللفظ الاول بتوسط احضاره مقيدا بكونه مدلول اللفظ الثاني فظهر من هذا فساد ما ذهب اليه المحقق التفتازاني من ان التعريف اللفظي من المطالب التصورية و بالنظر الى هذا ذهب صاحب السلم الى ان الاشتراك بين المعنيين معنوي حيث قال معرف الشيء ما يحمل عليه تصورا و تحصيلا او تفسيرا و الثاني اللفظي و الاول الحقيقي ففيه تحصيل صورة غير حاصلة فان علم وجودها فهو بحسب الحقيقة و الا فبحسب الاسم ثم قال التعريف اللفظي من المطالب التصورية فانه جواب ما و كلما هو جواب ما فهو تصور الا ترى اذا قلنا الغضنفر موجود فقال المخاطب ما الغضنفر فنفسره بالاسد فليس هناك حكم و هكذا ذكر المحقق الدواني حيث قال و انت خبير بانه اذا كان الغرض منه معرفة حال اللفظ و انه موضوع لذلك المعنى كان بحثا لغويا خارجا عن المطالب التصورية و اما اذا كان الغرض منه تصوير معنى اللفظ اي احضاره فليس كذلك كما اذا قلنا الغضنفر موجود فلم يفهم السامع منه معنى فنفسره بالاسد فيحصل له تصور معناه فذلك من المطالب التصورية انتهى و فيه ان هذا التفسير لاحضار صورة حاصلة المحكم عليه بموجود و ليس كل ما يفيد احضار صورة حاصلة تعريفا لفظيا و الا لكان جميع الالفاظ المعلومة اوضاعها تعريفات لفظية لكونها مفيدة لاحضار صورة حاصلة بل هو اي التعريف اللفظي ما يفيد احضار صورة حاصلة و يعلم بان اللفظ موضوع بازائها كقولنا الغضنفر الاسد على انه يرد على قوله فنفسرناه بالاسد ليحصل معناه انه ان اراد به ان التفسير يفيد حصول المعنى ابتداء فممنوع و ان اراد انه يفيده بتوسط افادته العلم بانه موضوع فمسلم لكن حينئذ يكون التفسير المذكور للعلم بالوضع و حصول المعنى بتبعه فتدبر * **فائدة** * من حق التعريف اللفظي ان يكون بالفاظ مفردة مرادفة فان لم توجد ذكر مركب يقصد به تعيين المعنى لا تفصيله و يجري في الحروف و الافعال ايضا * **فائدة** * يجب معرفة المعرِّف قبل معرفة المعرَّف قبلية

زمانية و ذاتية فان كونه طريقا لتلك المعرفة يثبت القبلية الزمانية و كونه سببا لها يثبت القبلية الذاتية فيكون غير المعرّف و يكون ايضا اجلى منه و لابد ان يساويه في العموم و الخصوص ليحصل به التمييز اذ لولاه لدخل فيه غير المعرف على تقدير كونه اعم مطلقا او من وجه فلم يكن مانعا مطردا او خرج عنه بعض افراده على تقدير كونه اخص اما مطلقا او من وجه فلم يكن جامعا و منعكسا و هذا مذهب المتاخرين و اما المتقدمون فقد قالوا الرسم منه تام يميز المرسوم عن كل ما يغايره و منه ناقص يميزه عن بعض ما يغايره و صرحوا بان المساواة شرط لجودة الرسم و جوزوا الرسم بالاعم و الاخص و ايّد ذلك بان المعرف لابد ان يفيد التمييز عن بعض الاغيار كما يقتضيه تعريفهم للمعرف بما يستلزم معرفته معرفته فان المعرفة تقتضي التمييز في الجملة و اما التمييز عن جميعها فليس بشرط لان التصورات المكتسبة كما قد تكون بوجه خاص بالشيء اما ذاتي او عرضي كذلك يكون بوجه عام ذاتي او عرضي فيجب ان يكون كاسب كل منهما معرفا فالمساواة شرط للمعرف التام دون غيره حدا كان او رسما * فائدة * كل من قسمي التعريف الحقيقي لا يتجه عليه منع لان المتصدّي لهما بمنزلة نقاش ينقش لك في ذهنك صورة مفهوم او موجود فانه اذا قال الانسان حيوان ناطق لم يقصد به ان يحكم عليه بكونه حيوانا ناطقا و الا لكان مصدقا لا مصورا بل بل اراد بذكر الانسان ان يتوجه ذهنك الى ما عرفته بوجه ما ثم شرع في تصويره بوجه اكمل فليس بين الحد و المحدود حكم حتى يمنع فلا يصح ان يقال للكاتب لا اسلم كتابتك نعم يصح ان يقال لانسلم ان هذا حد للانسان او ان الحيوان جنس له و نحو ذلك فان هذه الدعاوي صادرة عنه ضمنا و قابلة للمنع فاذا اريد دفعه صعب جدا في المفهومات الحقيقية و ان سهل في المفهومات الاعتبارية و كذا لا يتجه على الحد النقض و المعارضة اما اذا قيل الانسان حيوان ناطق و اريد ان هذا مدلوله لغة او اصطلاحا كان هذا تعريفا لفظيا قابلا للمنع الذي يدفع بمجرد نقل او وجه استعمال هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف و حاشيته لمولانا عبد الحكيم * فائدة * يحترز في التعريف عن الالفاظ الغريبة الوحشية و عن المشترك و المجاز بلا قرينة ظاهرة و بالجملة نعني كل لفظ غير ظاهر الدلالة على المقصود * فائدة * المركب اذا لم يكن بديهي التصور يحد باجزائه حدا تاما او ناقصا دون البسيط فانه لا يمكن تحديده اصلا اذ لا جزء له فان تركب عنهما اي عن المركب و البسيط غيرهما و لا يكون ذلك الغير بديهي التصور حدّ بهما و الا فلا اذ لم يقعا جزأ للشيء و كل متصور كسبي مركب او بسيط له خاصة شاملة لازمة بيّنة بحيث يكون تصورها مستلزما لتصوره يرسم و الا فلا فان كان ذلك الكسبي الذي له تلك الخاصة مركبا امكن رسمه التام بتركيب جنسه القريب مع خاصته و الا فالناقص ثم انه يقدم في التعريف الاعم ثم المشهور ان الشخص لا يحد بل طريق ادراكه الحواس انما الحد للكليات المرتسمة في العقل دون الجزئيات المنطبعة في الآلة لان معرفة الشخص لا تحصل الا بتعيين مشخصاته بالاشارة و نحوها و الحد لا يفيد ذلك لان غايته الحد التام

و هو انما يشتمل على مقومات الشيئ دون مشخصاته و لقائل ان يقول ان الشخص مركب اعتباري هو مجموع الماهية و التشخص فلم لا يجوز ان يحد بما يفيد معرفة الامرين و الحق ان الشخص يمكن ان يحد بما يفيد امتيازه عن جميع ما عداه بحسب الوجود لا بما يفيد تعينه و تشخصه بحيث لا يمكن اشتراكه بين كثيرين في العقل فان ذلك انما يحصل بالاشارة لا غير هكذا في العضدي و حواشيه ٭

العطف بالفتح و سكون الطاء المهملة في اللغة الامالة ٭ و عند النحاة يطلق على المعنى المصدري و هو ان يميل المعطوف الى المعطوف عليه في الاعراب او الحكم كما وقع في المكمل و على المعطوف و هو مشترك بين معنيين الاول العطف بالحرف و يسمى عطف النسق بفتح النون و السين ايضا لكونه مع متبوعه على نسق واحد و هو تابع يقصد مع متبوعه متوسطا بينهما احدى الحروف العشرة و هي الواو و الفاء و ثم و حتى و او و اما وام و لا وبل ولكن و قد يجيئ الا ايضا على قلة كما في المغني و المراد بكون المتبوع مقصودا ان لايذكر لتوطية ذكر التابع فخرج جميع التوابع اما غير البدل فلعدم كونه مقصودا و اما البدل فلكونه مقصودا دون المتبوع و لا يخرج المعطوف بلا و بل ولكن و ام و اما و او لعدم كون متبوعه مذكورا توطية و و قيد التوسط لزيادة التوضيح لان الحد تام بدونه جمعا و منعا هكذا في شروح الكافية الا انهم زادوا قيد النسبة فانهم قالوا هو تابع مقصود بالنسبة مع متبوعه لانهم ارادوا تعريف نوع منه و هو عطف الاسم على الاسم و اما نحن فاردنا تعريفه بحيث يشتمل غيره ايضا كعطف الجملة على الجملة التي لا محل لها من الاعراب لظهور ان التابع هناك غير مقصود بالنسبة مع متبوعه اذ لا نسبة هناك مع المتبوع كما وقع في الهداد التقسيم في المغني العطف ثلثة اقسام الاول العطف على اللفظ و هو الاصل نحو ليس زيد بقائم و لا قاعد بالجر و شرطه امكان توجه العامل الى المعطوف فلا يجوز في نحو ماجاءني من امرأة و لا زيد الا الرفع عطفا على الموضع لان من الزائدة لا تعمل في المعارف و الثاني العطف على المحل و يسمى بالعطف على الموضع ايضا نحو ليس زيد بقائم و لا قاعدا بالنصب و له عند المحققين شروط ثلثة اولها امكان ظهور ذلك المحل في الفصيح الا ترى انه يجوز في ليس زيد بقائم ان تسقط الباء فتنصب و على هذا فلا يجوز مررت بزيد و عمروا خلافا لابن جني لانه يجوز مررت زيدا ثانيها ان يكون الموضع بحق الاصالة فلا يجوز هذا ضارب زيدا و اخيه خلافا للبغداديين لان الوصف المستوفي بشروط العمل الاصل اعماله لا الاضافة ثالثها وجود المحرز اي الطالب لذلك المحل خلافا للكوفيين و بعض البصريين و لذا امتنع ان زيدا و عمرو قائمان و ذلك لان الطالب لرفع زيد هو الابتداء اي التجرد عن العوامل اللفظية و قد زال بدخول ان و من الغريب قول ابي حيان ان من شرط العطف على الموضع ان يكون للمعطوف عليه لفظ و موضع فجعل صورة المسئلة شرطا لها ثم انه اسقط الشرط الاول و لابد منه الثالث العطف على التوهم و يسمى في القرآن العطف على المعنى نحو ليس زيد قائما و لا قاعد بالخفض على توهم دخول الباء في الخبر

و شرط جوازه صحة دخول ذلك العامل المتوهم و شرط حسنه كثرة دخوله هنالك كما في المثال المذكور ويقع هذا في المجرور كما عرفت وفي المجزوم نحو لولا اخّرتني الى اجل قريب فاصّدّق و اكن لان معنى لولا اخّرتني فاصّدّق و معنى ان اخرتني اصّدّق واحد و في المنصوب نحو قام القـــوم غير زيد و عمروا بالنصب فان غير زيد في موضع الا زيدا قال سيبويه ان من الناس من يغلطون فيقولون انهم اجمعون ذاهبون وانك و زيد ذاهبان و ذلك ان معناه معنى الابتداء ومراده بالغلط ما عبّر عنه غيره بالتوهم و في المنصوب اسمـــا نحو قوله تعالى و من وراء اسحٰق يعقوب فيمن فتح الباء كانه قيل وهبنا له اسحٰق و من وراء اسحٰق يعقوب و فعلا كقرأة بعضهم ودّوا لو تدهن فيدهنوا حملا على معنى ودّوا ان تدهن و في المركبات كما قيل في قوله تعالى او كالذي مرّ على قرية انه على معنى ارأيت كالذي حاجّ او كالذي مرّ انتهى ما في المغني * **فائدة** * عطف الاسمية على الفعلية و بالعكس فيه ثلثة مذاهب الجواز مطلقا و المنع مطلقا و الجواز في الواو فقط * **فائدة** * عطف الخبر على الانشاء و بالعكس منعه البيانيون و ابن مالك و ابن عصفور و نقله عن الاكثرين و اجازه الصفار و جماعة و وفّق الشيخ بهاء الدين السبكي بينهما وحاصله ان اهل البيان متفقون على المنع بلاغة و اكثر النحاة قائلون بجوازه لغة كذا في المغني وشرحه و في الارشاد عطف الفعل على الاسم جائز و يجوز عكسه و عطف الجملة على المفرد و يجوز عكسه و عطف الماضي على المضارع و عكسه ايضا و يحتاج كل الى تاويل بالوفاق * **فائدة** * عطف القصة على القصة هو ان يعطف جمل مسوقة لغرض على جمل مسوقة لغرض آخر لمناسبة بين الغرضين فكلما كانت المناسبة اشد كان العطف احسن من غير نظر الى كون تلك الجمل خبرية او انشائية فعلى هذا يشترط ان يكون المعطوف و المعطوف عليه جملا متعددة * و قد يراد بها عطف حاصل مضمون احدٰهما على حاصل مضمون الاخرى من غير نظر الى الانشائية و الخبرية هكذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية الخيالي في الخطبة فقوله تعالى فان لم تفعلوا و لن تفعلوا الى قوله و بشّر المؤمنين ليس من باب عطف الجملة على الجملة بل من باب ضم جمل مسوقة لغرض الى جمل اخرى مسوقة لغرض آخر و المقصود بالعطف المجموع و يجوز ان يراد به عطف الحاصل على الحاصل يعني انه ليس المعتمد بالعطف هو الامر حتى يطلب له مشاكل من امر او نهي يعطف عليه بل المعتمد بالعطف هو الجملة من حيث انها وصف ثواب المؤمنين فهي معطوفة على الجملة من حيث انها وصف عقاب الكافرين كما تقول زيد يعاقب بالقيد و الازهاق و بشّر عمروا بالعفو و الاطلاق ثم هذا المثال يمكن ان يجعل من عطف قصة على قصة بالمعنى الاول و ان لم يكن فيه جمل بل جملتان بان يقال فيه عطف قصة عمرو الدالة على احسن حالة على قصة زيد الدالة على اسوء حالة لكنه اقتصر من القصتين على ما هو العمدة فيهما اذ يفهم منه الباقي منهما فكانه قال زيد يعاقب بالقيد و الازهاق فما اسوء حاله و ما احسرة الى غير ذلك و بشر عمروا بالعفو والاطلاق

فما ابعض حاله وما ارجعه هكذا في المطول وحواشيه في باب الوصل و الفصل * فائدة * عطف التلقين و هو ان يلقن المخاطب المتكلم بالعطف كما تقول اكرمك فيقول المخاطب و زيدا اي قل و زيدا ايضا و على هذا قوله تعالى قال و من ذريتي بعد قوله اني جاعلك للناس اماما اي قل و من ذريتي قيل عليه تلقين القائل يقتضي ان يقال و من ذريتك و اجاب عنه جدي رحمة الله عليه في حاشيته على البيضاوي بان معنى عطف التلقين ان يقول المخاطب للمتكلم قل و هذا ايضا عطفا على ما قلت على وجه ينبغي لك لا على وجه قلت انا مثل ان تقول و من ذريتك لا ان تقول و من ذريتي و انما قال المخاطب و من ذريتي مناسبا لحاله * فائدة * عطف احد المترادفين على الآخر و يسمى بالعطف التفسيري ايضا انكر المبرد وقوعه في القرآن * و قيل المخلص في هذا ان يعتقد ان مجموع المترادفين يحصل معنى لا يوجد عند انفرادهما فان التركيب يحدث امرا زائدا و اذا كانت كثرة الحروف تفيد زيادة المعنى فكذلك كثرة الالفاظ * و قد يعطف الشيء على نفسه تاكيدا كما في فتح الباري شرح صحيح البخاري * فائدة * عطف الخاص على العام للتنبيه على فضله حتى كانه ليس من جنس العام و سماه البعض بالتجريد كانه جرد من الجملة و افرد بالذكر تفصيلا و منه حافظوا على الصلوات و الصلوة الوسطى * فائدة * عطف العام على الخاص انكر بعضهم وجوده فاخطأ و الفائدة فيه واضحة و هو التعميم وافراد الاول بالذكر اهتماما بشانه و منه ان صلوتي و نسكي و النسك العبادة فهو اعم كذا في الاتقان * فائدة * جمعوا على جواز العطف على معمولي عامل واحد نحو ان زيدا ذاهب و عمرا جالس و على معمولات عامل واحد نحو اعلم زيد عمرا بكرا جالسا و ابوبكر خالدا سعيدا منطلقا و اجمعوا على منع العطف على معمول اكثر من عاملين نحو ان زيدا ضارب ابوه لعمرو و اخاك غلامه بكر و اما معمولا عاملين مختلفين فان لم يكن احدهما جارا فقال ابن مالك هو ممتنع اجماعا نحو كان زيد آكلا طعامك عمرو و تمرك بكر و ليس كذلك بل نقل الفارسي الجواز مطلقا عن جماعة وقيل ان منهم الاخفش و ان كان احدهما جارا فان كان الجار مؤخرا نحو زيد في الدار و الحجرة عمرو او عمرو الحجرة فنقل المهدوي انه ممتنع اجماعا و ليس كذلك بل هو جائز عند من ذكرناه و ان كان الجار مقدما نحو في الدار زيد و الحجرة عمرو فالمشهور عن سيبويه المنع وبه قال المبرد و ابن السراج و من الاخفش الاجازة قال الكسائي و الفراء و الزجاج فصل قوم منهم الاعلم فقالوا ان ولي المخفوض العاطف كالمثال جاز لانه كذا سمع ولان فيه تعادل المتعاطفات و الا امتنع نحو في الدار زيد وعمرو الحجرة و الثاني عطف البيان و هو تابع يوضح امر المتبوع من الدال عليه لا على معنى فيه فبقيد الايضاح خرج التاكيد و البدل و عطف النسق لعدم كونها موضحة للمتبوع و بقولنا من الدال عليه اي على المتبوع لا على معنى فيه اي في المتبوع خرج الصفة فان الصفة تدل على معنى في المتبوع بخلاف عطف البيان فانه يدل على نفس المتبوع نحو اقسم بالله ابو حفص عمر و لا يلزم من ذلك ان يكون عطف البيان

الاوضح من متبوعه بل ينبغي ان يحصل من اجتماعهما ايضاح لم يحصل من احدهما على الانفراد فيصح ان يكون الاول اوضح من الثاني كذا في العباب و الفوائد الضيائية و يجيئ ما يتعلق بهذا في لفظ التوضيح ايضا * فائدة * يفترق عطف البيان و البدل في امور ثمانية الاول ان العطف لا يكون مضمرا ولا تابعا لمضمر لانه في الجوامد نظير النعت في المشتق و اما البدل فيكون تابعا لضمير بالاتفاق نحو قوله تعالى ونرثه ما يقول و كذا يكون مضمرا تابعا لمضمر نحو رأيته اياه او لظاهر كرأيت زيدا اياه و خالف في ذلك ابن مالك و الصواب في الاول قول الكوفيين انه توكيد كما في قمت انت الثاني ان البيان لا يخالف متبوعه في تعريفه و تنكيره و لا يختلف النحاة في جواز ذلك في البدل نحو بالناصية ناصية كاذبة الثالث انه لا يكون جملة بخلاف البدل نحو قوله تعالى ما يقال لك الا ما قد قيل للرسل من قبلك ان ربك لذو مغفرة و ذو عقاب اليم و هو اصح الاقوال في عرفت زيدا ابوه من هو الرابع انه لا يكون تابعا لجملة بخلاف البدل نحو قوله تعالى اتبعوا المرسلين اتبعوا من لا يسألكم اجرا الخامس انه لا يكون فعلا تابعا لفعل بخلاف البدل نحو قوله تعالى و من يفعل ذلك يلق آثاما يضاعف له العذاب السادس انه لا يكون بلفظ الاول و يجوز ذلك في البدل بشرط ان يكون مع الثاني زيادة بيان كقرأة يعقوب و ترى كل امة جاثية كل امة تُدعى الى كتابها بنصب كل الثاني فانه ابن الطراوة و تبعه على ذلك ابن مالك و ابنه و حجتهم ان الشيئ لا يبيّن بنفسه و الحق جواز ذلك في عطف البيان ايضا السابع انه ليس في النية احلاله محل الاول بخلاف البدل فانه في حكم تكرير العامل ولذا تعين البدل في نحو انا الضارب الرجل زيد الثامن انه ليس في التقدير من جملة اخرى بخلاف البدل و اذا تعين البدل في نحو هذه قام عمرو اخوها و نحو مررت برجل قام عمرو اخوه و نحو زيدا ضربت عمروا اخاه و ان شئت الزيادة على هذا فارجع الى المغني *

ايراد المعطوفات نزد بلغاء آنست كه چند لفظ در يك مصراع و يا يك بيت معطوف آرد مثاله * بيت * جمال و كمال و جلال تو باد * چو احسان و اكرام و جود تو دائم * كذا في جامع الصنائع *

العفّة بالكسر و تشديد الفاء هي هيئة للقوة الشهوية متوسطة بين الفجور و الخمور كما مر في لفظ الخلق في فصل القاف من باب الخاء المعجمة * و في مجمع السلوك العفّة هو ترك الشهوات اي شهوات كل شيئ *

العفيفة كاللطيفة ذات لها صفة بها تغلب على الشهوة و حاصله امرأة ذات عفة و شرعا امرأة بريئة عن الوطي الحرام و التهمة به و هذه هي التي يجب بقذفها اللعان كذا في جامع الرموز في فصل اللعان *

الاعتكاف هو افتعال من عكف اذا دام و عكفه حبسه فهو في اللغة اللبث و الدوام و في الشرع لبث رجل في مسجد جماعة او امرأة في بيتها بنيته اي بينة اللبث و المراد اللبث للعبادة على ان يكون الاضافة للعهد و لذا عرّف بانه مكث في مسجد بنية عبادة و المراد بمسجد الجماعة ما يقوم فيه

جماعة و لو مرة في يوم و عن ابي حنيفة رحمه الله انه لا يصح الا في ما تقوم خمس مرات و الصحيح انه يصح فيما اذن و اقيم * ثم الاعتكاف واجب في المنذور و سنة في العشر الاخير من رمضان و مستحب فيما سواه * و قيل هو سنة موكدة مطلقا و اما الصوم فشرط في الواجب لا المستحب و قيل للمستحب ايضا كذا في جامع الرموز و غيره *

العلف نزد صوفيه عبارتست از شهوات و آرزوهاي نفس كذا في بعض الرسائل *

العيافة بالكسر و فتح الياء التحتية ازمرغ فال گرفتن يعني بنام او يا بآواز او يا بخاصيت او و اين حرام است و اگر اعتقاد كند كافر گردد كذا في كشف اللغات و قد سبق بيانها في لفظ الطيرة في فصل الراء من باب الطاء المهملتين *

فصل القاف * العتق بالفتح و سكون المثناة الفوقانية لغة الخروج عن الرق و كذا العتاق و العتاقة بالفتح و العتق بالكسر اسم منه كذا في جامع الرموز * و في الشرع قوة حكمية تظهر في حق الآدمي بانقطاع حق الاغيار عنه و حاصله الخروج عن المملوكية فمناسبته للمعنى اللغوي ظاهرة كذا في جامع الرموز و غيره *

الاعتاق لغة اثبات القوة و شرعا اثبات القوة الشرعية بازالة الملك او ازالة الملك مطلقا اي القوة التي بها يصير المعتق اهلا للشهادة و الولاية قادرا على التصرف في الاغيار و على دفع تصرف الاغيار عن نفسه لا مطلقا بل بازالة الملك الذي هو ضعف حكمي او ازالة الملك مطلقا اي غير مقيد بكونه ملكه و حاصله جعله غير مملوك لاحد فيخرج به البيع و الهبة و يلزم اثبات القوة الشرعية هكذا في الدرر و البرجندي *

العرق بفتح العين و الراء في اللغة خوي و هو فضلة مائية للدم خالطها صديد مواري مندفعة من المسام لحرارة جاذبة او لضعف الماسكة او لاستيلاء الطبيعة على مادة البدن او لمرض كما في البحارين * و يطلق العرق ايضا على شيئ يتخذ من الشراب او ثفله و دردية بطريق القرع و الانبيق *

عرق النسا بكسر العين و سكون الراء هو وجع من اوجاع المفاصل يبتدئ من مفصل الورك و ينزل الى خلف على الفخذ و يمتد الى الركبة و ربما يبلغ الكعب و النسا بالفتح و القصر اسم عرق مخصوص و هو وريد يمتد على الفخذ من الوحشي الى الكعب فالقياس ان يقال وجع النسا لكن العادة جرت بتسمية وجع النسا بعرق النسا و تقدير الكلام وجع العرق الذي هو النسا فالاضافة بيانية هكذا في شرح القانونچة و بحر الجواهر * و در وافيه گويد آنچه از سرين فرود آيد سوي پس شتالنگ و انگشت خورد آنرا عرق النسا گويند و نسا نام رگيست كه از سرين تا انگشت خورد فرود آمده *

العرق المدني هو ان يحدث على البدن بثرة فينتفخ ثم يتنفط ثم يتثقب فيخرج منها شيئ شبيه بالعرق لايزال يطول و ربما كان له حركة كدودة تحت الجلد قال القرشي هذا في الحقيقة ليس بعرق و انما هو

حيوان يتولد في البدن كما يتولد باقي اصناف الدود وفارسيه رشته ‌•

العشق بالكسر و الفتح و سكون الشين المعجمة حده عند اهل السلوك بذل مالك وتحمّل ما عليك و قيل هو آخر مرتبة المحبة و المحبة اول درجة العشق كذا في خلاصة السلوك و قيل هو عبارة عن افراط المحبة و شدتها و قيل نار تقع في القلب فتحرق ما سوى المحبوب و قيل هو بحر البلاء و قيل هو احراق و قتل و بعده بعطـــاء الله تعالى حيوة لا فناء له و قيل جنون الهيّ رفض بنـــاء العقل و قيل قيام القلب مع المعشوق بلا واسطة • شيخ سينا ميفرمايد عشق ماخوذ است از عشقه و آن گياهيست كه بر تنهٔ هر درختي كه به پيچد آنرا خشك سازد وخود تر و تازه باشد پس عشق بر هر تني كه در آيد غير محبوب را خشك كند و محو گرداند و آن تن را ضعيف سازد و دل و روح را منور گرداند كذا في مجمع السلوك و في الانسان الكامل في باب الارادة و في مقام العشق يرى العاشق معشوقه فلا يعرفه كما روي عن مجنون ليلى انها مرّت به ذات يوم فدعته اليها لتحدّثه فقال لها دعني عنك فاني مشغول عنك بليلى وهذا آخر مقامات الوصول و القرب فيها ينكر العارف معروفه فلا يبقى عارفا و لا معروفا و لا عاشقا و لا معشوقا ولا يبقى الا العشق وحده فالعشق هو الذات المحض الصرف الذي لا يدخل تحت رسم و لا اسم ولا نعت و لا وصف فالعشق في ابتداء ظهوره يفني العاشق حتى لا يبقى له اسم و لا وصف و لا رسم فاذا امتحق العاشق و طمس اخذ العشق في فناء المعشوق فلا يزال يفني منه الاسم ثم الوصف ثم الذات فلا يبقى عاشقا و لا معشوقا وحينئذ يظهر العشق بالصورتين و يتصف بالصفتين فيسمى بالعاشق و يسمى بالمعشوق • و در صحائف در صحيفهٔ نوزدهم گويد عشق كه عبارت است از افراط محبت پنج درجه دارد اول فقدان دل ومن ليس بمفقود القلب ليس بعاشق دوم تاسف عاشق درين مقام بى معشوق خويش هر دم از حيات متاسف بود سوم وجد چهارم بى صبري گويد • شعر • الصبر عنك مذموم عواقبه • والصبر في سائر الاشياء محمود • پنجم صبابت است عاشق درين مقام مدهوش بود و از غلبه عشق بى هوش • و دركشف اللغات گويد عشق جمعيت كمالات را گويند و اين جز حق را نبود و شيخ فخر الدين عراقي عشق را اشارت بذات احديت مطلقه كرده است و اختيار جماعهٔ متاخرين همين است و عاشق آنرا گويند كه اثر عقل درو نباشد و خبر از سر و پا ندارد و خواب و خور بر خود حرام گرداند زبان بذكر و دل بفكر و جان بمشاهده او مشغول دارد •

العلاقة بالفتح رابطهٔ باز بستن معني بمعني و بالكسر رابطهٔ باز بستن جسم بجسم كما في كنز اللغات فهي بالفتح يستعمل في المعاني و بالكسر في الامور المحسوسة كما قيل في بعض رسائل الاستعارة قال المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح الشمسية العلاقة بالفتح في اصطلاح المنطقيين شيئ بسببه يستصحب شيئ شيئا استصحبه دعاه الى الصحبة كما في القاموس فالمعنى ان العلاقة شيئ بسببه يطلب الشيئ

الاول ان يكون الشيئ الثاني مصاحبا له وهي قد تكون موجبة و مقتضية لذلك الاستصحاب كما في القضايا الشرطية المتصلة اللزومية و قد لاتكون كما في الشرطيات المتصلة الاتفاقية فالعلاقة بين اللزوميات هي ما يقتضي الاتصال بين طرفيها في نفس الامر كالعلية و التضايف فالتضايف كقولنا ان كان زيد ابا عمرو كان عمرو ابنه واما العلية فبان يكون المقدم علة موجبة للتالي سواء كانت علة ناقصة او تامة كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او معلولا له فان وجود المعلول يستلزم وجود العلة كقولنا ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة او يكونا معلولي علة واحدة لا كيف ما اتفق و الا لكانت الموجودات باسرها متلازمة لكونها معلولة للواجب تعالى بل لابد مع ذلك من اقتضاء تلك العلة ارتباط احدهما بالآخر بحيث يمتنع الانفكاك بينهما لئلايكون مجرد مصاحبة كما في معلولي العقل الاول اي الفلك الاول و العقل الثاني فانه لا تلازم و لا ارتباط بينهما بل مجرد مصاحبة والسر فيه انه موجب لكلواحد بجهة غير ما هو جهة ايجاب الآخر فلا يمتنع الانفكاك بينهما بخلاف قولنا ان كان النهار موجودا فالعالم مضيئ فان وجود النهار و اضاءة العالم معلولان لطلوع الشمس وطلوع الشمس مقتض لعدم الانفكاك بينهما و العلاقة بين الاتفاقيات ما به مجرد المصاحبة و التوافق بين الطرفين من غير اقتضائه اياها اي تلك المصاحبة * و العلاقة بين الشرطيات المنفصلة العنادية هي ما يقتضي العناد بين طرفيها و في المنفصلات الاتفاقية هي ما لايقتضي العناد و التنافي بل مجرد ان يتفق في الواقع ان يكون بين طرفيها منافاة انتهى ما قال المولوي عبد الحكيم وعلاقة المجاز عندهم وعند الاصوليين واهل العربية هي اتصال ما للمعنى المستعمل فيه بالمعنى الموضوع له اي تعلق ما للمعنى المجازي بالحقيقي اعم من ان يكون اتصالا في المجاورة او في غيرها والعمدة في حصر انواعها الاستقراء و يرتقي ما ذكره القوم الى خمسة و عشرين و ضبطه ابن الحاجب في خمسة الاولى الاشتراك في الشكل كالانسان للصورة المنقوشة على الجدار * الثانية الاشتراك في الوصف و يجب ان يكون الصفة ظاهرة لينتقل الذهن اليها فيفهم الآخر باعتبار ثبوتها له كاطلاق الاسد على الشجاع بخلاف اطلاق الاسد على الابخر * و الثالثة انه كائن عليه مثل العبد للمعتق لانه كان عبدا * و الرابعة انه آئل اليه كالخمر للعصير لانه في المآل يصير خمرا * و الخامسة المجاورة مثل جري الميزاب و المراد بالمجاورة ما يعم كون احدهما في الآخر بالجزئية او الحلول و كونهما في محل و كونهما متلازمين في الوجود او العقل او الخيال او غير ذلك * وصاحب التوضيح ضبطه في تسعة الكون و الاول و الاستعداد والمقابلة و الجزئية و الحلول و السببية و الشرطية والوصفية لان المعنى الحقيقي اما ان يكون حاصلا بالفعل للمعنى المجازي في بعض الازمان خاصة اولا فعلى الاول ان تقدم ذلك الزمان على زمان تعلق الحكم بالمعنى المجازي فهو الكون عليه و ان تاخر فهو الاول اليه اذ لو كان حاصلا في ذلك الزمان او في جميع الازمنة لم يكن مجازا بل حقيقة و على الثاني ان كان حاصلا بالقوة فهو الاستعداد و الا فان لم يكن بينهما لزوم و اتصال

في العقل بوجهما فلا علاقة و ان كان فاما ان يكون لزوما في مجرد الذهن و هو المقابلة او مقتضما الى الخارج وحينئذ ان كان احدهما جزءا للآخر فهو الجزئية و الكلية و الا فان كان اللازم صفة للملزوم فهو الوصفية له اعني المشابهة و الا فاللزوم اما بان يكون احدهما حاصلا في الآخر و هو الحالية و المحلية او سببا له و هو السببية و المسببية او شرطا له و هو الشرطية كذا في التلويح •

التعلق هو عند اهل العربية نسبة الفعل الى غير الفاعل و يجيئ في تعريف المتعدي في فصل الياء من هذا الباب • و عند المتكلمين هو الاضافة بين العالم و المعلوم و يجيئ في فصل الميم •

التعليق هو عند النحاة ابطال عمل افعال القلوب لفظا لا محلا وجوبا نحو علمت ا زيد عندك ام عمرو بخلاف الالغاء فانه ابطاله لفظا و محلا جوازا كذا في الموشح شرح الكافية و هكذا في الفوائد الضيائية وعند اهل البديع يطلق على قسم من التصريع كما مر في فصل العين من باب الصاد المهملة • و عند المحدثين حذف راو واحد او اكثر من اوائل اسناد الحديث فالحديث الذي حذف من اوائل اسناده راو واحد فاكثر يسمى معلقا كقول الشافعي رحمه الله مثلا قال نافع او قال ابن عمر او قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا ما حذف من اواسط اسناده فقط فانه منقطع و لا ما حذف من اواخره فقط فانه مرسل كذا في خلاصة الخلاصة • وقد يحذف تمام الاسناد كما هو عادة المصنفين حيث يقول قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم و قد يحذف تمام الاسناد الا الصحابي او الا التابعي و الصحابي معا • و قد يحذف من حدثه و يضيفه الى من فوقه فان كان من فوقه شيخا لذلك المصنف فقد اختلف فيه هل يسمى تعليقا ام لا و الصحيح التفصيل فان عرف بالنص او الاستقراء ان فاعل ذلك مدلس فتدليس و الا فتعليق •

العمق بالضم و سكون الميم يطلق على معان الاول الامتداد الثالث المقاطع لكلواحد من الامتدادين الاولين اي الطول و العرض على زوايا و هو ثالث الابعاد الجسمية • الثاني الثخن مطلقا نازلا كان او صاعدا و يسمى بالجسم التعليمي ايضا و بهذا المعنى قيل ان كل جسم فهو في نفسه عميق • الثالث الثخن النازل اي المقيد باعتبار نزوله و الصاعد حينئذ يسمى سمكا كما مر في لفظ الثخن • الرابع الامتداد الآخذ من صدر الانسان الى ظهره و من ظهر ذوات الاربع الى الارض كذا في شرح المواقف في مبحث الكم •

المعانقة بالنون عند القراء هي المراقبة و قد عرفت في فصل الباء الموحدة من باب الراء المهملة •

العنقاء بالفتح في اللغة سيمرغ و عند الصوفية كناية عن الهيولى زيرا كه هيولى ديده نميشود چنانكه عنقاء كذا في كشف اللغات •

فصل اللام • العبادلة قد مر في لفظ العبد في فصل الدال المهملة •

العدالة بالفتح و تخفيف الدال في اللغة الاستقامة وعند اهل الشرع هي الانزجار عن محظورات دينية و هي متفاوتة و اقصاها ان يستقيم كما امر و هي لا توجد الا في النبي صلى الله عليه وآله وسلم

باعتبار ما لا يؤدي الى الحرج و هو رجحان جهة الدين و العقل على الهوى و الشهوة فهذا التفسير عام شامل للمسلم و الكافر ايضا لان الكافر ربما يكون مستقيما على معتقده و لهذا يسأل القاضي عن عدالة الكافر اذا شهد كافر عند طعن الخصم على مذهب ابي حنيفة رحمه الله نعم لا يشتمل الكافر اذا فسرت بانها الاتصاف بالبلوغ و الاسلام و العقل والسلامة من اسباب الفسق و نواقض المروة كما وقع في خلاصة الخلاصة * و قيل العدالة ان يجتنب عن الكبائر و لا يصرّ على الصغائر و يكون صلاحه اكثر من فساده و ان يستعمل الصدق و يجتنب عن الكذب ديانة و مروة و هذا لا يشتمل الكافر لان الكفر من اعظم الكبائر * و في العضدي العدالة محافظة دينيّة تحمل صاحبها على ملازمة التقوى و المروة من غير بدعة فقولنا دينية ليخرج الكافر و قولنا على ملازمة التقوى و المروة ليخرج الفاسق و قولنا من غير بدعة ليخرج المبتدع و هذه لما كانت هيئة نفسية خفية فلا بد لها من علامات تتحقق بها و انما تتحقق باجتناب امور اربعة الكبائر و الاصرار على الصغائر و بعض الصغائر و هو ما يدل على خسّة النفس و دناءة الهمة كسرقة لقمة و التطفيف في الوزن بحبّة و كالاكل في الطريق و البول في الطريق و بعض المباح و هو ما يكون مثل ذلك كاللعب بالحمام و الاجتماع مع الاراذل في الحرف الدنيّة كالدباغة و الحجامة و الحياكة مما لا يليق به ذلك من غير ضرورة تحمله على ذلك انتهى * و في حاشية للتفتازاني في كون البدعة مخلّة بالعدالة نظر و لهذا لم يتعرض له الامام و قال هي هيئة راسخة في النفس من الدين تحمل صاحبها على ملازمة التقوى و المروة جميعا انتهى * و يقرب منه ما قيل هي ملكة في النفس تمنعها عن اقتران الكبائر و الاصرار على الصغائر و عن الرذائل المباحة و يقرب منه ايضا ما قال الحكماء هي التوسط بين الافراط و التفريط و هي مركبة من الحكمة و العفة والشجاعة و قد مر في لفظ الخلق في فصل القاف من باب الخاء المعجمة * اعلم ان العدالة المعتبرة في رواية الحديث اعم من العدالة المعتبرة في الشهادة فانها تشتمل الحر و العبد بخلاف عدالة الشهادة فانها لا تشتمل العبد كذا في مقدمة شرح المشكوة * و اعلم ايضا انهم اختلفوا في تفسير عدالة الوصف اي العلة فقال الحنفية هي كونه بحيث يظهر تاثيره في جنس الحكم المعلل به في موضع آخر نصا او اجماعا فهي عندهم تثبت بالتاثير كذا ذكر فخر الاسلام في بعض مصنّفاته و قال بعض اصحاب الشافعي هي كونه بحيث يخيل فهي عندهم تثبت بكونه مخيلا اي موقعا في القلب خيال القبول و الصحة ثم يعرض بعد ثبوت الخالة على الاصول بطريق الاحتياط لا بطريق الوجوب ليتحقق سلامته عن المناقضة و المعارضة و قال بعضهم بل العدالة تثبت بالعرض فان لم يرده اصل مناقض و لا معارض صار معدلا و الا فلا هكذا يستفاد من المفيد شرح الحسامي و غيره *

العَدل بالفتح و السكون عند اهل الشرع نعت من العدالة و يسمى عادلا ايضا و قد عرفت العدالة وعند الشيعة هو تنزيه الباري تعالى عن فعل القبيح والاخلال بالواجب قالوا هو يفعل لغرض استلزام

تفي الغرض العبث وهو قبيح وهو منزّه عنه ويجب عليه اللطف ويجب عليه عوض آلآم الصادرة عنه اذ عدم الوجوب يستلزم القبح على ما بيّن في كتبهم * وعند النحاة هو خروج الاسم عن صيغته الاصلية تحقيقا او تقديرا الى صيغة اخرى كذا ذكر ابن الحاجب في الكافية فالعدل مصدر مبني للمجهول اي كون الاسم معدولا ولذا فسر بالخروج دون الاخراج والمراد بالخروج الخروج الحاصل بسبب الاخراج اي كونه مخرجا وبقيد الاسم خرج خروج الفعل اذ لايسمى عدلا والمراد خروج مادة الاسم اذ لايتصور خروج الكل اي الاسم الذي هو عبارة عن المادة والصيغة عن جزئه الذي هو الصيغة والمراد بالصيغة الصورة حقيقة او حكما بان تكون لازمة للكلمة كالصورة فان احد الامور الثلثة لازم لافعل التفضيل فكان اللازم بمنزلة الصورة للكلمة فلا يخرج نحو أُخر فانه معدول عن الأُخر او أُخر من بمعنى الجماعة وكذا سحر فانه معدول عن السحر لان الالف واللام في المفرد الذي صار علما بالغلبة لازمة له بمنزلة الصورة ولا يراد مطلق الصورة بل الصورة الاصلية اي التي يقتضي الاصل والقاعدة ان يكون ذلك الاسم عليها ثم المراد بالخروج الخروج النحوي اي ما يبحث عنه في النحو بدليل ان العدل من مصطلحات النحاة فخرج المشتقات كلها ولا يرد المصدر الميمي ايضا بل خرج التغيرات التصريفية باسرها قياسية او شاذة لكنه بقي الترخيم والتقدير ثم خرج الترخيم بقوله خروج مادة الاسم لانه تغير المادة لاخروجها عن الصيغة وخرج التقدير ونحوه لعدم دخول المقدر في الصيغة فلا يصدق عليه خروجه عن صيغته الاصلية او المراد الخروج التصريفي لا لمعنى ولا لتخفيف فلا يرد التغيرات التصريفية باسرها قياسية او شاذة وكذلك الترخيم والتصغير ونحوهما * واما نحو يوم الجمعة في صمت يوم الجمعة فليس بمعدول لعدم كون في داخلة في الصيغة لجواز الفصل بالحرف الزائد بخلاف لام التعريف ولا متضمن لان معنى في يفهم بتقديرها لابنفس قوله يوم الجمعة ونحو لا رجل متضمن للحرف لا معدول واخر معدول لا متضمن وامس معدول ومتضمن لدخول اللام في الصيغة وبقاء معنى التعريف بعد العدل فبين العدل والتضمن عموم من وجه ثم انا نعلم قطعا انهم لما وجدوا ثلث ومثلث وأُخر وجمع وعمر غير منصرفات ولم يجدوا فيها سببا ظاهرا غير الوصفية او العلمية احتاجوا الى اعتبار سبب آخر ولم يصلح للاعتبار الا العدل فاعتبروه وجعلوها غير منصرفات للعدل وسبب آخر ولكن لابد في اعتبار العدل من امرين احدهما وجود اصل الاسم المعدول وثانيهما اعتبار اخراجه عن ذلك الاصل اذ لاتتحقق الفرعية بدون اعتبار ذلك الاخراج ففي بعض تلك الامثلة يوجد دليل غير منع الصرف على وجود الاصل المعدول عنه فوجوده محقق بلا شك وفي بعضها لا دليل يوجد عليه الا منع الصرف فيفرض له اصل ليتحقق العدل باخراجه عن ذلك الاصل فانقسم العدل الى التحقيقي والتقديري فقوله تحقيقا معناه خروجا كائنا عن اصل محقق يدل عليه دليل غير منع الصرف وقوله تقديرا معناه خروجا كائنا عن اصل مقدر مفروض يكون الداعي الى تقديره منع الصرف لا غير فاشار بهذا القول الى تقسيم العدل الى هذين القسمين وليس هذا القول داخلا في التعريف مثال التحقيقي ثلث و

مثلث و الدليل على ان اصلهما ثلثة ثلثة عُدلا عنه هو ان في معناهما تكرارا دون لفظهما و الاصل انه اذا كان المعنى مكررا كان اللفظ ايضا مكررا كما في جاءني القوم ثلثة ثلثة و مثال التقديري عمر و زفر عدلا عن عامر وزافر فانهما لما وُجدا غير منصرفين و لم يوجد سبب منع صرفهما ظاهرا الا العلمية اعتبر العدل و لما كان اعتباره موقوفا على وجود اصل و لم يكن فيهما دليل على وجوده غير منع الصرف قدّر انّ اصلهما عامر و زافر هكذا يستفاد من شروح الكافية •

المعدول هو عند النحاة الاسم المخرج عن صيغته الاصلية كما عرفت في العدل •

المعدولة عند الشعراء هي حرف عطل وحرف عطل آنست كه در وزن درنيايد و ليكن نبشته شود چنانكه واو خود و خورد و هاى چه و كه وسه كما وقع في جامع الصنائع • و عند المنطقيين قضية حملية موضوعها او محمولها عدمي او كلاهما عدميان وتسمى مغيرة وغير محصلة ايضا و المراد بالعدمي ما يكون السلب جزءا من مفهومه والاولى اي ما يكون موضوعه عدميا معدولة الموضوع نحو اللاحيّ جماد و الثانية معدولة المحمول نحو الجماد لا عالم و الثالثة معدولة الطرفين نحو اللاحيّ لا عالم و هذا اولى مما قيل العدمي ما يكون حرف السلب جزءا من طرف لعدم شموله للفظ غير وكذا لا يشتمل المعدولة المعقولة نحو زيد اعمى فانها معدولة من حيث المعنى لا من حيث اللفظ و لشموله لنحو اللاجماد حي اذا سمي باللاجماد شخص فانها محصلة و ان كان حرف السلب جزءا منه بخلاف ما اذا فسر العدمي بما يكون السلب جزءا من مفهومه فانه يشتمل الصورتين الاوليين و لا يشتمل الصورة الثالثة و لا يرد سالبة المحمول لان السلب فيها ليس جزءا لشيئ من طرفيها بل خارجا عنهما و يقابل المعدولة المحصّلة و هي قضية حملية موضوعها و محمولها كلاهما وجوديان نحو زيد قائم و كلّ منهما موجبة وسالبة - و قيل الحملية التي موضوعها و محمولها وجوديان ان كانت موجبة سميت محصلة و ان كانت سالبة سميت بسيطة و العبرة في ايجاب القضية و سلبها بايقاع النسبة و رفعها لا بطرفيهـــا فمتى كانت النسبة واقعة كانت القضية موجبة و ان كان طرفاها عدميين و متى كانت مرفوعة كانت سالبة و ان كان طرفاها وجوديين و الفرق بين الموجبة المعدولة و الســـالبة المحصلـــة ان القضية ان كانت ثلاثية وتقدمت الرابطة على حرف السلب كانت موجبة معدولة و ان تاخرت كانت سالبة محصّلة و ان كانت ثنائية فلا فارق الا النية او الاصطلاح على تخصيص بعض الالفاظ بالايجاب المعدول و بعضها بالسلب المحصل كتخصيص لفظ غير بالعدول و ليس للسلب • وقيل الفرق بين الايجاب المعدول و السلب المحصل ان الايجاب المعدول عدم شيئ عما من شانه انْ يكون له ذلك الشيئ وقت الحكم و السلب المحصّل عدم شيئ عما ليس من شانه ذلك الشيئ في ذلك الوقت فعدم اللحية عن الطفل سلب و عن غيره ايجاب • و منهم من فسر باعم من هذا و قال الايجــاب المعدول عدم شيئ عما من شانه ذلك الشيئ في الجملة سواء كان وقت الحكم او قبله او بعده و السلب المحصل عدم شيئ عما ليس من

شانه ذلك الشيئ اصلا فعدم اللحية عن الطفل ايجاب و عن المرأة سلب • و منهم من فسره باعم منه و قال الايجاب المعدول عدم شيئ عما من شانه او شان نوعه او جنسه القريب ان يتصف بذلك الشيئ فعدم اللحية عن الحمار ايجاب و عن الشجر سلب • و منهم من بلغ الغاية في التعميم و قال الايجاب المعدول عدم شيئ عما من شانه او شان نوعه او جنسه القريب او البعيد ان يكون له ذلك الشيئ فعدم اللحية عن الشجر ايجاب و عدم الموضوع للجوهر سلب اذ ليس ذلك من شانه و لا من شان نوعه و لا جنسه اذ لا جنس له هذا كله خلاصة ما في شرح المطالع و حاشية الحاشية الجلالية و غيرهما •

الاعتدال هو عند اهل العروض الزحاف الذي يقع في جميع البيت كما مر في فصل الفاء من باب الزاء المعجمة في لفظ الزحاف • و اعتدال المزاج عند الاطباء مع اقسامه يجيئ في لفظ المزاج في فصل الجيم من باب الميم • و الاعتدال الربيعي و الخريفي مر ذكرهما في بيان دائرة البروج في فصل الراء من باب الدال المهملتين •

المعتدل بكسر الدال المهملة عند الشعراء هو البيت الذي يستوفي دائرة كما سبق في فصل التاء المثناة الفوقانية من باب الباء الموحدة و عند المحاسبين هو العدد المساوي و قد سبق في فصل الدال المهملة •

المتعادلان من الاعداد المتساويان وقد يطلق على عددين يكون مجموع اجزاء احدهما المفردة مساويا لمجموع اجزاء الآخر منهما وقد سبق في فصل الدال من هذا الباب •

التعديل في اللغة التسوية و تعديل الاركان عند اهل الشرع تسكين الجوارح في الركوع و السجود و القومة و الجلسة قدر تسبيحة و يطلق على كل فانه صار كاسم جنس كذا في جامع الرموز في فصل صفة الصلوة • و التعديل عند الرياضيين يطلق على معان منها ما ذكره بعض المحاسبين كما مر في لفظ الجبر في فصل الراء المهملة من باب الجيم و لفظ الرد في فصل الدال من باب الراء المهملتين و منها التعديل الاول و يسمى بالاختلاف الاول ايضا لانه اول تفاوت وجد و يسمى بالتعديل المفرد ايضا لانفراده عن غيره بخلاف التعديل الثاني فانه مخلوط بالاول هذا عند اهل الهيئة و اهل العمل منهم اي اصحاب الزيجات يسمونه بالتعديل الثاني لتاخره بحسب العمل عن التعديل الثالث الذي يسمونه تعديلا اولا و هو قوس بين الوسط والتقويم قال عبد العلي البرجندي في حاشية الچغميني هذا في الشمس و القمر صحيح و اما في المتحيرة فما بين الوسط المعدل و التقويم هو التعديل الاول و اما ما بين الوسط الغير المعدل و التقويم فلا يسمى عندهم باسم فالظاهر انه اراد المصنف بالوسط الوسط المعدل اي المعدل بالتعديل الثالث • و زاوية التعديل وقد تسمى بالتعديل ايضا كما يستفاد من شرح التذكرة للعلي البرجندي هي الحادثة على مركز العالم بين خطين خارجين منه احدهما وسطي و الآخر تقويمي و هذا هو قول المحققين منهم و مقدار هذه الزاوية هو قوس التعديل لان مقدار الزاوية قوس فيما بين ضلعيها موترة لها من دائرة مركزها راس الزاوية و هذا هو الحق • و قيل القوس

الواقعة من فلك البروج بين طرفي الخطين اي الخط الخارج من مركز الخارج و الخط الخارج من مركز العالم المارين بمركز الشمس المنتهيين الى دائرة البروج هي تعديل الشمس و لما كان الخطان المذكوران متقاطعين عند مركز الشمس كان هناك زاويتان متقابلتان متساويتان احدهما فوق مركز الشمس و تسمى زاوية تعديلية و الاخرى تحت مركز الشمس و تسمى ايضا بزاوية تعديلية لكونها مساوية للاولى و هذا القول ليس بصحيح و ان شئت وجهه فارجع الى كتب علم الهيئة اعلم ان الشمس اذا كانت صاعدة اي متوجهة من الحضيض الى الاوج يزاد هذا التعديل على وسطها فالمجموع هو التقويم و اذا كانت هابطة اي متوجهة من الاوج الى الحضيض ينقص هذا التعديل من الوسط فالباقي هو التقويم و ليس في الشمس سوى هذا تعديل آخر ‌• و اما الخمسة المتحيرة فيزاد فيها التعديل على الوسط اذا كانت هابطة وينقص عنه اذا كانت صاعدة فالمجموع او الباقي هو التقويم و الحال في القمر بالعكس و دلائل هذه المقدمات تطلب من كتب الهيئة و غاية هذا التعديل بقدر نصف قطر التدوير و منها التعديل الثاني و يسمى بالاختلاف الثاني ايضا و هو القوس المذكورة اي التعديل الاول باعتبار اختلافها في الرؤية صغرا و كبرا بحسب بعد مركز التدوير عن مركز العالم و قربه منه و ذلك لان مركز التدوير اذا كان في حضيض الحامل فنصف قطره بسبب قربه من مركز العالم يرى اكبر و اذا كان في اوج الحامل فنصف قطره بسبب بعده عنه يرى اصغر فلذلك تختلف القوس المذكورة وهذا الاختلاف يلحق الاختلاف الاول بقدر ذلك الاختلاف في نصف القطر فينقص منه اذا كان مركز التدوير ابعد من البعد الاوسط و يزاد عليه اذا كان اقرب منه و يكون بعد ذلك اي بعد نقصانه عن الاختلاف الاول او زيادته عليه تابعا له اي للاختلاف الاول في الزيادة و النقصان على الوسط و هذا عند من وضع مراكز تداوير المتحيرة في البعد الاوسط و استخرج الاختلاف الاول منها فيه فان الاختلاف الثاني فيها قد يكون بحسب البعد الابعد فيكون ناقصا عن الاختلاف الاول و قد يكون بحسب البعد الاقرب فيكون زائدا عليه • و اما عند من وضع مراكز تداويرها في الاوج و استخرج الاختلاف الاول منها فيه فلا محالة يزيد الاختلاف الثاني دائما على الاول و هكذا الحال في القمر فان اختلاف الاول للقمر انما وضع في الاوج الذي هو البعد الابعد ثم ان ما حصل من زيادة الاختلاف الثاني على الاول او ما بقي بعد نقصه منه يسمى تعديلا معدلا اعلم ان هذا الاختلاف في المتحيرة يسمى ايضا اختلاف البعد الابعد و الاقرب لاشتماله عليهما فهو اما على سبيل التغليب و اما على انه اختلاف بعد هو ابعد من البعد الاوسط او اقرب منه وهذا بخلاف ما في القمر فانه يسمى اختلاف البعد الاقرب فقط اما لتغليب اقرب الابعاد اعني الحضيضية على سائرها و اما لانه اختلاف بعد هو اقرب من البعد الاوجي و قيل غاية الاختلاف الثاني اختلاف البعد الاقرب و هو الموافق لما ذهب اليه صاحب المجسطي و من تبعه من اصحاب الزيجات من تسمية الاختلاف الثاني عند كون مركز التدوير في الحضيض باختلاف البعد

الاقرب و قد يسمونها بالاختلاف المطلق ايضا هذا * و قد قيل ان اهل الهيئة يسمون الاختلاف الثاني مطلقاً سواء كان مركز التدوير في الحضيض او لم يكن اختلاف البعد الاقرب لما دل البرهان على وجوده و ان لم يعرفوا مقداره و اما اهل العمل اي اصحاب الزيجات فيسمون الاختلاف الثاني عند كون مركز التدوير في الحضيض اختلاف البعد الاقرب لانه معلوم عندهم موضوع في الجدول و اما في سائر المنازل فهو غير معلوم لهم ولا بموضوع في الجدول لجزء جزء الا غايته فانها مستخرجة لسهولة تظهر في العمل فلهذا لم يسموه في سائر المنازل باسم و توضيح السهولة التي ذكرناها انهم استخرجوا الاختلافات الثانية لنقطة التماس بحسب كون مركز التدوير في الابعاد المختلفة و نقلوها الى اجزاء يكون الاختلاف الثاني لنقطة التماس عند كون مركز التدوير في الحضيض اعني غاية الاختلاف الثاني لنقطة التماس بتلك الاجزاء ستين دقيقة و سموها دقائق الحضيض و وضعوها بازاء اجزاء المركز كما انهم وضعوا الاختلاف الاول و غاية الاختلاف الثاني لاجزاء التدوير معا بازاء اجزاء الخاصة المعدلة و قد تقرر ان نسبة غاية الاختلاف الثاني لنقطة التماس الى غاية الاختلاف الثاني لجزء مفروض كنسبة الاختلاف الثاني لنقطة التماس عند كون التدوير في بعد غير الحضيض اعني كنسبة دقائق الحضيض الى الاختلاف الثاني لذلك الجزء في ذلك البعد و لما كان المقدم في النسبة الاولى واحدا اعني ستين دقيقة و قسمة المضروب عليه و عدمها سواء فبقاعدة الاربعة المتناسبة اذا ضرب غاية الاختلاف الثاني للجزء المفروض في دقائق الحضيض و هما معلومان من الجدول و يكون الحاصل الاختلاف الثاني لذلك الجزء بحسب البعد المفروض فيحصل بهذا العمل الاختلافات الثانية لاجزاء التدوير بحسب كونها في الابعاد المختلفة من غير ان يحتاج الى وضع جميعها في الجدول * فائدة * قد فسّر صاحب التذكرة و شارحوها الاختلاف الاول و الثاني بالزاوية الحاصلة عند مركز العالم لا بالقوس و الامر في ذلك سهل فان الزوايا انما تتقدر بالقسي الموترة لها فيجوز ان يفسر الاختلاف الاول بقوس بين الوسط و التقويم و ان يفسر بزاوية حادثة على مركز العالم بين خطين الخ فان المآل واحد كما لا يخفى * فائدة * هذا الاختلاف هو الاختلاف الاول بعينه في الحقيقة سواء كان مركز التدوير في البعد الابعد او لم يكن الا انهم لما ارادوا وضع التعديل في الجدول فرضوا مركز التدوير في بعد معيـــن و استخرجوا مقادير زوايا التعديل بحسب ذلك البعـــد و وضعوها في جدول و استخرجوا ايضا تفـــاوت التعديلات بحسب وقوع مركز التدوير في ابعاد آخر بقاعدة مذكورة سابقا و يجمعون هذا التفاوت مع التعديل المذكور او ينقصونه منه ليحصل التعديل بحسب ما هو الواقع في البعد المفروض ففرض بطليموس و من تابعه مركز التدوير القمري ثابتا في الاوج وسموا تلك الزوايا عند كونه في الاوج بالاختلاف الاول و الزيادات عليها في سائر المنازل بالاختلافات الثانية * و بعض اصحاب الزيجات فرض مركز تدويره ثابتا في الحضيض و استخرج مقادير الزوايا و يسمى النقصانات عنها في سائر المنازل بالاختلافات الثانية * و بعضهم فرضه ثابتا في البعد الاوسط ويسمى الزيادات

في النصف الحضيضي و النقصانات في النصف الاوجي بالاختلافات الثانية ولا مشاحة في الاصطلاحات و الغرض من جميع ذلك تسهيل الامر على اهل العمـــل و الا فالاختلاف بحسب الواقع واحد و الايق بعلم الهيئة انما هو ذكر هذا الاختلاف و اما تشقيصه الى الاختلاف الاول و الثاني فلائق بكتب العمل اي الزيجات كما لا يخفى لكن جميع اهل الهيئة ذكروا هذين الاختلافين هكذا ذكر العلي البرجنـــدي في شرح التذكرة و حاشية الچغميني ومنها التعديل الثالث و يسمى بالاختلاف الثالث ايضا و اهل العمل يسمونه بالتعديل الاول سواء كان في القمر او في غيره لتقدمه على الاولين بحسب العمـــل كذا في شرح التذكرة و هو يطلق على معنيين احدهما تعديل المركز لتعديله به و الثاني تعديل الخاصة لتعديلها به ويسمى ايضا فضل ما بين الخاصتين كذا في شرح التذكرة ايضا فتعديل المركز هو قوس من الممثـــل في المتحيرة و من المائل في القمر محصورة بين طرف خط وسطي و خط المركز المعدل اي المخرج من مركز العالم المار بمركز التدوير الى الممثل او المائل و تعديل الخاصة هو قوس من منطقة التدوير بين الذروة المرئية والوسطية * و توضيح ذلك انه اذا اخرج خطان احدهما من مركز العالم الى مركز التدوير و الآخر من مركز معدل المسير اليه فبعد اخراجهما يحصل عند مركز التدوير اربع زوايا اثنتان منها حادتان متساويتان فالتي في جانب الفوق يعتبر مقدارها من منطقة التدوير و هو قوس منها ما بين الذروتين من الجانب الاقرب و تسمى تعديل الخاصة و التي في جانب السفل يعتبر مقدارها من منطقة الممثل و ذلك بان يخرج من مركز العالم خط مواز للخط الخارج من مركز معدل المسير الى مركز التدوير و يخرجان الى سطح الممثل فالقوس الواقعة من الممثل بين طرفي هذين الخطين من الجانب الاقرب هي مقدار تلك الزاوية و تسمى تعديل المركز فاذا كان مركز التدوير في النصف الهابط كانت الزاوية الحاصلة عند مركز معدل المسير من الخيطين من احدهما الى الاوج و الآخر الى مركز التدوير اعظم من الزاوية الحاصلة عند مركز العالم بقدر تعديل المركز و في النصف الصاعد الامر بالعكس فلذلك ينقص عن المـــركز اي عن مركز التدوير في النصف الهابط و يزاد عليه في النصف الصاعد ليحصل المركز المعدل ثم نقول ان تقاطع الخط المار بمركز التدوير مع اعلى منطقته كان اقرب الى الاوج ان كان خارجا عن مركز العالم و ابعد عنه ان كان خارجا عن مركز معدل المسير فان كان مركز التدوير هابطا يزاد عليه تعديل الخاصة على الخاصة الوسطية التي هي معلومة في كل حال لان حركات التداوير معلومة لكونها على وتيرة واحدة و في النصف الآخر ينقص منها لتحصل الخاصة المعدلة المسماة بالخاصة المرئية التي بها يعلم التعديل الاول و الثاني * و لما كان ما بين الذروتين في المتحيرة مساويا لما بين الخط الوسطي و خط المركز المعدل لتساوي الزاويتين الحادتين الحاصلتين عند مركز التدوير من اخراج هذين الخطين كما عرفت لم يحتج في استخراج تقويمها الى تعديل ازيد من الثلثة اي تعديل المركز و التعديل الاول و الثاني وكان تعديل المركز و الخاصة فيها واحدا * و لما كان خط الوسط و خط المركز

المعدل في القمر ينطبق احدهما على الآخر ابدا لكون حركة تدوير القمر متشابهة حول مركز العالم لم يحتج في القمر الى تعديل المركز بل الى تعديل الخاصة و التعديلين الاولين هكذا يستفاد من تصانيف عبد العلي البرجندي و كانه لهذا التساوي و الانطباق قال صاحب التذكرة في بيان التعديل الثالث للقمر و يسمى هذا التعديل تعديل الخاصة و قال في بيان التعديل الثالث للمتحيرة ويسمى هذا التعديل تعديل المركز والخاصة و قال شارحه اي العلي البرجندي انما سمي بتعديل المركز و الخاصة لتعديلهما به * فائدة * حال هذا التعديل في القمر في زيادته على الخاصة الوسطية و نقصه منها كحال المتحيرة لان حركة اعلى تدوير القمر و ان كانت مخالفة لحركة اعالي تداوير المتحيرة لكن مركز معدل المسير في المتحيرة فوق مركز العالم و نقطة المحاذاة في القمر تحت مركز العالم بالنسبة الى الاوج و منها تعديل النقل و هو التفاوت بين بعد موضعي القمر من منطقتي الممثل و المائل عن العقدتين و يسمى الاختلاف الرابع ايضا و اهل العمل يسمونه التعديل الثالث ايضا و ذلك لانهم سموا الاختلاف الثالث و الاول بالتعديل الاول و التعديل الثاني فسموا هذا بالتعديل الثالث و يعتبر ذلك التفاوت اذا اريد تحويل موضعه اي موضع القمر من المائل الى موضعه من الممثل و قلما يحتاج الى عكسه و لهذا اي لكون الاحتياج الى عكسه قليلا يسمى هذا التحويل في كتب العمل نقل القمر من المائل الى البروج هكذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة * وقال في حاشية الچغميني توضيحه ان وسط القمر ماخوذ من منطقة المائل لانه اذا اخذ ذلك من منطقة البروج لا يكون متشابها و ان اتحد مركزا هما لاختلاف منطقتيهما فاذا مرت دائرة عرض بمركز التدوير تقاطع منطقة البروج على قوائم فيحدث من قوس العرض و من القوسين الكائنتين من المائل و الممثل اللتين مبدأهما العقدة و منتهاهما دائرة العرض المذكورة مثلث زاوية تقاطع العرضية مع الممثل فيه قائمة و زاوية تقاطعها مع المائل حادة فالقوس من المائل التي هي الوسط اعظم من القوس التي هي من الممثل اعني التقويم و التفاوت بينهما يسمى تعديل النقل اذ به ينقل مقدار القوس من المائل الى القوس من الممثل فان كان الوسط من الربع الاول و الثالث اعني مؤخرا عن احدى العقدتين ينقص تعديل النقل منه و ان كان من الربعين الآخرين يزاد عليه لتحصل القوس من الممثل و هذا التفاوت ليس شيئا واحدا دائما بل اذا صار مركز التدوير الى بعد ثمن من العقدة تقريبا صار هذا التفاوت في الغاية و بعد ذلك يتناقص الى ان يبلغ مركز التدوير الى منتصف ما بين العقدتين و حينئذ ينعدم التفاوت و قال في شرح التذكرة اعلم انه ذكر المحقق الشريف تبعا لصاحب التحفة ان تعديل النقل هو القوس الواقعة من الممثل بين تقاطعي الممثل مع الدائرتين المارتين بمركز القمر احدهما تمر بقطبي الممثل و الاخرى بقطبي المائل و هو سهو و منها تعديل النهار و هو قوس بين مطالع جزء من اجزاء فلك البروج بخط الاستواء و بين مطالعه بالبلد و ذلك لان لاجزاء فلك البروج مطالع في خط الاستواء و كذا لها مطالع في

الآفاق المائلة و بين المطالعين تفاوت و هذا التفاوت يسمى تعديل النهار و تعديل نهار نقطة الانقلاب يسمى بتعديل النهار الكلي اعلم ان قوس فضل مطالع الاستواء على مطالع البلد و قوس فضل مغارب البلد على مغارب الاستواء في الآفاق الشمالية متساويتان فاذا زيدتا على نهار الاستواء حصل نهار البلد و اذا نقصتا عن نهار البلد كان الباقي نهار الاستواء و كذا الحال في الآفاق الجنوبية الا ان الامر فيها على عكس ذلك في الزيادة و النقصان كما يظهر بادنى تامل فتعديل النهار في الحقيقة هو مجموع القوسين و احدهما التي هي قوس فضل المطالع على المطالع لكن القوم اطلقوا تعديل النهار عليها اذ بها يعرف التعديل و توضيحه يطلب من شرح الملخص للسيد السند و منها تعديل الايام بلياليها و هو التفاوت بين اليوم الحقيقي و اليوم الوسطي كما يجيء في فصل الميم من باب الياء المثناة التحتانية و منها اسم عمل مخصوص يعلم به التعديلات و غيرها المجهولة اي غير المسطورة في جداول الزيجات • در سراج الاستخراج گويد اگر از جدول تعديل حصۀ تعديل عددي خواهند كه در سطر عدد موجود نباشد دو عدد متوالي در سطر عدد بجويند بر وجهي كه عدد اول كمتر از عدد مطلوب الحصه بود و دوم بيشتر پس تفاضل ميان دو حصه عدد آن دو عدد بگيرند و در تفاضل ميان عدد اقل و عدد مفروض ضرب كنند و حاصل را بر تفاضل ميان هر دو عدد قسمت كنند و خارج قسمت را بر حصۀ عدد اقل افزايند تا مطلوب حاصل شود و اين عمل را تعديل خوانند و اگر حصه معلوم باشد و عدد آن مجهول دو حصۀ متوالي طلبم يكي از عدد معلوم كمتر باشد و ديگري بيشتر پس تفاضل ما بين هر دو عدد را در تفاضل ميان حصۀ مقدم و حصۀ معلوم ضرب كنم و حاصل را بر تفاضل كه نهاده باشد ميان هر دو حصه معلوم قسمت كنم و خارج را بر عدد اقل افزايم تا عدد مجهول معلوم گردد و اين عمل را تقويس گويند چراكه ازين عمل قوس آن حصه معلوم شود و اين طريق در استخراج طوالع از مطالع بكار آيد انتهى • و قريبست باين عمل عمل تعديل كه در اسطرلاب ميكنند و مبني هر دو عمل بر اربعۀ متناسبه است و تحقيق اين عمل از بيست باب و شرح آن معلوم بايد كرد •

المعدَّل بفتح الدال المشددة عند اهل الهيئة هو ما وقع فيه التعديل يقال وسط معدل و تعديل معدل و خاصة معدلة •

والمعدِّل بكسر الدال المشددة يطلق عندهم على منطقة الفلك الاعظم و يسمى معدل النهار و الفلك المستقيم ايضا كما مر في لفظ الدائرة في فصل الراء من باب الدال المهملتين • و معدل المسير عندهم هو الدائرة التي تتشابه حركات المتحيرة بالقياس اليها بيانه ان مركز كرة اذا كان متحركا على محيط دائرة حركة بسيطة غير مختلفة فلابد هناك من امور ثلثة الاول تساوي ابعاد مركز تلك الكرة عن مركز تلك الدائرة و الثاني تشابه الحركة حول مركز تلك الدائرة على معنى ان المتحرك بتلك الحركة يقطع في ازمنة متساوية قسيا متساوية من محيط تلك الدائرة و تحدث عند مركزها زوايا متساوية و الثالث محاذاة قطر من اقطار الكرة

المتحركة بمركز الدائرة بان يكون ذلك القطر دائما منطبقا على الخط الخارج من مركز الدائرة الواصل الى محيط تلك الكرة بعد مروره بمركزها كان ذلك الخط يدير الكرة حول مركز الدائرة فنقول مراكز تداوير المتحيرة و القمر متحركة على مناطق الحوامل و ابعاد تلك المراكز عن مراكز الحوامل متساوية دائما و اما محاذاة القطر و تشابه الحركة فليس شيئ منهما بالقياس الى مراكز الحوامل فان مراكز التداوير اذا كانت على الاوج او الحضيض فهناك اقطار منها تنطبق على الخط المار بمركز العالم و الحامل و التدوير و هذه الاقطار لا تبقى منطبقة على هذا الخط اذا زايلت عن الاوج او الحضيض و لا تبقى على صوب مركز العالم و لا على صوب مركز الحامل بل هي على صوب نقطة اخرى من ذلك الخط المار بمركزي العالم و الحامل و البعد الابعد و الاقرب و تلك النقطة التي يحاذيها القطر بعد المزايلة بل دائما تسمى فى القمر نقطة المحاذاة و فى المتحيرة مركز الخط المدير و مركز الفلك المعدل للمسير و قد يطلق عليه نقطة المحاذاة ايضا فعلى هذا هذه النقطة تسمى فى الجميع باسم واحد الا انها فى المتحيرة تختص باسم آخر فهذه النقطة المذكورة يحاذيها القطر اي يسامتها دائما كيف ما دارت التداوير اعني انه لو اخرج من هذه النقطة خطوط الى مراكز التداوير منتهية الى محيطاتها يكون كل خط منها منطبقا على القطر المذكور التدوير لاينفك ذلك الخط عن ذلك القطر و انطباقه عليه كيف ما دار التدوير و على اي وضع كان فكان خط خرج من كل واحدة من هذه النقط الى مركز تدوير من هذه التداوير و ادارة حول تلك النقطة و هذا الخط فى المتحيرة يسمى الخط المدير لادراته مركز التدوير حول النقطة المذكورة و الدائرة التي ترتسم من دوران هذا الخط مع مركز التدوير تسمى الفلك المعدل للمسير اما تسميتها بالفلك فمجاز و اما تسميتها بالمعدل للمسير فلانه يعتدل مسير المتحيرة بالقياس اليها بمعنى ان المتحيرة تقطع مراكز تداويرها من محيط هذه الدائرة قسيا متساوية في ازمنة متساوية و انت تعلم ان الخط المدير يقصر و يطول باعتبار بعد مركز التدوير عن مركز معدل المسير و قربه منه فلا يرتسم منه دائرة مركزها تلك النقطة و الحق ان يقال تتوهم دائرة حول تلك النقطة متساوية لمنطقة الحامل في سطحها فهذه الدائرة تسمى بالمعدل للمسير لتشابه الحركة بالقياس الى مركزها و محيطها و ان كان مركز التدوير يقرب من مركزها و يبعد عنه و لم يكن ايضا على محيطها دائما اذ تشابه الحركة حول مركز دائرة لا يوجب كون المتحرك على محيطها بل يكفي في ذلك محاذاته لمحيطها و فرض التساوي امر استحساني اذ لو توهمت اصغر من الحامل او اكبر منه لم يتفاوت المقصود و ينبغي ان تكون هذه الدائرة في سطح منطقة الحامل و الا الصدق على دوائر غير متناهية و لم يعتبر مثل هذه الدائرة فى القمر اذ لايعتبر مسير مركز تدويره بالنسبة الى هذه الدائرة لتشابه حركة مركز تدويره عند مركز العالم و بعضهم اعتبر دائرة يكون مركزها نقطة المحاذاة على قياس المتحيرة و سماها فلك المحاذاة و بالجملة فقد افترقت الامور الثلثة فى المتحيرة الى نقطتين فالتساوي اي تساوي الابعاد

بالنسبة الى مركز الحامل و محاذاة القطر و تشابه الحركة كلاهما بالقياس الى معدل المسير و في القمر الى ثلث نقط فتساوي البعد مع مركز الحامل و محاذاة القطر مع نقطة المحاذاة و تشابه الحركة عند مركز العالم و هذه من غوامض علم الهيئة اعلم ان نقطة المحاذاة في القمر مما يلي الحضيض بعدها عن مركز العالم كبعد مركز الحامل مما يلي الاوج عن مركز العالم و مركز المعدل للمسير في المتحيرة سوى عطارد فوق مركز الحامل بعده عن مركز الحامل كبعد مركز الحامل عن مركز العالم و مركز معدل المسير لعطارد في منتصف ما بين مركز العالم و مركز المدير هكذا يستفاد مما ذكر السيد السند في شرح الملخص و عبد العلي البرجندي في حاشية الچغميني •

العزل بالفتح و سكون الزاء المعجمة در لغت بيكار كردن كسي را و جدا كردن و انزال كردن خارج فرج • و نزد بعضي بلغاء آنست كه كلام درخوانده بزبان نرسد مثاله • شعر • هان اي امام امدن هان اي همام مهبن • صائيم و آن مه ما با ما بيا و نه بين • و اين از مخترعات امير خسرو دهلويست كذا في جامع الصنائع •

العزلة سبق تفسيرها في لفظ الخلوة في فصل الواو من باب الخاء المعجمة •

المعتزلة فرقة من كبار الفرق الاسلامية و هم اصحاب واصل بن عطاء الغزالي اعتزل عن مجلس الحسن البصري و ذلك انه دخل على الحسن رجل فقال يا امام الدين ظهر في زماننا جماعة يكفرون صاحب الكبيرة يعني الخوارج و جماعة اخرى يرجون الكبائر و يقولون لاتضر مع الايمان معصية كما لاينفع مع الكفر طاعة فكيف تحكم لنا ان نعتقد ذلك فتفكر الحسن و قبل ان يجيب قال واصل انا لا اقول ان صاحب الكبيرة مومن مطلقا و لا كافر مطلقا فاثبت المنزلة بين المنزلتين و قال اذا مات مرتكب الكبيرة بلا توبة خلد في النار اذ ليس في الآخرة الا فريقان فريق في الجنة و فريق في السعير لكن يخفف عليه و يكون دركته فوق دركات الكفار فقال الحسن قد اعتزل عنا واصل فلذلك سمي هو و اصحابه معتزلة و يلقبون ايضا بالقدرية لاسنادهم افعال العباد الى قدرتهم و انكارهم القدر فيها و المعتزلة لقبوا انفسهم باصحاب العدل و التوحيد لانهم قالوا يجب على الله ما هو الاصلح لعباده و يجب ايضا ثواب المطيع فهو لا يخل بما هو واجب عليه اصلا و جعلوا هذا عدلا و قالوا ايضا بنفي الصفات الحقيقية القديمة القائمة بذاته احترازا عن اثبات قدماء متعددة و جعلوا هذا توحيدا و قالوا جميعا بان القدم اخص وصف الله تعالى و بنفي الصفات الزائدة على الذات و بان كلامه مخلوق محدث مركب من الحروف و الاصوات و بانه لا يرى في الآخرة و بان الحسن و القبح عقليان و بانه يجب عليه تعالى رعاية الحكمة و المصلحة في افعاله و ثواب المطيع و عقاب العاصي ثم انهم بعد اتفاقهم على هذه الامور افترقوا عشرين فرقة يكفر بعضهم بعضا الواصلية و العمروية و الهذيلية و النظامية و الاسكافية و الجعفرية و البشرية و المزدارية

و الهشامية و الصالحية و الحابطية و الحدبية و المعمرية و الثمامية و الخياطية و الجاحظية و الكعبية و الجبائية و البهشمية و الاموارية هكذا في شرح المواقف •

العضلة بفتح العين و الضاد المعجمة هي كل عضو معها لحم كذا في القاموس • و في المقاصد هي عضو مركب من العصب و من جسم شبيه بالعصب ينبت في اطراف العظام و يسمى رباطا انتهى • و في العلمي حاشية هداية الحكمة هي جسم مركب من العصب و الرباط و اللحم • و في بحر الجواهر هي جسم مركب من العصب و الرباط و اللحم الاحمر و الغشاء و عضلة مكررة دو عضلة كج اند كه بآن دهان كشاده شود و عضلتا الظهر دو عضله است كه پشت را بجانب خلف دوتا ميكنند و عضلتان عريضتان دو عضله است بر رخساره از هر جانب يكي بعضي از حركتهاي لب باين دو عضله است • صاحب ذخيرة گويد عدد عضلهاي بدن آدمي بقول اصح پانصد و پانزده است و شيخ گويد كه پانصد و بيست و نه است •

المعضل اسم مفعول من اعضله اي اعيى و هو عند المحدثين حديث سقط من سنده اثنان فصاعدا كقول مالك عن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم سواء سقط الصحابة و التابعي او التابعي و تبعه او غيرهما و سواء كان السقوط من موضع واحد او اكثر على ما قال ابن الصلاح كذا في خلاصة الخلاصة و هكذا في التلويح حيث قال ان ترك الراوي و اسطة فوق الواحد فمعضل انتهى و منه قول المصنفين قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم كذا و منه حذف لفظ النبي عليه الصلوة و السلام و الصحابي معا و وقف المتن على التابعي كقول الاعمش عن الشعبي يقال للرجل يوم القيمة عملت كذا و كذا الحديث فعلى هذا لا يشترط في المعضل التوالي و لا السقوط من وسطه او آخره او اوله و صاحب النخبة اعتبر قيد التوالي و قال المعضل ما سقط من سنده اثنان فصاعدا على التوالي من اي موضع كان • و ذكر في مقدمة شرح المشكوة قيد التوالي و السقوط من وسط الاسناد قال اگر سقوط از اثناء اسناد است پس اگر ساقط باشد دو راوي متوالي وبي هم آنرا معضل خوانند و قال القسطلاني المعضل ما سقط من رواته قبل الصحابي اثنان فاكثر مع التوالي كقول مالك قال رسول الله صلى الله عليه و سلم كذا •

التعطيل بالطاء المهملة نزد بلغاء قسمي است از حذف و آن آنست كه منشي يا شاعر نثري يا نظمي نويسد كه تمام حروف او معطل بود يعني هيچ از حروف او نقطه دار نباشد مثاله • شعر • محمد احمد و محمود عالم • محمد سرور و سردار عالم • كذا في مجمع الصنائع • و معطل ذو القوافي را نيز گويند كما يجيئ في فصل الواو من باب القاف و حرف عطل آنست كه در وزن در نيايد و ليكن نبشته شود و آنرا معدوله نيز گويند چنانكه گذشت و معطل نزد اهل شرع كافري را گويند كه اعتقاد بوجود باري تعالى نداشته باشد و يجيئ في لفظ الكفر في فصل الراء المهملة من باب الكاف •

العقل بالفتح و سكون القاف يطلق على معان منها اسقاط الخامس المتحرك كذا في ميزان

الشرف * و في رسالة قطب الدين السرخسي العقل اسقاط الخامس بعد العصب انتهى و الـمآل واحد الا ان الاول لقلة عمالـه اولى * و در منتخب اللغـات گويد عقل ساقط كردن تاست از مفاعلتن و على هذا اصطلاح اهل العروض ومنها الشكل المسمى بالطريق في علم الرمل و منها عنصر الهواء اهل رمل باد را عقل نامند و باد اول را عقل اول نامند تا باد عتبة داخل را عقل هفتم نامند بترتيب وضع جدول ادوار درطالب و مطلوب چنانكه گذشت و اين اصطلاح اهل رمل است و منها التعقل صرح بذلك المولوي عبد الحكيم في حاشيته للشرح المواقف في تعريف النظر و هو ادراك شيئ لم يعرضه العوارض الجزئية الملحقة بسبب المادة في الوجود الخارجي من الكم و الكيف والاين و الوضع و غير ذلك و حاصله ادراك شيئ كلي او جزئي مجرد عن اللواحق الخارجية و ان كان التجرد حصل بالتجريد فان المجرات كلية كانت او جزئية معقولة بلا احتياج الى الانتزاع و التجريد و الماديات الكلية ايضا معقولة لكنها محتاجة الى الانتزاع و التجريد عن العوارض الخارجية المانعة من التعقل و اما الماديات الجزئية فلا تتعقل بل ان كانت صورا تدرك بالحواس و ان كانت معاني فبالوهم التابع للحس الظاهري هكذا حقق السيد السند في حواشي شرح حكمة العين ومنها مطلق المدرك نفسا كان اوعقلا او غيرهما كما يجيئ في لفظ العلم و منها موجود ممكن ليس جسما ولا حالا فيه ولا جزءا منه بل هو جوهر مجرد في ذاته مستغن في فاعليته عن عن آلات جسمانية * و بعبارة اخرى هو الجوهر المجرد في ذاته و فعله اي لا يكون جسما ولا جسمانيا و لا يتوقف افعاله على تعلقه بجسم * و بعبارة اخرى هو جوهر مجرد غير متعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف و ان كان متعلقا بالجسم على سبيل التاثير فبقيد الجوهر خرج العرض و الجسم و بقيد المجرد خرج الهيولى و الصورة و بالقيد الاخير خرج النفس الناطقة و العقل بهذا المعنى اثبته الحكماء و قال المتكلمون لم يثبت وجود المجرد عندنا بدليل فجاز ان يكون موجودا و ان لا يكون موجودا سواء كان ممكنا او ممتنعا لكن قال الغزالي و الراغب في النفس انه الجوهر المجرد عن المادة و منهم من جزم امتناع الجوهر المجرد و في العلمي حاشية شرح هداية الحكمة هذا الجوهر يسميه الحكماء عقلا و يسميه اهل الشرع ملكا و في بعض حواشي شرح الهداية القول بان العقول المجردة هي الملائكة تستر بالاسلام لان الملائكة في الاسلام اجسام لطيفة نورانية قادرة على افعال شاقة متشكلة باشكال مختلفة و لهم اجنحة و حواس * و العقول عندهم مجردة عن المادة وكان هذا تشبيه يعني كما ان عندكم المؤثر في العالم اجسام لطيفة فكذلك عندنا المؤثر فيه عقول مجردة انتهى * فائدة * قال الحكماء الصادر الاول من الباري تعالى هو العقل الكل وله ثلثة اعتبارات وجوده في نفسه و وجوبه بالغير و امكانه لذاته فيصدر عنه اي عن العقل الكل بكل اعتبار امر فباعتبار وجوده يصدر منه عقل ثان و باعتبار وجوبه بالغير يصدر نفس و باعتبار امكانه يصدر جسم وهو فلك الافلاك و انما قلنا ان صدورها عنه على هذا الوجه استنادا للاشرف الى الجهة الاشرف و الاخس الى

النفس فانه اخرى و اخلق و كذلك يصدر من العقل الثاني عقل ثالث و نفس ثانية و فلك ثان هكذا الى العقل العاشر الذي هو في مرتبة التاسع من الافلاك اعني فلك القمر و يسمى هذا العقل بالعقل الفعال و يسمى في لسان اهل الشرع بجبرئيل عليه السلام كما في شرح هداية الحكمة وهو المؤثر في هيولى العالم السفلي المفيض للصور و النفوس و الاعراض على العناصر و المركبات بسبب ما يحصل لهـا من الاستعدادات المسببة من الحركات الفلكية و الاتصالات الكوكبية و اوضاعها و في الملخص انهم خبطوا فتارة اعتبروا في الاول جهتين وجوده و جعلوه علة التعقل و امكانه وجعلوه علة الفلك و منهم من اعتبر بدلهما تعلقه بوجوده و امكانه علة تعقل و فلك و تارة اعتبروا فيه كثرة من وجوه ثلثة كما مر و تارة من اربعة اوجه فزادوا علمه بذلك الغير و جعلوا امكانه علة لهيولى الفلك و علمه علة لصورته و بالجملة فالحق ان العقول عاجزة عن درك نظام الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر * فائدة * قالوا العقول لها سبعة احكام الاول انها ليست حادثة لان الحدوث يستدعي مادة الثاني ليست كائنة و لا فاسدة اذ ذاك عبارة عن ترك صورة و لبس صورة اخرى فلا يتصور ذلك الا في المركب المشتمل على جهتي قبول و فعل الثالث نوع كل عقل منحصر في شخصه اذ تشخصه بماهيته و الا لكان من المادة هذا خلف الرابع ذاتها جامعة لكمالاتها اي مايمكن ان يحصل لها فهو حاصل بالفعل دائما و ما ليس حاصلا لها فهو غير ممكن الخامس انها عاقلة لذواتها السادس انها تعقل الكليات و كذا كل مجرد فانه يعقل الكليات السابع انها لا تعقل الجزئيات من حيث هي جزئية لان تعقل الجزئيات يحتاج الى آلات جسمانية وان شئت ان يرتسم خبطهم في ذهنك فارجع الى شرح المواقف * فائدة * قال الحكماء اول ما خلق الله تعالى العقل كما ورد به نص الحديث قال بعضهم وجه الجمع بينه و بين الحديثين الآخرين اول ماخلق الله القلم و اول ما خلق الله نوري ان المعلول الاول من حيث انه مجرد يعقل ذاته و مبدأه يسمى عقلا و من حيث انه واسطة في صدور سائر الموجودات في نقوش العلوم يسمى قلما و من حيث توسطه في افاضة انوار النبوة كان نورا لسيد الانبياء عليه و عليهم السلام كذا في شرح المواقف * قال في كشف اللغات العقل الاول في لسان الصوفية هو مرتبة الوحدة * و در لطائف اللغات ميگويد عقل عبارت از نور محمدي است صلى الله عليه و آله و سلم * و في الانسان الكامل العقل الاول هو محل تشكيل العلم الالهي في الوجود لانه العلم الاعلى ثم ينزل منه العلم الى اللوح المحفوظ فهو اجمال اللوح و اللوح تفصيله بل هو تفصيل علم الاجمال الالهي و اللوح محل تنزله ثم العقل الاول من الاسرار الالهية ما لا يسعه اللوح كما ان اللوح من العلم الالهي ما لا يكون العقل الاول محلا له فالعلم الالهي هو ام الكتاب و العقل الاول هو الامام المبين و اللوح هو الكتاب المبين فاللوح مامور بالقلم تابع له و القلم الذي هو العقل الاول حاكم على اللوح مفصل للقضايا المجملة في دواة العلم الالهي المعبر عنها بالنون * و الفرق بين العقل الاول و العقل الكل و عقل المعاش ان العقل الاول بعد علم الهي ظهر في اول تنزلاته التعيينية الخلقية و ان شئت قلت اول تفصيل

الاجمال الالٰهي و لذا قال عليه الصلوٰة والسلام ان اول ما خلق الله تعالى العقل فهو اقرب الحقائق الخلقية الى الحقائق الالٰهية و العقل الكل هو القسطاس المستقيم و هو ميزان العدل في قبة الروح الفصل و بالجملة فالعقل الكل هو العاقلة اي المدركة النورية التي ظهر بها صور العلوم المودعة في العقل الاول * ثم ان عقل المعاش هو النور الموزون بالقانون الفكري فهو لا يدرك الا بآلة الفكر ثم ادراكه بوجه من وجوه العقل الكل فقط لا طريق له الى العقل الاول لان العقل الاول منزه عن القيد بالقياس و عن الحصر بالقسطاس بل هو محل صدور الوحي القدسي الى نوع النفس و العقل الكل هو الميزان العدل الامر الفصلي و هو منزه عن الحصر بقانون دون غيره بل وزنه للاشياء على معيار و ليس لعقل المعاش الا معيار واحد و هو الفكر و كفة واحدة و هي العادة و طرف واحد و هو المعلوم و شوكة واحدة و هو الطبيعة بخلاف العقل الكل فان له كفتان الحكمة و القدرة و طرفان الاقتضاءات الالٰهية و القوابل الطبعية و شوكتان الارادة الالٰهية و المقتضيات الخلقية و له معائر شتى و لذا كان العقل الكل هو القسطاس المستقيم لانه لا يحيف و لا يظلم و لا يفوته شيئ بخلاف عقل المعاش فانه قد يحيف و يفوته اشياء كثيرة لانه على كفة واحدة و طرف واحد فنسبة العقل الاول مثلا نسبة الشمس و نسبة العقل الكل نسبة الماء الذي وقع فيه نور الشمس و نسبة عقل المعاش نسبة شعاع ذلك الماء اذا بلغ على جدار فالناظر في الماء يأخذ هيئة الشمس على صحته و يعرف نوره على حليته كما لو رأى الشمس لا يكاد يظهر الفرق بينهما الا ان الناظر الى الشمس يرفع راسه الى العلو و الناظر الى الماء ينكس راسه الى السفل فكذلك الآخذ علمه من العقل الاول يرفع بنور قلبه الى العلم الالٰهي و الآخذ علمه من العقل الكل ينكس بنور قلبه الى المحل الكتاب فيأخذ منه العلوم المتعلقة بالاكوان و هو الحد الذي اودعه الله في اللوح المحفوظ اما ياخذ بقوانين الحكمة و اما بمعيار القدرة على قانون و غير قانون فهذا الاستقراء منه انتكاس لانه من اللوازم الخلقية الكلية لا يكاد يخطي الا فيما إستأثر الله به بخلاف العقل الاول فانه يتلقى من الحق بنفسه * اعلم ان العقل الكل قد يستدرج به اهل الشقاوة فيقبح عليهم اهويتهم فيظفرون على اسرار القدرة من تحت سجف الاكوان كالطبائع و الافلاك و النور و الضياء و امثالها فيذهبون الى عبادة هذه الاشياء و ذلك بمكر الله لهم و النكتة فيه ان الله سبحانه يتجلى لهم في لباس هذه الاشياء فيدركها هؤلاء بالعقل فيقولون بانها هي الفعالة و الآلهة لان العقل الكل لا يتعدى الكون فلا يعرفون الله به لان العقل لا يعرف الا بنور الايمان و الا فلا يمكن ان يعرفه العقل من نظيره و قياسه سواء كان العقل معاشا او عقلا كلا على انه قد ذهب ائمتنا الى ان العقل من اسباب المعرفة و هذا من طريق التوسع لاقامة الحجة و كذلك عقل المعاش فانه ليس له الا جهة واحدة و هي النظر و الفكر فصاحبه اذا اخذ في معرفة الله به فانه يخطي ولهذا اذا قلنا بان الله لا يدرك بالعقل اردنا به عقل المعاش و متى قلنا انه يعرف بالعقل اردنا به العقل الاول اعلم ان علم العقول الاول و القلم الاعلى نور واحد فبنسبته الى العبد

يسمى العقل الاول و بمسبقه الى الحق يسمى القلم الاعلى * ثم ان العقل الاول المنسوب الى محمد صلى الله عليه و آله و سلم خلق الله جبرئيل عليه السلام منه في الازل فكان محمد صلى الله عليه و آله و سلم ابا لجبرئيل و اصلا لجميع العالم فاعلم ان كنت ممن يعلم انه لهذا وقف عنه جبرئيل في اسرائه و تقدم وحده و يسمى العقل الاول بالروح الامين لانه خزانة علم الله و امينه و يسمى بهذا الاسم جبرئيل من تسمية الفرع باصله انتهى ما في الانسان الكامل * ودر كشف اللغات ميگويد عقل اول و عقل كل جبرئيل عليه السلام را گويند و در فرهنگ است كه عرش را نامند و نيز اصل و حقيقت انسان را گويند ازانكه مفيض و واسطهٔ ظهور نفس كل است و آنرا بچهارنام ناميده اند يكي عقل دوم قلم اول سوم روح اعظم چهارم ام الكتاب و از روي حقيقت آدم صورت عقل كل است و حوا صورت نفس كل انتهى كلامه * و منها النفس الناطقة باعتبار مراتبها في استكمالها علما و عملا و اطلاق العقل على النفس بدون هذا الاعتبار ايضا شائع كما في بديع الميزان من ان العقل جوهر مجرد عن المادة لذاته مقارن لها في فعله و هو النفس الناطقة التي يشير اليها كل واحد بقوله انا و منها نفس تلك المراتب و منها قواها في تلك المراتب قال الحكماء بيان ذلك ان للنفس الناطقة جهتين جهة الى عالم الغيب و هي باعتبار هذه الجهة متأثرة مستفيضة عما فوقها من المبادي العالية و جهة الى عالم الشهادة و هي باعتبار هذه الجهة مؤثرة متصرفة فيما تحتها من الابدان و لا بد لها بحسب كل جهة قوة ينتظم بها حالها هناك فالقوة التي بها تتأثر و تستفيض من المبادي العالية لتكميل جوهرها من التعقلات تسمى قوة نظرية و عقلا نظريا و التي بها تؤثر في البدن و تتصرف فيه لتكميل جوهره تسمى قوة عملية و عقلا عمليا و ان كان ذلك ايضا عائدا الى تكميل النفس من جهة ان البدن آلة لها في تحصيل العلم و العمل * و لكل من القوتين اربع مراتب فمراتب القوة النظرية اولها العقل الهيولاني و هو الاستعداد المحض لادراك المعقولات و هو قوة محضة خالية عن الفعل كما للاطفال فان لهم في حال الطفولية و ابتداء الخلقة استعدادا محضا و الا امتنع اتصاف النفس بالعلوم و كما يكون النفس في بعض الاوقات خالية عن مبادي نظري من النظريات فهذه الحالة عقل هيولاني لذلك النفس بالاعتبار الى هذا النظري و ليس هذا الاستعداد حاصلا لسائر الحيوانات و انما نسب الى الهيولى لان النفس في هذه المرتبة تشبه الهيولى الاولى الخالية في حد ذاتها عن الصور كلها و تسمى النفس و كذا قوة النفس في هذه المرتبة بالعقل الهيولاني ايضا و على هذا نقس سائر المراتب و في كون هذه المرتبة من مراتب القوة النظرية نظر لان النفس ليس لها ههنا تأثر بل استعداد تأثر فينبغي ان تفسر القوة النظرية بالتي يتأثر بها النفس او تستعد بها لذلك و يمكن ان يقال استعداد الشيء من جملته فمبنى هذا على المساهلة و انما بني على المساهلة تنبيها على ان المراد هو الاستعداد القريب من الفعل اذ لو كان مطلق الاستعداد لما انحصرت المراتب في الاربع اذ ليس لها باعتبار الاستعداد البعيد

مرتبة اخرى فوق الهيولاني وهي المرتبة الحاصلة لها قبل تعلق النفس بالبدن وثانيتها العقل بالملكة و هو العلم بالضروريات و استعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات منها و هذا العلم حادث بعد ابتداء الفطرة فله شرط حادث بالضرورة دفعا للترجيح بلا مرجح في اختصاصه بزمان معين و ما هو الا الاحساس بالجزئيات و التنبيه لما بينها من المشاركات و المباينات فان النفس اذا احسّت بجزئيات كثيرة و ارتسمت صورها في آلاتها الجسمانية و لاحظت نسبة بعضهـــا الى بعض استعدّت لان تفيض عليها من المبـــدأ صور كلية و احكام تصديقية فيما بينها فهذه علوم ضرورية و لا نريد بها العلم بجميع الضروريات فان الضروريات قد تفقد اما بفقد التصور كحس البصر للاكمه و قوة المجامعة للعنين او بفقد شرط التصديق فان فاقد الحس فاقد للقضايا المستنـــدة الى ذلك الحس و بالجملة فالمراد بالضروريات اوائل العلوم و بالنظريات ثوانيها سميت به لان المراد بالملكة اما ما يقابل الحال و لا شك ان استعداد الانتقال الى المعقولات راسخ في هذه المرتبة او ما يقابل العدم كانه قد حصل للنفس فيها وجود الانتقال اليها بناء على قربه كما سمي العقل بالفعل عقلا بالفعل لان قوته قريبـــة من الفعل جدا قال شارح هداية الحكمة العقل بالملكـــة ان كان في الغاية بان يكون حصول كل نظري بالحدس من غير حاجة الى فكر يسمى قوة قدسية وثالثتها العقل بالفعل و هو ملكة استنباط النظريات من الضروريات اي صيرورة الشخص بحيث متى شاء استحضـــر الضروريات و لاحظها و استنتج منها النظريات و هذه الحالة انما تحصل اذا صار طريقة الاستنباط ملكة راسخة فيه و قيل العقل بالملكة هو حصول النظريات و صيرورتها بعد استنتاجها من الضروريات بحيث استحضرها متى شاء بلا تجشم كسب جديد و ذلك انما يحصل اذا لاحظ النظريات الحاصلة مرة بعد اخرى حتى يحصل له ملكة نفسانية يقوى بها على استحضارها متى اراد من غير فكر و هذا هو المشهـــور و المذكور في اكثر الكتب و بالجملة العقل بالفعل على القول الاول ملكة الاستنباط و الاستحصال و على القول الثاني ملكة الاستحضار و رابعتها العقل المستفاد و هو ان يحصل النظريات مشاهدة سميت به لاستفادتها من العقل الفعال و صاحب هداية الحكمة سماها عقلا مطلقا و سمي معقولاتها عقلا مستفادا و قال شارحها لا يخفى ان تسمية معقولات تلك المرتبة بالعقل المستفاد خلاف اصطلاح القوم اعلم ان العقل الهيولاني و العقل بالملكة استعدادان لاستحصال الكمال ابتداء و العقـــل بالفعل بالمعنى الثاني المشهور استعداد لاسترجاعه و استردادة فهو متأخر في الحدوث من العقل المستفاد لان المدرك ما لم يشاهد مرات كثيرة لا يصير ملكة و متقدم عليه في البقاء لان المشاهدة تزول بسرعة و تبقى ملكة الاستحضار مستمرة فيتوصل بها الى مشاهدته فبالنظر الى الاعتبار الثاني يجوز تقديم العقل بالفعل على العقل المستفاد و بالنظر الى الاعتبار الاول يجوز العكس اما العقل بالفعل بالمعنى الاول فالظاهر انه مقدم على العقل المستفاد واعلم ايضا ان هذه المراتب تعتبر بالقياس الى كل نظري على المشهور فيختلف الحال اذ قد تكون النفس بالنسبة الى بعض النظريات

في المرتبة الاولى و بالنسبة الى بعضها في الثانية و الى بعضها في الثالثة و الى بعضها في الرابعة فما قال صاحب المواقف من ان العقل المستفاد هو ان يصير النفس مشاهدة لجميع النظريات التي ادركتها بحيث لا يغيب عنها شيئ لزمه ان لا يوجد العقل المستفاد لاحد في الدنيا بل في الآخرة و منهم من جوز ذلك لنفوس نبوية لا يشغلها شان عن شان و هم في جلابيب من ابدانهم قد نضوها و انخرطوا في سلك المجردات التي تشاهد معقولاتها دائما * فائدة * وجه الحصر في الاربع ان القوة النظرية انما هي لاستكمال الناطقة بالادراكات الا ان البديهيات ليست كمالا معتدا به يشاركه الحيوانات العجم لها فيها بل كمالها المعتد به الادراكات الكسبية و مراتب النفس في الاستكمال بهذا الكمال منحصرة في نفس الكمال و استعداده لان الخارج عنهما لا يتعلق بذلك الاستكمال فالكمال هو العقل المستفاد اعني مشاهدة النظريات و الاستعداد اما قريب و هو العقل بالفعل او بعيد و هو الهيولاني او متوسط و هو العقل بالملكة * و اما مراتب القوة العملية فاولها تهذيب الظاهر اي كون الشخص بحيث يصير استعمال الشرائع النبوية والاجتناب عما نكر عادة له و لا يتصور منه خلافه عادة و ثانيتها تهذيب الباطن من الملكات الردية و نفض آثار شواغله عن عالم الغيب و ثالثتها ما يحصل بعد الاتصال بعالم الغيب و هو تجلي النفس بالصور القدسية فان النفس اذ هذبت ظاهرها و باطنها عن رذائل الاعمال و الاخلاق و قطعت عوائقها عن التوجه الى مركزها و مستقرها الاصلي الذي هو عالم الغيب بمقتضى طباعها اذ هي مجردة في حد ذاتها و عالم الغيب ايضا كذلك و طبيعة المجرد تقتضي عالمها كما ان طبيعة المادي تقتضي عالم الماديات الذي هو عالم الشهادة اتصلت بعالم الغيب للجنسية اتصالا معنويا لاصوريا فينعكس اليها بما ارتسمت فيه من النقوش العلمية فتتجلى النفس حينئذ بالصور الادراكية القدسية اي الخالصة عن شوائب الشكوك و الاوهام اذ الشكوك و الشبهات انما تحصل من طرق الحواس و في هذه لا تحصل العلم من تلك الطرق و في بعض حواشي شرح المطالع بيانه ان حقائق الاشياء مسطورة في المبدأ المسمى في لسان الشرع باللوح المحفوظ فان الله تعالى كتب نسخة العالم من اوله الى آخره في المبدأ ثم اخرجه الى الوجود على وفق تلك النسخة و العالم الذي خرج الى الوجود بصورته تتادى منه صورة اخرى الى الحواس و الخيال و ياخذ منها الواهمة معاني ثم يتادى من الخيال اثر الى النفس فيحصل فيها حقائق الاشياء التي دخلت في الحس و الخيال فالحاصل في النفس موافق للعالم الحاصل في الخيال و هو موافق للعالم الموجود في نفسه خارجا من خيال الانسان و نفسه و العالم الموجود موافق للنسخة الموجودة في المبدأ فكان للعالم اربع درجات في الوجود و جود في المبدأ و هو سابق على وجوده الجسماني و يتبعه وجوده الجسماني الحقيقي و يتبع وجوده الحقيقي وجوده الخيالي و يتبع وجوده الخيالي وجوده العقلي و بعض هذه الوجودات روحانية و بعضها جسمانية و الروحانية بعضها اشد روحانية من بعض اذا عرفت هذا فنقول النفس

يتصور ان يحصل فيها حقيقة العالم و صورته تارة من الحواس و تارة من المبدأ فمهمـــا ارتفع حجاب التعلقات بينهـــا و بين المبدأ حصل لها العلم من المبدأ فاستغنت عن الاقتبـــاس من مداخل الحواس و هناك لا مدخل للوهم التابع للحواس و مهما اقبلت على الخيالات الحاصلة من المحسوسات كان ذلك حجابا لها من مطالع المبدأ فهناك تتصور الواهمة و تعرض للنفس من الغلط ما يعرض فاذا للنفس بابان باب مفتوح الى عالم الملكوت و هو اللوح المحفوظ و عالم الملائكة و المجردات و باب مفتوح الى الحواس الخمس المتمسكة بعالم الشهادة و الملك و هذا الباب مفتوح للمجرد و غيره و الباب الاول لا يفتح الا للمتجردين من العلائق و العوائق و رابعتها ما يتجلى له عقيب اكتساب ملكة الاتصال و الانفصال عن نفسه بالكلية و هو ملاحظة جمال الله اي صفاته الثبوتية و جلاله اي صفاته السلبية و قصر النظر على كماله في ذاته و صفاته و افعاله حتى يرى كل قدرة مضمحلة في جنب قدرته الكاملة و كل علم مستغرقا في علمه الشامل بل يرى ان كل كمال و وجود انما هو فائض من جنابه تعالى شانه فان قيل بعد الاتصال بعالم الغيب ينبغي ان يحصل له الملاحظة المذكورة و حينئذ لا تكون مرتبة اخرى غير الثالثة بل هي مندرجة فيها قلت المراد الملاحظة على وجه الاستغراق و قصر النظر على كماله بحيث لا يلتفت الى غيره فعلى هذا الغاية القصوى هي هذه المرتبة كما ان الغاية القصوى من مراتب النظري هو الثالثة اي العقل بالفعل * اعلم ان المرتبتين الاخيرتين اثران للاوليين اللتين هما من مراتب العمليـــة قطعا فصح عدهما من مراتب العمليـــة و ان لم تكونا من قبيل تاثير النفس فيما تحتها هذا كله هو المستفاد من شرح التجريد و شرح المواقف في مبحث العلم و شرح المطالع و حواشيه في الخطبة اعلم ان العقل الذي هو مناط التكاليف الشرعية اختلف اهل الشرع في تفسيره فقال الاشعري هو العلم ببعض الضروريات الذي سميناه بالعقل بالملكة و ما قال القاضي هو العلم بوجوب الواجبات العقلية و استحالة المستحيلات و جواز الجائزات و مجارى العادات اي الضروريات التي يحكم بها بجريان العادة من ان الجبل لا ينقلب ذهبا فلا يبعد ان يكون تفسيرا لما قال الاشعري و احتج عليه بان العقل ليس غير العلم و الا جاز تصور انفكاكهما و هو محال اذ يمتنع ان يقال عاقل لا علم له اصلا و عالم لا عقل له اصلا و ليس العقل العلم بالنظريات لانه مشروط بالنظر و النظر مشروط بكمال العقل فيكون العلم بالنظريات متأخرا عن العقل بمرتبتين فلا يكون نفسه فيكون العقل هو العلم بالضروريات و ليس علما بكلها فان العاقل قد يفقد بعضها لفقد شرطه كما مر فهو العلم ببعضها و هو المطلوب * و جوابه انا لا نسلم انه لو كان غير العقل جاز الانفكاك بينهما لجواز تلازمهما و قال الامام الرازي و الظاهر ان العقل صفة غريزية يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات و هي الحواس الظاهرة و الباطنة و انما اعتبر قيد سلامة الآلات لان النائم لم يزل عقله عنه و ان لم يكن عالما حالة النوم لاختلال وقع في الآلات و كذا الحال في اليقظان الذي لا يستحضر شيئا من العلوم الضرورية لدهش ورد عليه فظهر ان العقل ليس العلم بالضروريات و لا شك ان العاقل اذا كان سالما عن الآفات

المتعلقة كان مدركا لبعض الضروريات قطعا فالعقل صفة غريزية يتبعها تلك العلوم و هذا معنى ما قيل قوة للنفس بها تتمكن من ادراك الحقائق و محل تلك القوة قيل الراس و قيل القلب و ما قيل هو الاثر الفائض على النفس من العقل الفعال * و المعتزلة القائلون بان الحسن و القبح للعقل فسروه بما يعرف به حسن المستحسنات و قبح المستقبحات و لا يبعد ان يقرب منه ما قيل هو قوة مميزة بين الامور الحسنة والقبيحة * وقيل هو ملكة حاصلة بالتجارب يستنبط بها المصالح و الاغراض و هذا معنى ما قيل هو ما يحصل به الوقوف على العواقب و قيل هو هيئة محمودة للانسان في حركاته و سكناته * وقيل هو نور يضيئ به طريق يبتدأ به من حيث ينتهي اليه درك الحواس فيبدأ المطلوب للطالب فيدركه القلب بتامله و بتوفيق الله تعالى و معنى هذا انه قوة للنفس بها تنتقل من الضروريات الى النظريات و يحتمل ان يراد به الاثر الفائض من العقل الفعال كما ذكره الحكماء من ان العقل الفعال هو الذي يؤثر في النفس و يعدها للادراك و حال نفوسنا بالنسبة اليه كحال ابصارنا بالنسبة الى الشمس فكما ان بافاضة نور الشمس تدرك المحسوسات كذلك بافاضة نوره تدرك المعقولات فقوله نور اي قوة شبيهة بالنور في انها يحصل به الادراك و يضيئ اي يصيرذا ضوء اى بذلك النور طريق يبتدأ به اي بذلك الطريق و المراد به اي بالطريق الافكار و ترتيب المبادي الموصلة الى المطلوب ومعنى اضاءتها صيرورتها بحيث يهتدي القلب اليها و يتمكن من ترتيبها و سلوكها توصلا الى المطلوب وقوله من حيث ينتهي اليه متعلق بقوله يبتدأ و ضمير اليه عائد الى حيث اي من محل ينتهي اليه ادراك الحواس فيبدأ اي يظهر المطلوب للقلب اي الروح المسمى بالقوة العاقلة والنفس الناطقة فيدركه القلب بتامله اي التفاته اليه و التوجه نحوه بتوفيق الله تعالى والهامه لابتأثير النفس او توكيدها فان الافكار معدات للنفس و فيضان المطلوب انما هو بالهام الله سبحانه فبداية درك الحواس هو ارتسام المحسوسات في احدى الحواس الخمس الظاهرة و نهاية دركها ارتسامها في الحواس الباطنة و من ههنا بداية درك العقل و نهاية درك العقل ظهور المطلوب كما عرف في الفكر بمعنى الحركتين هذا كله خلاصة ما في شرح التجريد و شرح المواقف و التلويح و في خلاصة السلوك قال اهل العلم العقل جوهر مضيئ خلقه الله في الدماغ و جعل نوره في القلب و قال اهل اللسان العقل ما ينجي صاحبه من ملامة الدنيا و ندامة العقبى وقال حكيم العقل حيوة الروح و الروح حيوة الجسد وقال حكيم ركب الله في الملائكة العقل بلاشهوة و ركب في البهائم الشهوة بلا عقل و في ابن ادم كليهما فمن غلب عقله شهوته فهو خير من الملائكة و من غلب شهوته عقله فهو شر من البهائم و قال اهل المعـــرفة العاقل من اتقى ربه و حاسب نفسه و قيل من يبصر مواضع خطواته قبل ان يضعها و قيل الذي ذهب دنياه لآخرته و قيل الذي يتواضع لمن فوقه و لا يستقر لمن دونه و يمسك الفضل من منطقه و يخالط الناس باخلاقهم و قيل الذي يترك الدنيا قبل ان تتركه و يعمّر القبر قبل ان يدخله و ارضى الله قبل ان يلقاه وقيل اذا اجتمع للرجل العلم و العمل والادب

يسمى عاقلا و اذا علم و لم يعمل او عمل بغير ادب او عمل بادب و لم يعلم لم يكن عاقلا *

العقل الكل قد عرفت معناه و عند اهل الرمل اسم للطريق طريق را اهل رمل عقل و عقل كل نامند *

العاقل هو المدرك بالكسر و قد عرفت قبيل هذا *

المعقول هو المدرك بالفتح و ما يعقل في الدرجة الاولى سواء كان موجودا او معدوما بسيطا او مركبا و كذا ما لا يعقل الا عارضا لغيره اذا كان في الخارج ما يطابقه كالاضافات اذا قيل بتحققها يسمى معقولا اولا و ما لا يكون معقولا في الدرجة الاولى بل بحيث ان يعقل عارضا لمعقول آخر و لا يكون في الخارج ما يطابقه يسمى معقولا ثانيا * و قيل المعقولات الثانية هي العوارض المخصوصة بالوجود الذهني فان العوارض ثلثة اقسام ما للوجود الخارجي بخصوصه مدخل فيه كالحركة و السكون فلا يوصف الشيء به حال وجوده في الذهن و ما للوجود الذهني بخصوصه مدخل فيه كالكلية و الجزئية فلا يوصف به الشيء حال وجوده في الخارج و هذه هي المسماة بالمعقولات الثانية و ما ليس لاحد الوجودين بخصوصه مدخل في وجوده و يسمى لوازم الماهية و يجيء ما يوضح ذلك في بيان اللازم في فصل الميم من باب اللام و المعنى الاول يصدق على الوجوب و الوجود دون المعنى الثاني ثم من المعقولات الثانية بالمعنى الاول ما لا مدخل له في الايصال الى المجهولات كالوجوب و الامكان و الامتناع فان الماهيات اذا حصلت في الاذهان وقيست الى الوجود الخارجي عرضت لها هذه العوارض هناك بحيث لا يحاذي بها و لا يطابقها امر في الخارج فهي معقولات ثانية و اذا حكم عليها بان يقال الواجب كذا و الممكن كذا الى غير ذلك من الاحكام لم يكن لتلك الاحكام دخل في الايصال وان كانت متعدية منها الى المعقولات الاولى ومنها اي من المعقولات الثانية ما له تعلق بالايصال وهي على قسمين احدهما معقولات ثانية لا تنطبق على المعقولات الاولى ولا تسري احكامها اليها كمعرفات الوجوب و الامكان و الامتناع فانها معقولات ثانية موصلة لكن احكامها لا تتعدى منها الى المعقولات الاولى و ثانيهما معقولات ثانية تنطبق على المعقولات الاولى و تسري احكامها اليها كالتي يبحث عن احوالها في المنطق فانا اذا علمنا ان الكلي منحصر في خمسة عرفنا ان الحيوان لابد ان يكون احدها و اذا حكمنا على الجنس و الفصل باحكام كان الحيوان و الناطق مندرجين في تلك الاحكام و كذا اذا علمنا ان السالبة الدائمة تنعكس كنفسها عرفنا ان قولنا لا شيء من الانسان بحجر دائما ينعكس الى قولنا لا شيء من الحجر بانسان دائما و على هذا قياس سائر مسائل المنطق فانها احكام على المعقولات الثانية سارية منها الى المعقولات الاولى و قد يكون الشيء معقولا في الدرجة الثالثة و الرابعة و يسمى معقولا ثالثا و رابعا و هكذا بالغا ما بلغ و منهم من يسمي وراء المرتبة الاولى معقولا ثانيا سواء وقع في المرتبة الثالثة او ما بعدها من المراتب و قد سبق ما يوضح هذا في بيان موضوع المنطق في المقدمة *

العقلي هو ما لا يكون للحس الباطن فيه مدخل هذا هو المشهور وقد يطلق على ما لا يدرك هو و لا مادته بتمامها باحدى الحواس الظاهرة سواء ادرك بعض مادته اولا و قد سبق في لفظ الحسي في فصل السين من باب الحاء المهملتين •

العقلة بالضم نزد اهل رمل اسم شكلى است بدينصورت ⚏ •

التعقل قسم من الادراك و هو ادراك الشيء مجردا عن اللواحق المادية و يسمى بالعقل ايضا و قد يسمى بالعلم ايضا عند بعض و قد يطلق على الادراك مطلقا سواء كان المدرك مجردا او ماديا كما وقع في العلمي في تعريف الحكمة النظرية •

الاعقال بكسر الهمزة عند الاطباء عبارة عن فتور يحدث في اللسان بحيث لا يقدر على التلفظ فارسيه زبان بستن و اذا يضيفونه الى الطبيعة يرادون به حبس البطن كذا في حدود الامراض •

العلة بالكسر و تشديد اللام لغة اسم لعارض يتغير به وصف المحل بحلوله لا عن اختيار و لهذا سمي المرض علة و قيل هي مستعملة فيما يؤثر في امر سواء كان المؤثر صفة او ذاتا • و في اصطلاح العلماء تطلق على معان منها ما يسمى علة حقيقية و شرعية و وصفا و علة اسما و معنى و حكما و هي الخارجة عن الشيء المؤثرة فيه و المراد بتاثيرها في الشيء اعتبار الشارع اياها بحسب نوعها او جنسها القريب في الشيء الآخر لا الايجاد كما في العلل العقلية و لهذا قالوا العلل الشرعية كلها معرفات و امارات لانها ليست في الحقيقة مؤثرة بل المؤثر هو الله تعالى فبقولهم الخارجة خرج الركن و بقولهم المؤثرة خرج السبب و الشرط و العلامة اذ المتبادر بالتاثير ما هو الكامل منه و هو التاثير ابتداء بلا واسطة و لهذا قيل العلة في الشرع عبارة عما يضاف اليه وجوب الحكم ابتداء فالمراد بالاضافة الاضافة من كل وجه بان كان موضوعا لذلك الحكم بان اضيف الحكم اليه ومؤثرا فيه اي في ذلك الحكم و يتصل الحكم به و احترز به عن العلامة و السبب الحقيقي و بقيد وجوب الحكم احترز عن الشرط و القيد الاخير احتراز عن السبب في معنى العلة و علة العلة و بالجملة المعتبر في العلة الحقيقية امور ثلثة اضافة الحكم اليها و تاثيرها فيه و حصول الحكم معها في الزمان و هي قسمان العلة الموضوعة كالبيع المطلق للملك و النكاح لملك المتعة و تسمى بالمنصوصة ايضا و العلة المستنبطة بالاجتهاد و ايضا هي اما متعدية و هي التي تتعدى الاصل فتوجد في غيره و تسمى مؤثرة ايضا لانها وصف ظهر اثرها في جنس الحكم المعلل به كالطواف علة لسقوط نجاسة سور سواكن البيوت و اما قاصرة و هي بخلافها اي التي لا تتعدى الاصل و منها ما يسمى بالعلة اسما و هي ما يضاف الحكم اليه و لا يكون مؤثرا فيه و يتراخى الحكم عنه بان لا يترتب عليه و معنى اضافة الحكم الى العلة ما يفهم من قولنا قتل بالرمي و عتق بالشرى و هلك بالجرح و المراد بالاضافة الاضافة بلا واسطة لانها المفهومة عند الاطلاق و ما قيل العلة اسما ما تكون موضوعة في الشرع لاجل الحكم او مشروعة انما يصح في العلل الشرعية لا في مثل الرمي و الجرح مثاله

المعلق بالشرط فان وقوع الطلاق بعد دخول الدار مثلا ثابت بالتطليق السابق و مضاف اليه فيكون علة اسما لكنه ليس بمؤثر في وقوع الطلاق قبل دخول الدار بل الحكم متراخ عنه و منها ما يسمى بالعلة معنى و هو ما يكون مؤثرا في الحكم بلا اضافة الحكم اليه و لا ترتب له عليه كالجزء الاول من العلة المركبة من الجزئين و كذا احد الجزئين الغير المترتبين كالقدر و الجنس لحرمة النساء فان مثل ذلك الجزء مؤثر في الحكم و لا يضاف اليه الحكم بل الى المجموع و لا يترتب عليه ايضا وهي عند الامام السرخسي سبب محض لان احد الجزئين طريق يفضي الى المقصود و لا تاثير له ما لم ينضم اليه الجزء الاخير، و ذهب فخر الاسلام الى انها وصف له شبه العلية لانه مؤثر و السبب المحض غير مؤثر و هذا يخالف ما تقرر عندهم من انه لا تاثير لاجزاء العلة في اجزاء المعلول و انما المؤثر هو تمام العلة في تمام المعلول و منها ما يسمى بالعلة حكما وهي ما يترتب عليه الحكم بلا اضافة له اليه و لا تاثير فيه كالشرط الذي علق عليه الحكم كدخول الدار في قولنا ان دخلت الدار فانت طالق يتصل به الحكم من غير اضافة و لا تاثير و اذا كانت العلة اسما و حكما فالجزء الاخير علة حكما فقط و كذا الجزء الاخير من السبب الداعي الى الحكم و منها ما يسمى بالعلة اسما و معنى و هي ما يضاف اليه الحكم و يكون مؤثرا فيه بلا ترتب للحكم عليه كالبيع الموقوف و البيع بالخيار للملك فانه علة للملك اسما لاضافة الملك اليه و معنى لتاثيره فيه لا حكما لعدم الترتب و منها ما يسمى بالعلة اسما و حكما و هي ما يضاف اليه الحكم و يترتب عليه بلا تاثيره فيه كالسفر فانه علة للرخصة اسما لانها تضاف اليه في الشرع و حكما لانها تثبت بنفس السفر متصلة به لا معنى لان المؤثر في ثبوتها ليس نفس السفر بل المشقة و منها ما يسمى بالعلة معنى و حكما وهي ما يؤثر في الحكم و يترتب الحكم عليه بلا اضافة له اليه كالجزء الاخير من العلة المركبة فانه مؤثر في الحكم و عنده يوجد الحكم و لكنه لا يضاف الحكم اليه فان القرابة و الملك علة للعتق فايهما تاخر وجودا فهو علة معنى و حكما فهذه المعاني السبعة من مصطلحات الاصوليين يطلق عليها لفظ العلة بالاشتراك او الحقيقة او المجاز فما قيل العلة سبعة اقسام علة اسما و معنى و حكما و هو الحقيقة في الباب و علة اسما فقط و هو المجاز و علة معنى فقط و علة حكما فقط و علة اسما و معنى فقط و علة اسما و حكما فقط و علة معنى و حكما فقط اريد به تقسيم ما يطلق عليه لفظ العلة الى اقسامه كما يقسم العين الى الجارية و الباصرة و غيرهما والاسد الى الشجاع و السبع

• **فائدة** • لا نزاع في تقدم العلة على المعلول بمعنى احتياجه اليها و يسمى التقدم بالذات و بالعلية و لا في مقارنة العلة التامة العقلية لمعلولها بالزمان لئلا يلزم التخلف و اما في العلل الشرعية فالجمهور على انه يجب المقارنة بالزمان اذ لو جاز التخلف لما صح الاستدلال بثبوت العلة على ثبوت الحكم و حينئذ يبطل غرض الشارع من وضع العلل للاحكام و قد فرق بعض المشايخ كابي بكر محمد بن الفضل و غيره بين الشرعية و العقلية فجوز في الشرعية تاخير الحكم عنها و تخلف الحكم من العلة جائز في العلل الشرعية

لانها امارات و ليست موجبة بنفسها فجاز ان تجعل امارة في محل دون محل هذا كله خلاصة ما في التلويح والحسامي و نور الانوار و غيرها و منها ما اصطلح عليه المحدثون و هو سبب خفي قادح غامض طرء على الحديث وقدح في صحته مع ان الظاهر السلامة منه و الحديث الذي وقع فيه او في اسناده او فيهما جميعا علة يسمى معللا بصيغة اسم المفعول من التعليل و لا يقال له المعلول كذا قال ابن الصلاح * و قال العراقي الاجود في تسميته المعلل وقد وقع في عبارة كثير من المحدثين كالترمذي و البخاري و ابن عدي و الدارقطني و كذا في عبارة الاصوليين و المتكلمين تسميته بالمعلول و قد يسمى ايضا بالمعتل و العليل و انما عمم الوقوع اذ العلة قد تقع في المتن و هي تسري الى الاسناد مطلقا لانه الاصل و قد تقع في الاسناد و هي لا تسري الى المتن الا بهذا الاسناد و قد تقع فيهما و لابد للمحدث من تفحص ذلك و طريقه ان ينظر الى الراوي هل هو منفرد و يخالفه غيره ام لا و يمعن في القرائن المفيدة للعارف على ارسال في الموصول او وقف في المرفوع او دخول حديث في حديث كما في المدرج او وهم و خلط من الراوي في اسماء الرواة و المتن كما في المصحف نظرا بليغا بحيث يغلب على ظنه ذلك فيحكم بمقتضاه او يتردد فيتوقف و كل ذلك قادح في صحة ما وقع فيه قال علي بن المديني الباب اذا لم يجمع طرقه لم يتبين خطأه و بالجملة فهو من اغمض انواع علوم الحديث و ادقها و لايقوم به الا من رزقه الله فهما ثاقبا و حفظا و اسما و معرفة تامة بمراتب الرواة و ملكة قوية بالاسانيد و المتن و لهذا لم يتكلم فيه الا قليل من اهل هذا الشان كعلي بن المديني و احمد بن حنبل و البخاري و الدارقطني و يعقوب و نحوهم و قد يقصر عبارة المعلل عن اقامة الحجة على دعواه كصيرفي نقد الدراهم و الدنانير حتى قال البعض انه الهام لو قلت له من اين قلت هذا لم يكن له حجة * و قد تطلق العلة عندهم على غير المعنى المذكور ككذب الراوي و فسقه و غفلته و سوء حفظه و نحوها من اسباب ضعف الحديث كالتدليس و الترمذي يسمى النسخ علة قال السخاوي فكانه اراد علة مانعة من العمل لا الاصطلاحية و اطلق بعضهم على مخالفة لا تقدح في الصحة كارسال ما وصله الثقة حتى قال من الصحيح ما هو معلل كما قال آخر من الصحيح ما هو شاذ هذا خلاصة ما في شرح النخبة و شرحه و خلاصة الخلاصة و منها ما يسمى علة عقلية و هي في اصطلاح الحكماء ما يحتاج اليه الشيئ اما في ماهيته كالمادة و الصورة او في وجوده كالغاية و الفاعل و الموضوع و ذلك الشيئ المحتاج يسمى معلولا و هذا اولى مما قيل العلة ما يحتاج اليه الشيئ في وجوده لعدم توهم خروج علة الماهية عنه و انما قلنا الاولى لان علة الماهية لا تخرج من هذا التعريف ايضا لان المعلول المركب من المادة و الصورة يتوقف وجوده ايضا عليهما و توقف الماهية عليهما لاينافي ذلك ان قيل يخرج من التعريفين علة العدم قلت العلية في العدم مجرد اعتبار عقلي مرجعه عدم علية الوجود للوجود ثم المحتاج اليه اعم من ان يكون محتاجا اليه بنفسه او باعتبار اجزائه فيشتمل التعريف العلة التامة

المركبة من المادة و الصورة و الفاعل فانه محتاج اليه باعتبـــار الفاعل و اما ذاته اعني المجموع فهو محتـــاج الى مجموع المادة و الصورة الذي هو عين المعلول احتيـــاج الكل الى جزئه ثم العلة على قسمين علة تامة و تسمى علة مستقلة ايضا و علة غير تامة و تسمى علة ناقصة و غير مستقلة فالعلة التامة عبارة عن جميع ما يحتاج اليه الشيئ في ماهيته و وجوده او في وجوده فقـــط كما فى المعلول البسيط و الناقصة ما لا يكون كذالك و معناه ان لا يبقى هناك امر آخر يحتاج اليه لا بمعنى ان تكون مركبة من عدة امور البتة و ذلك لان العلة التامة قد تكون علة فاعلية اما وحدها كالفاعل الموجب الذي صدر عنه بسيط اذا لم يكن هناك شرط يعتبر وجوده و لا مانع يعتبر عدمه و اما امكان الصادر فهو معتبر في جانب المعلول و من تتمته فانا اذا وجدنا ممكنا طلبنا علته فكأنه قيل العلة ما يحتاج اليه الشيئ الممكن الخ فلا يعتبر في جانب العلة * و اما التاثير و الاحتياج و الوجود المطلق الزائد على ذاته تعالى و الوجوب السابق فليس شيئ منها مما يحتاج اليه المعلول بل هي امور اضافية ينتزعها العقل من استتباع وجود العلة لوجود المعلول و حكم العقل بانه امكن فاحتاج فأثر فيه الفاعل فوجب وجوده فوجد انما هو فى الملاحظة العقلية و ليس فى الخارج الا المعلول الممكن و العلة الموجبة لوجوده فتدبر و اما مع الغاية كما فى البسيط الصادر عن المختار * و قد تكون مجتمعة من الامور الاربعة او الثلثة كما فى المركب الصادر عن المختار و المركب الصادر عن الموجب * و قد تطلق العلة التامة على الفاعل المستجمع لشرائط التاثير اعلم ان العلة مطلقا متقدمة على المعلول تقدما ذاتيا الا العلة التامة المركبة من اربع او ثلث متقدمها على المعلول بمعنى تقدم كلواحد من اجزائها عليها و اما تقدم الكل من حيث هو كل نفيــه نظر اذ مجموع الاجزاء المادية و الصورية هو الماهية بعينها من حيث الذات و لا يتصور تقدمها على نفسها فضلا عن تقدمها على نفسها مع انضمام امرين آخرين اليهما و هما الفاعل و الغاية و اجيب بان المعلول من الماهية المركبة من المادة و الصورة انما هو التركيب و الانضمام فاللازم تقدم المادة و الصورة على التركيب و الانضمام فتقدم العلة التامة لا يستلزم تقدم الماهية على نفسها ثم العلة الناقصة اربعة اقسام لانها اما جزء الشيئ او خارج عنه و الاول ان كان به الشيئ بالفعل فهو الصورة و ان كان به الشيئ بالقوة فهو المادة فالعلة الصورية ما به الشيئ بالفعل اي ما يقارن لوجوده وجود الشيئ بمعنى ان لا يتوقف بعد وجوده على شيئ آخر فالباء في به للملابسة فخرج مادة الافلاك و الاجزاء الصورية و الجزء الصوري لمادة المركب كصورة الخشب للسرير فانها اجزاء مادية بالنسبة الى المركب فان العلة الصورية للسرير هي الهيئة السريرية و حمل الباء على السببية القريبة يحتاج الى القول بان العلة التامة و الفاعل سببان بعيدان بواسطة الصورة لا يقال صورة السيف قد تحصل فى الخشب مع ان السيف ليس حاصلا بالفعل لعـــدم ترتب آثار السيف عليه لانا نقول الصورة السيفية المعينة الحاصلة فى الحديد المعين اذا حصلت شخصها حصل السيف بالفعل قطعـــا

وليست الحاصلة في الخشب عين تلك الصورة بل فرد آخر من نوعها به يتحقق بالفعل ما يشبه السيف وايضا الآثار المترتبة على السيف الحديدي ليست آثارا لنوع السيف بل لصنفه وهو السيف الحديدي فتدبر و العلة المادية ما به الشيء بالقوة كالخشب للسرير و ليس المراد بالعلة الصورية و المادية في عبارتهم ما يختص بالجواهر من المادة و الصورة الجوهريتين بل ما يعمهما و غيرهما من اجزاء العراض التي لا يوجد بها الا العراض اما بالفعل او بالقوة فاطلاق المادة و الصورة على العلة المادية و الصورية مبني على التسامح و هاتان العلتان اي المادة و الصورة علتان للماهية داخلتان في قوامها كما انهما علتان للوجود ايضا فتختصان باسم علة الماهية تمييزا لهما عن الباقيين اي الفاعل و الغاية المتشاركين لهما في علة الوجود و باسم الركن ايضا و في الرشيدية العلة ما يحتاج اليه الشيء في ماهيته بان لا يتصور ذلك الشيء بدونه كالقيام و الركوع في الصلوٰة و تسمى ركنا او في وجوده بان كان مؤثرا فيه فلا يوجد بدونه كالمصلي لها اي الصلوٰة انتهى و الثاني اي ما يكون خارجا عن المعلول اما ما به الشيء و هو الفاعل و المؤثر فالفاعل هو المعطي لوجود الشيء فالباء للسببية كالنجار للسرير و المجموع من الواجب و الممكن و ان كان فاعله جزءا منه لكن ليس فاعليته الا باعتبار فاعليته للممكن فيكون خارجا عن المعلول و اما ما لاجله الشيء و هو الغاية اي العلة الغائية كالجلوس على السرير للسرير و هاتان العلتان تختصان باسم علة الوجود لتوقفه عليهما دون الماهية ثم الاولى لا توجد الا للمركب و هو ظاهر و الثانية لا تكون الا للفاعل المختار و ان كان الفاعل المختار يوجد بدونها كالواجب تعالى عند الاشعرية فالموجب لا يكون لفعله غاية و ان جاز ان يكون لفعله حكمة و فائدة و قد تسمى فائدة فعل الموجب غاية ايضا تشبيها لها بالغاية الحقيقية التي هي غاية للفعل و غرض مقصود للفاعل و الغاية علة لعلية العلة الفاعلية اي انها تفيد فاعلية الفاعل اذ هي الباعثة للفاعل على الايجاد و متأخرة وجودا عن المعلول في الخارج اذ الجلوس على السرير انما يكون بعد وجود السرير في الخارج لكن يتقدم عليه في العقل ان قلت حصر العلة الناقصة في الاربع منقوض بالشرط مثل الموضوع كالثوب للصابغ و الآلة كالقدوم للنجار و المعاون كالمعين للمنشار و الوقت كالصيف لصبغ الاديم و الداعي الذي ليس بغاية كالجوع للاكل و عدم المانع مثل زوال الرطوبة للاحراق و بالمعد مثل الحركة في المسافة للوصول الى المقصد لان كلا منها علة لكونه محتاجا اليه و خارج عن المعلول مع انه ليس ما منه الشيء و لا ما لاجله الشيء قلت انها بالحقيقة من تتمة الفاعل لان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية و التاثير سواء كان مستقلا بنفسه او بمدخلية امر آخر و لا يكون كذلك الا باستجماع الشرائط و ارتفاع الموانع فالمراد بما به الشيء ما يستقل بالسببية و التاثير كما هو المتبادر سواء كان بنفسه او بانضمام امر آخر اليه فيكون ذكر هذا القسم مشتملا على امور الفاعل المستقل بنفسه و ذات الفاعل و الشرائط و على ان كل واحد منها مما يحتاج اليه المعلول و على انها ناقصة انما المتروك تفصيله و بيان اشتماله على تلك الامور و قد تجعل من تتمة المادة لان القابل انما يكون قابلا بالفعل عند

حصول الشرائط ومنهم من جعل الادوات من تتمة الفاعل و ما عداها من تتمة المادة و تقرير ذلك على طور ما سبق و على هذا فلا يرد ما قيل سلمنا ان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية وبالمادة هو القابل بالفعل لكن كلما ذكرنا من الشروط و الآلات و رفع المانع و المعد مما يحتاج اليه المعلول و لا يصدق عليه احد تلك الاقسام و لا نعني بعدم الحصر الا وجود شيئ يصدق عليه المقسم و لا يصدق عليه شيئ من الاقسام ان قلت عدم المانع قيد عدمي فلا يكون جزءا من العلة التامة و الا لا تكون العلة التامة موجودة قلت العلة التامة لا تجب ان تكون وجودية بجميع اجزائها بل الواجب وجود العلة الموجدة منها لكونها مفيدة للوجود و لا امتناع في توقف الايجاد على قيد عدمي ومنهم من خمّس القسمة وجعل هذه المذكورات شروطا و قال العلة الناقصة ان كانت داخلة في المعلول فمادية ان كان بها وجود الشيئ بالقوة و الا فصورية و ان كانت خارجة ففاعلية ان كان منها وجود الشيئ و غائية ان كان لاجلها الشيئ و شرط ان لم يكن منها وجود الشيئ و لا لاجلها و لا يضر خروج الجنس و الفصل عنهما و ان كانا من العلل الداخلة لكنهما ليسا مما يتوقف عليه الوجود الخارجي و الكلام فيه و لك ان تقول في تفصيل اقسام العلة الناقصة بحيث لا يحتاج الى مثل تلك التكلفات بان ما يتوقف عليه الشيئ اما جزء له او خارج عنه و الثاني اما محل للمقبول فهو الموضوع بالقياس الى العرض و المحل القابل بالقياس الى الصورة الجوهرية المعينة فانها محتاجة في وجودها الى المادة وان كانت مطلقها علة لوجود المادة و اما غير محل له فاما منه الوجود و اما لاجله الوجود او لا هذا و لا ذاك و حينئذ اما ان يكون وجوديا و هو الشرط او عدميا و هو عدم المانع و اما المعدّ و هو ما يكون محتاجا اليه من حيث وجوده و عدمه معا فداخل في الشرط باعتبار و في عدم المانع باعتبار و الاول اعني ما يكون جزءا اما ان يكون جزءا عقليا و هو الجنس و الفصل او خارجيا و هو المادة و الصورة * **فائدة** * حيث يذكر لفظ العلة مطلقا يراد به الفاعلية و يذكر البواقي بارصافها و باسماء اخرى و كما يقال لعلة الماهية جزء و ركن يقال للمادية مادة و طينة باعتبار ورود الصور المختلفة عليها و قابل و هيولى من جهة استعدادها للصور و عنصر اذ منها يبتدأ التركيب و اسطقس اذ اليها ينتهي التحليل و يقال للغائية غاية و غرض * **تقسيمات أخر** * العلة مطلقا فاعلية كانت او صورية او مادية او غائية قد تكون بسيطة فالفاعلية كطبائع البسائط العنصرية و المادية كهيولاتها و الصورية كصورها و الغائية كوصول كل منها الى مكانه الطبيعي و قد تكون مركبة فالفاعلية كمجموع الفعل و الصورة بالنسبة الى الهيولى على ما تقرر من ان الصورة شريكة لفاعل الهيولى و المادية كالعناصر الاربعة بالنسبة الى صور المركبات و الصورية كالصورة الانسانية المركبة من صور اعضائها الآلية و الغائية كمجموع شرى المتاع و لقاء الحبيب بالنسبة الى الصورة الشوقية و ايضا لكل واحد من العلل اما بالقوة فالفاعلية كالطبيعة بالنسبة الى الحركة حال حصول الجسم في مكانه الطبيعي و المادية كالنطفة بالنسبة الى الانسانية و الصورية كصورة الماء حال كون هيولاها ملابسة لصورة الهواء و الغائية

كلقاء الحبيب قبل حصوله و اما بالفعل فالفاعلية كالطبيعة حال كون الجسم متحركا الى مكانه الطبيعي وعلى هذا القياس * و ايضا كلواحد منها اما كلية او جزئية فالفاعلية الكلية كالبناء للبيت و الجزئية كهذا البناء له و على هذا القياس * و ايضا كلواحد منها اما ذاتية او عرضية فالعلة الذاتية تطلق على ما هو معلول حقيقة و العلة العرضية تطلق باعتبارين احدهما اقتران شيئ بما هو علة حقيقة فان الشيئ اذا اقترن بالعلة الحقيقية اقترانا مصححا لاطلاق اسمها عليه يسمى علة عرضيـــة و ثانيهما اقتران شيئ ما بالمعلول كذلك فان العلة بالقياس الى ذلك الشيئ المقترن بالمعلـــول تسمى علة عرضية فالفاعلية العرضية كالسقمونيا بالنسبة الى البرودة فان السقمـــونيا يسهل الصفراء الموجبة لسخونة البدن المانعة عن تبريد الباردة التي في البدن اياه فلما زال المانع عنه برّدته بطبعهـا فالفعل الصـــادر عن الاجزاء الباردة التي في البدن اعني التبريد ينسب بالعرض الى ما يقرنها و يزيل مانعها و هو السقمونيا و المادية العرضية كالخشب للسرير اذا اخذ مع صفة البياض مثلا فان ذات الخشب علة مادية ذاتية و ما يقرنها اعني الخشب ماخوذا مع صفة البياض علة مادية مع صفة البياض و الصورية العرضية كصورة السرير اذا اخذت مع بعض عوارضها و الغائية العرضية كشرى المتاع ايضا مثلا بالنسبة الى السفر اذا كان المقصود منه لقاء الحبيب و حصل بتبعه شراء المتاع ايضا و ايضا كلواحد من العلل اما عامة او خاصة فالعامة تكون جنسا للعلة الحقيقية كالصانع الذي هو جنس للبناء و الخاصة هي العلة الحقيقية كالبناء وكذلك سائر العلل وايضا كلواحد منها قريبة او بعيدة فالفاعلية القريبة كالعفونة بالنسبة الى الحمى و البعيدة كالاحتقان مع الامتلاء بالنسبة الى الحمى و ايضا كل منها مشتركة او خاصة فالفاعلية المشتركة كبنّاء واحد لبيوت متعددة و الخاصة كبنّاء واحد لبيت واحد و على هذا القياس

* فائدة * ومن العلل المعدة مايودي الى مثل كالحركة الى منتصف المسافة المودية الى الحركة الى منتهاها او الى خلاف كالحركة الى البرودة المودية الى السخونة التي هي مخالفة للحركة لها او الى ضد كالحركة الى فوق المودية الى الحركة الى السفل و الاعداد قريب كاعداد الجنين بالنسبة الى الصورة الانسانية او بعيد كاعداد النطفة بالنسبة اليها و من العلل العرضية ما هو علة معدة ذاتية بالنسبة الى ما هو علة فاعلية عرضية له فان شرب السقمونيا علة فاعلية عرضية لحصول البرودة مع انه علة معدة ذاتية لحصول البرودة * فائدة * الفرق بين جزء العلة المؤثرة في الفاعلية و شرطها في التاثير هو ان الشرط يتوقف عليه تاثير المؤثر لا ذاته كيبوسة الحطب للاحراق اذ النار لا تؤثر في الحطب بالاحراق الا بعد ان يكون يابسا و الجزء يتوقف عليه ذات المؤثر فيتوقف عليه تاثيره ايضا لكن لا ابتداء بل بواسطة توقفه على ذاته المتوقفة على جزئه و عدم المانع ليس مما يتوقف عليه التـــاثير حتى يشارك الشرط في ذلك بل هو كاشف عن شرط وجودي كزوال الغيم الكاشف عن ظهور الشمس الذي هو الشرط في تجفيف الثيـــاب و عدّه من جملة الشروط نوع من التجوز و في اصطلاح مثبتي الاحوال من المتكلمين صفة توجب لمحلها حكما و المراد بالصفة

الموجودة بناء على عدم تجويز تعليل الحال بالحال كما هو راي الاكثرين او الثابتة ليشتمل ما ذهب اليه ابوهاشم من تعليل الاحوال الاربعة بالحال الخامس و معنى الايجاب ما يصحح قولنا وجد فوجد اي ثبت الامر الذي هو العلة فثبت الامر الذي هو المعلول و المراد لزوم المعلول للعلة لزوما عقليا مصححا لترتبه بالفاء عليها دون العكس و ليس المراد مجرد التعقيب فخرج بقيد الصفة الجواهر فانها لا تكون عللا للاحوال و يتناول الصفة القديمة كعلم الله تعالى و قدرته فانهما علتان لعالميته و قادريته و المحدثة كعلم الواحد منّا و قدرته و سواده و بياضه و المعنى ان العلة صفة قديمة كانت او محدثة توجب تلك الصفة اي قيامها بمحلها حكما اي اثرا يترتب على قيامها بان يتصف ذلك المحل به و يجري عليه و في قولهم لمحلها اشعار بان حكم الصفة لا يتعدى محل تلك الصفة فلا يوجب العلم و القدرة و الارادة للمعلوم و المقدور و المراد حكما لانها غير قائمة بها كيف و لو اوجبت لها احكاما لكان المعدوم الممتنع اذا تعلق به العلم متصفا بحكم ثبوتيّ و هو محال و اعلم ان هذا التعريف انما كان على اصطلاح مثبتي الاحوال دون نُفاتها لان المثبتين كلهم قائلون بالمعاني الموجبة للاحكام في محالها و هي عندهم علل تلك الاحكام و نفاة الاحوال من الاشاعرة لا يقولون بذلك اذ عندهم لا علية و لا معلولية فيما سوى ذاته تعالى فضلا عن ان يكون بطريق الايجاب و اللزوم العقلي لا للموجود و لا للحال اما عدم العلية للاحوال فظاهر لعدم قولهم بالحال و اما عدم العلية للموجود فلاستناد الموجودات كلها عندهم اليه تعالى ابتداء و المعلول على هذا التعريف هو الحكم الذي توجبه الصفة في محلها و هذا التعريف هو الاقرب و اما نحو قولهم العلة ما توجب معلولها عقيبها بالاتصال اذا لم يمنع مانع او العلة ما كان المعتل به معللا و هو اي كون المعتل به معللا قول القائل كان كذا لاجل كذا كقولنا كانت العالمية لاجل العلم فدوريٌّ اما الاول فلان المعلول مشتق من العلة اذ معناه ماله علة فيتوقف معرفته على معرفتها فلزم الدور و اما الثاني فلانه عرّف العلة بالمعتل و المعلل و معرفة كل منهما موقوفة على معرفة العلة * و قولهم العلة ما يغير حكم محلها اي ينقله من حال الى حال او العلة هي التي يتجدد بها اي يتجدد بها الحكم يخرج الصفة القديمة اذ لا تغيير و لا تجدد فيها مع انها من العلل فان علمه تعالى علة موجبة لعالميته عندهم و لك ان تاخذ من كل هذه التعريفات المزيفة للعلة تعريفات للمعلول فتقول المعلول ما اوجبته العلة عقيبها بالاتصال اذا لم يمنع مانع او المعتل المعلل بالعلة او ما كان من الاحكام متغيرا بالعلة او ما يتجدد من الاحكام بالعلة * فائدة * الفرق بين العلة و الشرط على راى مثبتي الاحوال من وجوه الاول العلة مطردة فحيثما وجدت وجد الحكم و الشرط قد لا يطرد كالحيٰوة للعلم فانها شرط للعلم و قد لا يوجد معها العلم الثاني العلة وجودية اي موجودة في الخارج باتفاقهم و الشرط قد يكون عدميا كانتفاء اضداد العلم بالنسبة الى وجوده اذ لا معنى للشرط الا ما يتوقف عليه المشروط في وجوده لا ما يؤثر في وجود المشروط حتى يمتنع ان يكون عدميا وقيل الشرط لابد ان يكون وجوديا ايضا الثالث قد يكون الشرط متعددا كالحيٰوة و انتفاء

الاضداد بالنسبة الى وجود العلم او مركبا بان يكون عدة امور شرطا واحدا للمشروط الرابع الشرط قد يكون محل الحكم بخلاف العلة اي محل الحكم لا يجوز ان يكون علة للحكم لانه لا يكون مؤثرا فيه بل المؤثر فيه صفة ذلك المحل التي هي العلة لكن محل الحكم يكون شرطا للحكم من حيث انه يتوقف وجوده عليه الخامس العلة لا تتعاكس اي لا تكون العلة معلولة لمعلولها بخلاف الشرط فانه يجوز ان يكون مشروطا لمشروطه اذ قد يشترط وجود كل من الامرين بالآخر قال به القاضي وعنى بالتوقف الماخوذ في تعريف الشرط عدم جواز وجوده بدون الموقوف عليه و به قال ايضا المحققون من الاشاعرة و منعه بعضهم و الحق الجواز ان لم يوجب تقدم الشرط على المشروط بل يكتفي بمجرد امتناع وجود المشروط بدون الشرط كقيام كل من البينتين المتضادتين بالاخرى فان قيام كل منهما يمتنع بدون قيام الاخرى و مثل ذلك يسمى دور معية و لا استحالة فيه السادس الشرط قد لا يبقى ويبقى المشروط وذلك اذا توقف عليه المشروط في ابتداء وجوده دون دوامه كتعلق القدرة على وجه التاثير فانه شرط الوجود ابتداء لا دواما فلذلك يبقى الحادث مع انقطاع ذلك التعلق السابع الصفة التي هي علة كالعلم مثلا له شرط كالمحل و الحيوة و ليس له علة فان العلم من قبيل الذوات و هي لا تعلل بخلاف الاحكام فالعلة لا تكون معلولة في نفسها بخلاف الشرط فانه قد يكون معلولا فان كون الحي حيا شرط لكونه عالما مع ان كونه حيا معلول للحيوة الثامن العلة مصححة لمعلولها اتفاقا بخلاف الشرط اذ فيه خلاف التاسع الحكم الواجب لم يتفق على عدم شرط بل اتفق على انه لا يوجد بدون شرط كالعالمية له تعالى فانها مشروطة بكونه حيا و قد يختلف في كون الحكم الواجب معللا بعلة فان مثبتي الاحوال من الاشاعرة يعللونه بصفات موجودة و من المعتزلة ينفونه سوى البهشمية فانهم يعللون الحال بالحال و ان شئت الزيادة على هذا فارجع الى شرح المواقف •

المعلول يطلق على معان عرفتها قبيل هذا •

العليل المريض و عند المحدثين هو المعلول و قد مر في لفظ العلة •

الاعلال بكسر الهمزة عند الصرفيين تغيير حرف العلة بالقلب او الاسكان او الحذف للتخفيف و يسمى تعليلا و اعتلالا ايضا و حروف العلة الالف و الواو و الياء فلا يقال لتغيير الهمزة باحد الثلثة اي بالقلب او الحذف او الاسكان اعلال بل تخفيف همزة و لا لابدال غير حروف العلة و لا لحذفه و لا لاسكانه اعلال و لا يقال ايضا لتغيير حروف العلة للاعراب لا للتخفيف اعلال كمسلمين و ابيه و قد اشتهر في اصطلاحهم الحذف الاعلالي للحذف الذي يكون لعلة موجبة على سبيل الاطراد كحذف الف عصا و ياء قاض و الحذف الترخيمي و الحذف لا لعلة للحذف غير المطرد كحذف لام يد ودم و ان كان ايضا حذفا للتخفيف و لفظ القلب مختص في اصطلاحهم بابدال حروف العلة و الهمزة بعضها مكان بعض و المشهور في غير الاربعة لفظ الابدال هكذا في الرضي شرح الشافية و غيره •

الاعتلال عند الصرفيين هو الاعلال كما يستفاد من الضريري •

المعتل عند المحدثين هو المعلول كما عرفت في لفظ العلة و عند الصرفيين اسم او فعل فيه حرف علة اصلية فمثل مضروب صحيح اذ الواو فيه زائدة فان كان حرف العلة فاء يسمى معتل الفاء و معتلا بالفاء و مثالا كوعد و يسر و ان كان عينا يسمى معتل العين و معتلا بالعين و اجوف و ذا الثلاثة كقال و باع و ان كان لاما يسمى معتل اللام و معتلا باللام و ناقصا و منقوصا وذا الاربعة كدعا و رمى و ان كان فاء و لاما يسمى لفيفا مفروقا كوقى و ان كان فاء و عينا كيوم و ويح او عينا و لاما كطوى يسمى لفيفا مقرونا فان كانا من جنس نحو حيّ فلفيف باعتبار و مضاعف باعتبار و ما فيه الواو يسمى معتلا واويا و ما فيه الياء يسمى معتلا يائيا و المعتل عند النحاة كلمة في لامها حرف علة فالاجوف و المثال من الصحيح عندهم كما في الفوائد الضيائية و قد سبق ايضا في لفظ الصحيح •

التعليل في اللغة مصدر علّل اي سقى سقيا بعد سقي و عند اهل المناظرة تبيين علة الشيء كذا في شرح آداب المسعودي و يطلق ايضا على ما يستدل فيه من العلة على المعلول و يسمى برهانا لميا ايضا كما في شرح المواقف • و في الرشيدية و الشارع في الدليل اللمي يسمى معللا بالكسر انتهى و التعليل عند الصرفيين هو الاعلال • وحسن التعليل عند اهل البديع هو ان يدعى لوصف علة مناسبة له باعتبار لطيف غير مطابق لما في نفس الامر و في لفظ الحسن سبق بيانه مستوفى •

المعلل بالفتح عند المحدثين هو الحديث الذي ظهر فيه علة كما عرفت في لفظ العلة •

العملي بفتح العين و الميم المنسوب الى العمل و هو كل فعل يكون من الحيوان بقصد و هو اخص من الفعل لانه قد ينسب الى الجمادات كما في جامع الرموز في الخطبة • و في عرف العلماء يطلق على ما يقابل النظري و قد سبق في اول المقدمة معانيهما •

العامل هو عند النحاة ما اوجب كون آخر الكلمة على وجه مخصوص من الاعراب • قد اشتهر فيما بينهم ان الاسم هو الاصل في الاعراب و ان المضارع قد تطفّل عليه بسبب المضارعة فاعلم ان تعلق الفعل وما اشبهه من الحروف و الاسماء و غيرها بالاسم المتمكن بسبب لثبوت وصف فيه كالفاعلية و المفعولية و الاضافة وهذه معان معقولة تستدعي نصب علامة يستدل بها عليها فجعلوا الاعراب الذي هو الرفع و النصب و الجر دلائل عليها و سموا تلك المعاني مقتضيات للاعراب وسموا الاشياء التي تعلقها بالاسم المتمكن سبب لحدوث هذه المعاني عوامل وكذلك مضارعة الفعل المضارع بالاسم تستدعي اجراء حكم الاسم عليه في الاعراب وسموا مضارعته الاسم مقتضية لاعرابه و سموا المعنى الذي هو به اوفر حظا من المضارعة اعني وقوعه موقع الاسم عامل الرفع و الحرف الذي هو معه في تقدير الاسم او ما اشبهه اعني ان و اخواتها عامل النصب والحرف الذي جزمه اي قطعه عن تقدير الاسمية و ما اشبهه اعني ان و اخواتها عامل الجزم اذا عرفت

هذا فقد عرفت معنى التعريف فان العامل بسببه يحدث المعنى المقتضي لكون آخر الكلمة على وجه مخصوص من الاعراب كذا في الضوء * ثم العوامل قسمان لفظية و هي ما يتلفظ بها حقيقة او حكما ومعنوية و هي ما لا يكون له اثر في اللفظ اصلا لا حقيقة ولا حكما كرافع المبتدأ و الخبر والفعل المضارع وقد يطلق العامل المعنوي على ما لا يكون عامليته باعتبار لفظ الكلام و منطوقه بل باعتبار معنى خارج عنه يفهم من فحوى الكلام كمعنى الاشارة او التنبيه في قائما في قولنا هذا زيد قائما و يقابله العامل اللفظي بمعنى ما يكون عامليته باعتبار لفظ الكلام و منطوقه سواء كان ملفوظا حقيقة اوحكما كعامل الظرف فانه مقدر بفعل أو اسم فاعل و توضيحه يطلب من شروح الكافية في بحث الحال *

الاستعمال قيل مرادف العادة وقيل لا و قد سبق في فصل الدال المهملة و في تعريف الحقيقة اللغوية * و اما الماء المستعمل فعند الفقهاء كل ماء ازيل به حدث او استعمل في البدن على وجه القربة كما وقع في كتب الفقه *

المعاملة هي عند الفقهاء عبارة عن العقد على العمل ببعض الخارج مع سائر شرائط جوازها كذا في فتاوى العالمگيرية و تطلق المعاملات ايضا على الاحكام الشرعية المتعلقة بامر الدنيا باعتبار بقاء الشخص كالبيع و الشراء و الاجارة و نحوها و قد سبق في المقدمة في تفسير علم الفقه *

العول بالفتح و سكون الواو عند اهل الفرائض هو ضد الرد كما سبق في فصل الدال من باب الراء المهملتين *

فصل الميم * **العجمة** بالضم و سكون الجيم هي كون الكلمة من غير اوضاع العربية كنوح و لوط و لا يعرف ذلك الا بالسماع و هي من احد اسباب منع الصرف كما في الارشاد و هي اعم من التعريب كما مر في فصل الباء الموحدة *

المعجّم اسم مفعول است از تعجيم وتعجيم در لغت كلمة را كه عجمي نيست عجمي ساختن و معجم در اصطلاح لفظي كه عجم از كلام عرب بكلام خود نقل كرده باشند باندك تغييري اصلي بود يا معرب يا مولد كذا في شرح نصاب الصبيان *

العدم بالضم و سكون الدال المهملة و بضمتين و بفتحتين ايضا بمعنى نيستي كما في المنتخب فالعدم يقابل الوجود كما ان العدمي يقابل الوجودي كما يجيئ في فصل الدال من باب الواو و در كشف اللغات ميگويد در اصطلاح متصوفه عدم اعيان ثابته را گويند يعني صور علميه و حكماء ماهيات ممكنه را گويند و المعدوم يقابل الموجود كما يجيئ في لفظ المعلوم *

العزم بالفتح والضم وسكون الزاء المعجمة هو جزم الارادة اي الميل بعد التردد الحاصل من الدواعي المختلفة المنبعثة من الاراء العقلية و الشهوات و النفرات النفسانية فان لم يترجح احد الطرفين حصل

الكثير وان ترجح حصل العزم و هو من الكيفيات النفسانيـــة كذا في شرح المواقف في خاتمـــة القدرة و في الخارقية حاشية شرح الوقاية الذية و العزم متحدان معنى انتهى • وقيل من لم يوطّن نفسه على المعصية و انما مر ذلك بفكرة من غير استقرار يسمى هذا همّا و يفرق بينه و بين العزم بان في العزم يوطن نفسه على المعصية ولذا يأثم بالعزم على المعصية قال القـــاضي و الى هذا ذهب عامة السلف و اهل العلم من الفقهاء و المحدثين •

العزام قد سبق في لفظ الارادة في فصل الدال من باب الراء المهملتين •

العزيمة عند الاصوليين مقابلة للرخصة كما مر في فصل الصاد من باب الراء المهملتين و هي تشتمل الفرض و الواجب و السنة و النفل و المبـــاح و الحرام و المكروه - و قيل هي الفرض و الواجب و الحرام و المكروه لا غير اذا السنة شرعت تكميلا للفرائض و تبعا لها و كذا النفل شرع جبرًا لنقصان تمكن في العزيمة و هي الفرض كذا في معدن الغرائب •

العصمة بالكسر و سكون الصاد هي عند الاشاعرة ان لا يخلق الله في العبد ذنبا بناء على ما ذهبوا اليه من استناد الاشياء كلها الى الفاعل المختار ابتداء - و قيل العصمة عند الاشاعرة هي خلق قدرة الطاعة و يجيئ في لفظ اللطف ايضا • وعند الحكماء ملكة نفسانية تمنع صاحبها من الفجور اى المعاصي بناء على ما ذهبوا اليه من القول بالايجاب و اعتبار استعداد القوابل و تتوقف على العلم بمعائب المعاصي و مناقب الطاعات فانه الزاجر عن المعصية و الداعي الى الطاعة لان الهيئة المانعة من الفجور اذا تحققت في النفس و علم صاحبها ما يترتب على المعاصي من المضار و على الطاعات من المنافع تصير راسخة فيطاع و لا يعصي وتتأكد هذه الملكة في الانبياء بتتابع الوحي اليهم بالاوامر و النواهي و الاعتراض عليهم على ما يصدر عنهم من الصغائر سهوا او عمدا عند من يجوّز تعمدها و من ترك الاولى والافضل فان الصفات النفسانية تكون في ابتداء حصولها احوالا اي غير راسخة ثم تصير ملكات اي راسخة في محلها بالتدريج • و قيل العصمة خاصية في نفس الشخص او في بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنه و ردّ ذلك بالعقل و النقل اما العقل فلانه لو كان كذلك لما استحق صاحبها المدح على عصمته ولامتنع تكليفه و بطل الامر و النهي و الثواب والعقاب و اما النقل فلقوله تعالى قل انما انا بشر مثلكم يوحى اليّ فان الآية تدل على ان النبي مثل الامة في جواز صدور المعصية منه * فائدة * اختلف في عصمة الملائكة فللنافي وجوه منها قوله تعالى اتجعل فيها من يفسد فيها الآية اذ في هذا القول منهم غيبة لمن يجعله الله خليفة بذكر مثالبه و فيه العجب و تزكية النفس و للمثبت ايضا وجوه منها قوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم و يفعلون ما يؤمرون و لا قاطع فيه اي في هذا المبحث و الغاية الظن * فائدة * اجمع اهل الملل و الشرائع كلها على وجوب عصمة الانبياء عن تعمد الكذب فيما دل المعجزة على صدقهم فيه كدعوى الرسالة و ما يبلغونه من الله الى الخلائق

و في جواز صدور الكذب عنهم فيما ذكر سهوا و نسيانا خلاف فمنعه الاستاذ ابو اسحٰق و كثير من الائمة وجوّزه القاضي و اما ما سوى الكذب في التبليغ من الكفر و غيره فالكفر اجتمعت الامة على عصمتهم عنه قبل النبوة و بعدها و لا خلاف لاحد منهم في ذلك الا ان الازارقة من الخوارج جوّزوا عليهم الذنب و كل ذنب عندهم كفر علزم لهم تجويز الكفر بل يحكى عنهم بجواز بعثة نبيّ عَلِمَ الله تعالى انه يكفر بعد نبوته نعوذ بالله من هذا القول الباطل و اما غير الكفر فاما كبائر او صغائر و كل منهما اما عمدا او سهوا اما الكبائر عمدا فمنعه الجمهور من المحققين و الائمة الا الحَشَوِيّة و الاكثر على امتناعه سمعا و قالت المعتزلة بل عقلا و اما سهوا فجوّزه الاكثرون و الاختيار خلافه و اما الصغائر عمدا فجوزه الجمهور الا الجبائي فانه لم يجوّز ظهور صغيرة الا سهوا و هذا فيما ليس من الصغائر الخسّية و هي ما يلحق بها فاعلها بالاراذل و السفلة و يحكم عليه بالخسّة و دناءة الهمة كسرقة حبّة او لقمة و اما صدور الصغائر سهوا فهو جائز اتفاقا من اكثر الاشاعرة و اكثر المعتزلة الا الصغائر الخسّية و قال الجاحظ يجوز صدور غير الصغائر الخسية سهوا بشرط ان ينبهوا عليه فيتنبهوا عليه و قد تبعه كثيـــر من المتأخرين من المعتزلة كالنظام و الاصم و جعفر بن بشرويه و يقول الاشاعرة هذا كله بعد الوحي و النبوة و اما قبل ذلك فقال اكثر اصحابنا لا يمتنع ان يصدر عنهم كبيرة و قال اكثر المعتزلة يمتنع الكبيرة و ان تاب منها و قالت الروافض لا يجوز عليهم صغيرة و لا كبيرة لا عمدا و لا سهوا و لا خطأ في التاويل بل هم مبرّؤون عنها باسرها قبل الوحي و بعده و ان شئت الزيادة فارجع الى شرح المواقف و شرح الطوالع • اعلم ان العصمة المؤثمة عند الفقهاء هي عصمة نفس من القتل حقا لله تعالى و العصمة المقومة هي عصمة نفس من القتل حقا للعبد كذا في جامع الرموز في كتاب الجهـــاد في بيان الاراضي العشرية و الخراجية •

العَظم بالفتح و سكون الظاء المعجمة إستخوان و عرّفه الاطباء بانه عضو بسيط يبلغ صلابته الى حد لايمكن تثنيته و من لا يعدّ الاسنان من العظام بل يعدها من الاعصاب الصلبة الغضروفية يزيد قيد غير حساس لاخراجها فانهم اختلفوا في كون العظم حساسا و مجموع العظام في البدن الانساني مائتان و ثمانية و اربعون سوى السمسمانيات و العظم اللامي •

العُظم بالضم عند المنجمين يطلق على قدر من الاقدار المتزائدة كما يجيئ في فصل الراء المهملة من باب القاف وعند المهندسين يطلق على قسم الكمية المتصلة • و في بعض حواشي تحرير اقليدس الكمية المتصلة يقال لاقسامها و هي الخط و السطح و الجسم و المكان و الزمان اعظام و الاعظام اذا نسب بعضها الى بعض و قدر بعضها ببعض يقال لها مقادير انتهى كلامه •

الاعظم هو عند المهندسين اسم لجذر ذى الاسمين الرابع و قد مر في فصل الواو من باب السين المهملة •

العلم بفتح العين و اللام عند النحاة قسم من المعرفة و هو ما وضع لشيئ بعينه غيـــر متناول

فهرة بوضع واحد فقولهم لشيئ بعينه اي متلبس بعينه اي لشيئ معين شخصا كان و هو العلم الشخصي كزيد او جنسا و هو العلم الجنسي و علم الجنس و العلم الذهني كاسامة و احترز بهذا عن النكرة و الاعلام الغالبة التي تعينت لفرد معين لغلبة الاستعمال فيه داخلة في التعريف لان غلبة استعمال المستعملين بحيث اختص العلم الغالب لفرد معين بمنزلة الوضع من واضع المعين فكانّ هؤلاء المستعملين وضعوه للمعين و قولهم غير متناول غيره اي حال كون ذلك الاسم الموضوع لشيئ معين غير متناول غير ذلك الشيئ باستعماله فيه و احترز به عن المعارف كلها و القيد الاخير لئلا يخرج الاعلام المشتركة كذا في الفوائد الضيائية اعلم ان هذا التعريف مبني على مذهب المتاخرين الذاهبين الى ان ما سوى العلم معارف وضعية ايضا لا استعمالية كما هو مذهب الجمهور اذ لو لم يكن كذلك فقولهم غير متناول غيره مما لا يحتاج اليه لخروج ما سوى العلم من المعارف بقيد الوضع لانها ليست موضوعة لشيئ معين بل لمفهوم كلي الا انه شرط حين الوضع ان لا يستعمل الا في معين كما مر في لفظ المعرفة و اعترض عليه بان العلم الشخصي ليس موضوعا لشيئ معين لان الموضوع للشخص من وقت حدوثه الى فنائه لفظ واحد و التشخص الذي لوحظ حين الوضع يتبدل كثيرا فلا محالة يكون اللفظ موضوعا للشخص لكل تشخص تشخص ملحوظ بامر كلي فالعلم كالمضمر واجيب بان وجود الماهية لا ينفك عن تشخص باق ببقاء الوجود يعرف بعوارض بعده و تلك العوارض تتبدل و ياخذ العقل العوارض المتبدلة امارات يعرف بها ذلك التشخص فاللفظ موضوع للشخص بذلك التشخص لا للمتشخص بالعوارض و لو كان التشخص بالعوارض لكان للجزئي اشخاص متعددة في الوجود و ما اشتهر من ان التشخص بالعوارض مسامحة ماوّلة بانه امر يعرف بعوارض و اما ان ذلك التشخص هل هو متحقق مبرهن او مجرد توهم فموكول الى علم الكلام و الحكمة و لا حاجة لنا اليه في وضع اللفظ للمشخص لان ايّاما كان يكفي فيه بقي ان العلم لو كان موضوعا للشخص بعينه لم يصح تسمية الآباء ابنائهم المتولدة في غيبتهم باعلام و تاويله بانه تسمية صورة او امر بالتسمية حقيقة او وعد بها بعيد و ان الوضع في اسم الله مشكل حينئذ لعدم ملاحظته بعينه و شخصه حين الوضع وبعد لم يعلم بالوضع له بشخصه للمخاطبين به و انما يفهم منه معين مشخص في الخارج بعنوان ينحصر فيه و لذا قيل انه اسم للمفهوم الكلي المنحصر فيه تعالى من الواجب لذاته او المستحق بالعبودية لذاته الا ان يراد بالشيئ بشخصه كونه متعينا بحيث لا يحتمل التعدد بحسب الخارج و لا يطلب له منع العقل عن تجويز الشركة فيه و قال بعض البلغاء العلم ما وضع لشيئ بشخصه و هذا انما يصح ان لم يكن علم الجنس علما عند اصحاب فن البلاغة لانه دعت اليه ضرورات نحوية و هم في سعة عنه و لا يكون غير العلم موضوعا لشيئ بشخصه بناء على ان ما سوى العلم معارف استعمالية كما هو مذهب الجمهور هكذا يستفاد من الاطول في باب المسند اليه في بيان فائدة جعله علما قيل الاعلام الجنسية اعلام حقيقة كالاعلام

الشخصية الذي كان مفهوما اشارة بجوهر اللفظ الى حضور المسمى في الذهن بخلاف المنكّر اذ ليس فيه اشارة الى المعلوم من حيث هو معلوم وقيل علم الجنس من الاعلام التقديرية و اللفظية لان الاحكام اللفظية من توقعه مبتدأ وذا حال و وصفا للمعرفة وموصوفا بها و نحو ذلك هي التي اضطرتهم الى الحكم بكونه علما حتى تكلفوا فيه ما تكلفوا هكذا يستفاد مما ذكر في المطول و حاشيته للسيد السند والفرق بين علم الجنس و اسم الجنس قد مرّ في لفظ اسم الجنس وفي بعض حواشي الالفية اسم الجنس موضوع للفرد لا على التعيين كالاسد وعلم الجنس موضوع للحقيقة فقط و علم النوع موضوع للفرد المعين لا على التعيين كغدوة و علم الشخص للفرد المعين على الخصوص فاسم الجنس نكرة لفظا و معنى وعلم الجنس معرفة لفظا لا معنى و علم الشخص معرفة لفظا و معنى و علم النوع كذلك فالحاصل ان الفرد المعين يتعدد في العلم النوعي ويتحد في العلم الشخصي انتهى * التقسيم * العلم اما قصدي و هو ما كان بالوضع شخصيا كان او جنسيا او اتفاقي و هو الذي يصير علما لا بوضع واضع معين بل انما يصير علما لاجل الغلبة و كثرة استعماله في فرد من افراد جنسه بحيث لا يذهب الوهم عند اطلاقه الى غيره مما يتناوله اللفظ كذا في العباب و العلم الموضوع اي القصدي اما منقول او مرتجل فان ما صار علما بغلبة الاستعمال لا يكون منقولا و لا مرتجلا كما في شرح التسهيل و في اللب العلم الخارجي اي الشخصي منقول او مرتجل فخرج من هذا العلم الذهني اي الجنسي و المنقول و هو ما كان له معنى قبل العلمية ثم نقل عن ذلك المعنى وجعل علما لشيء اما منقول عن مفرد سواء كان اسم عين كثور و اسد او اسم معنى كفضـــل و اياس او صفة كحاتم او فعلا ماضيا كشمّر و كعسّب او فعلا مضارعا كتغلب و يشكر او امرا بقطع همزة الوصل لتحقق النقل كاصمت بكسر الهمزة و الميم او صوتا كببّة و هو لقب عبد الله بن حارث او عن مركب سواء كان جملة نحو تابط شرا او غير جملة سواء كان بين اجزائه نسبة كالمضاف و المضاف اليه كعبد مناف او لم يكن كبعلبك و سيبويه هكذا في اللب و المفصل * و قيل الاعلام كلها منقولة و لا يضر جهل اصلها و هو ظاهر مذهب سيبويه كذا في شرح التسهيل و المرتجل هو ما وضع حين وضع علما ابتداء اما قياسي و هو ما لم يعرف له اصل مادة بل هيئة بان يكون موافقا لزنة اصل في اسماء الاجناس و الافعال و لا يكون مخالفا لاصل فيها من الاظهار و الادغام و الاعلال و الابدال و نحو ذلك مما ثبت في اصول الاوزان نحو غطفان و اما شاذ و هو ما لم يعرف له اصل هيئة بان يكون مخالفا لاوزان الاصول بتصحيح مايعلل مثله نحو مكوزة و القياس مكازة كمفازة او بالعكس كحيوة علما لرجل و القياس حية و بانفكاك ما يدغم كمحبب اسم رجل و القياس محب او بالعكس و بانفتاح ما يكسر كوهب بفتح الهاء اسم رجل و القياس الكسر او نحو ذلك ويمكن في المرتجل الشاذ القول بالنقل و ان التغيير شاذ حدث بعد النقل كذا في الارشاد و شرح اللب ثم في شرح اللب انما لم يقسم المصنف المرتجل الى المفرد و المركب كما قسم المنقول اليهما لعدم مجيئه في ذلك انتهى ثم العلم الشخصي

اي الجنسي اما اسم عين كاسامة و إما اسم معنى و هو على نوعين احدهما اي مصدر كسبحان علم التسبيح
او غيره كغدوة علم لجنس غدوة اليوم الذي انت فيه و كذا سحر فانه علم لجنس سحر الليلة التي انت
فيها والدليل على علميتها منع الصرف و اما لفظ يوزن به كقولهم قائمة على وزن فاعلة و اما كناية كفلان و فلانة
فانهما كنايتان عن زيد و مثله و عن فاطمة و مثلها فيجريان مجرى المكني عنه اي يكونان كالعلم كذا في
شرح اللب و العلم الاتفاقي على قسمين مضاف نحو ابن عمر فانه غلب بالاضافة على عبد الله بن عمر من بين
اخوته و معرف باللام نحو النجم فانه غلب على الثريا بالاستعمال و الصعق فانه غلب بالاستعمال على
خويلد بن نفيل و منه ما لم يرد بجنسه الاستعمال كالدّبران و العيّوق و السماك و الثريا فانها غلبت على
الكواكب المخصوصة من بين ما يوصف بهذه الاوصاف و ان كانت في الاصل اسماء اجناس و انما قيل منه
لانها ليست في الظاهر صفات غالبة كالصعق و انما هي اسماء موضوعة باللام في الاصل اعلام لمسمياتها
و لا تجري صفات و ما لم يعرف بالاشتقاق من هذا النوع فملحق بما عرف كالمشتري و المريخ كذا في العباب
فالاعلام الاتفاقية لاتكون الا مركبة لحصرها في القسمين و لذا قال صاحب العباب لما كان اسم الجنس انما يطلق
على بعض افراده المعين اذا كان معرفا باللام او بالاضافة كان العلم الاتفاقي قسمين معرف باللام او مضاف
و ايضا العلم ثلثة اقسام لقب و كنية و اسم لانه اما مصدّر باب او ام اولا الاول الكنية و الثاني اما مشعر بالمدح
او الذم اولا الاول اللقب و الثاني الاسم فعلى هذا يتقابل الاقسام بالذات و في شرح الوضع ناقلا عن الامام ان من
الكنية ما صُدّر بابن او بنت و قال الفاضل الشريف في شرح المفتاح الكنية علم صدر باب او ام او ابن او بنت
و اللقب علم يشعر بمدح او ذم مقصود منه قطعا و ماعداهما من الاعلام يسمى اسماء فعلى ما ذكره الاسم
المقابل للقب قد يشعر بالمدح او الذم و لا يكون المشعر بالمدح او الذم مطلقا لقبا بل اذا كان المقصود به
عند اطلاقه المدح او الذم و لذا قيل الغرض من وضع الالقاب الاشعار بالمدح و الذم و قد يتضمنهما الاسماء
و ان لم يقصد بالوضع الا تمييز الذات لكون تلك الاسماء منقولات من معان شريفة او خسيسة كمحمد و علي
و كلب او لاشتهار الذات في ضمنها بصفة محمودة او مذمومة كحاتم و مادر انتهى و الفرق بين اللقب
و الكنية بالحيثية فاشعار بعض الكنى بالمدح او الذم كابي الفضل و ابي الجهل لا يضر و بعض ائمة الحديث
يجعل المصدّر باب او ام مضافا الى اسم حيوان او الى ما هو صفة الحيوان كنية و الى غير ذلك لقبا كابي تراب
ثم اشعار العلم بالمدح او الذم باعتبار معناه الاصلي فانه قد يلاحظ في حال العلمية تبعا و لذلك ينهى شرعا
ان يذكر الشخص بعلمه الدال في اصله على ذم اذا كان يتاذى به و يتحاشى عادة ان يذكر من يقصد
توقيره بمقابل هذا و قد يطلق الاسم على ما يعم الاقسام الثلثة هذا كله خلاصة ما في الاطول و ما ذكر الفاضل
الچلپي في حاشية المطول و التلويح و في بعض الحواشي المعلقة على شرح النخبة قيل العلم ان دل على
مدح او ذم فلقب ويجوز ابتداؤه بأب او أم او ابن او بنت او لا فان صدر باحدها فكنية دل عليه اولا و الاسم اعم هكذا

قاله التفتازاني انتهى * و اذا اجتمع للرجل اسم غير مضاف و لقب يضاف الاسم الى اللقب نحو سعيد كرز كما في المفصل * فائدة * و قد سموا ما يتخذونه و يالفونه من خيلهم و ابلهم و غنمهم و كلابهم باعلام كلواحد منها مختص بشخص بعينه يعرفونه به كالاعلام في الاناسي نحو أعوج و لاحق و شذقم و عليان و نحوها و ما لا يتخذ و لا يؤلف فيحتاج الى التمييز بين افراده كالطير و الوحش و غير ذلك فان العلم فيه للجنس باسره ليس بعضه اولى به من بعض فاذا قلت ابو براقش و ابن داية و اسامة و ثعالة فكانك قلت الضرب الذي من شانه كيت و كيت و من هذه الاجناس ماله اسم جنس و اسم علم كالاسد و اسامة و الثعلب و ثعالة و ما لا يعرف له اسم غير العلم نحو ابن مقرض و حمار قبان و قد يوضع للجنس اسم و كنية كما قالوا للاسد اسامة و ابو الحارث و منها ما له اسم و لا كنية له كقولهم قثم للضبعان و ما له كنية و لا اسم كابي براقش كذا في المفصل * فائدة * و من العلم مالزم فيه اللام كالمسمى معها نحو الفرزدق و كالغالب بها نحو الصعق كما مر و كالعلم الذي ثني نحو الزيدان او جمع كالزيدون و الفواطم و كالكناية عن اعلام البهائم كالفلان كناية عن نحو لاحق و شدقم و الفلانة كناية عن نحو خطة و هيلة و منه ما جازت اللام فيه كالعلم الذي كان قبل العلمية مصدرا نحو الفضل او مشتقا نحو الحارث او كان مأولا بواحد من جنسه اي بفرد من افراد حقيقته الكلية الموضوع لها العلم بالاشتراك الاتفاقي و ذاك لانه لما وضعه الواضع لمسمى ثم وضعه لمسمى آخر صارت نسبته الى الجميع بعد ذلك نسبة واحدة فاشبه رجلا فاجري مجراه و بهذا الاعتبار قيل جاز اللام فيه حتى اجتري لذلك على اضافته ايضا نحو زيدنا فعلى هذا الطريق لا ينكر علم الجنس لان من شرطه ان يوجد الاشتراك في التسمية و المسمى بعلم الجنس واحد لا تعدد فيه اللهم الا ان يوجد اسم مشترك اطلق على نوعين مختلفين ثم ورود الاستعمال فيه مرادا به واحد من المسميين به و قيل طريق التنكير ان يشتهر العلم بمعنى من المعاني فيجعل العلم بمنزلة اسم الجنس كما في قولهم لكل فرعون موسى اي لكل جبار مبطل قهار محق فعلى هذا الطريق لا شبهة في امكان تنكير علم الجنس مثل ان يقال فرست كل اسامة اي كل بالغ في الشجاعة كذا في العباب و هو اي تنكير العلم قليل كما في شرح اللب * فائدة * اذا استعمل اللفظ للفظ كان علما له و لا اتحاد اذ الدال محض اللفظ و المدلول لفظ ذو دلالة او عديمها و على هذا كان نحو جسق مما لم يوضع لمعنى موضوعا ايضا كزيد و يجري هذا الوضع في كل لفظ موضوع اسما كان او فعلا او حرفا او مركبا تاما او غيره او غير موضوع و لا يثبت الاشتراك كما في المنقولات و ليس احدهما بالنسبة الى الآخر مجازا بخلاف المنقولات لان وضع العلم لا يختص بقوم دون قوم فيكون مسمى العلم بالنسبة الى كل قوم حقيقة كذا في العضدي * و العلم عند المهندسين عبارة عن مجموع المتممين و احد الشكلين المتوازيين اضلاعا اللذين يكونان بينهما اي بين المتممين فالعلم مجموع ثلث

يعني اب هكذا فمجموع المتممين وهما مربع ب د و مربع رع مع مربع ف د او مع مربع اف علم هكذا

يستفاد من تحرير اقليدس و حواشيه ٭ ١

العلامة بالفتح عند الاصوليين ما تعلق بالشيئ من غير تاثير فيه و لا توقف له عليه الا من جهة انه يدل على وجود ذلک الشيئ فتباين الشرط و العلة و السبب و المشهور انها ما يكون علما على الوجود من غير ان يتعلق به وجوب و لا وجود كتكبيرات الصلوة فانها تدل على الانتقال من ركن الى ركن كذا في التلويح في باب الحكم ٭

العالم بفتح اللام في اللغة اسم لما يعلم به شيئ مشتق من العلم و العلامة على الاظهر كخاتم لما يختم به و طابع لما يطبع به ثم غلب في الاستعمال فيما يعلم به الصانع و هو ما سوى الله تعالى من الموجودات اي المخلوقات جوهرا كان او عرضا لانها لامكانها و افتقارها الى موثر واجب لذاته تدل على وجوده فخرجت صفات الله تعالى لانها قديمة غير مخلوقة فعلى هذا كل موجود عالم لانه مما يعلم به الصانع و لذا جمع على عوالم و جمعه على عالمين و عالمون باعتبار انه غلب على العقلاء منها و قيل العالم اسم وضع لذوي العلوم من الملائكة و الثقلين اي الجن و الانس و تناوله الغير على سبيل الاستتباع و قد يطلق على مجموع اجزاء الكون اي على مجموع المخلوقات من باب تغليب الاسم في معظم افراد المسمى كتغليب اسم القرآن في مجموع ابعاض التنزيل عادة و ان وقع عليه و على كل بعض من ابعاضه من جهة الوضع بالسوية لكنه مستعمل فيه غالبا و التغليب في بعض الافراد لا يمنع الاستعمال في غيره هكذا يستفاد من اسرار الفاتحة و شرح القصيدة الفارضية و البرجندي حاشية الحميني ٭ ثم في البرجندي و اما العالم في عرف الحكماء فقال العلامة في نهاية الادراك ان العالم اسم لكل ما وجوده ليس من ذاته من حيث هو كل و ينقسم الى روحاني و جسماني و قد يقال العالم اسم لجملة الموجودات الجسمانية من حيث هي جملة و هي ما حواه السطح الظاهر من الفلک الاعلى انتهى ٭ و في شرح المواقف قال الحكماء لا عالم غير هذا العالم اعني ما يحيط به سطح محدد الجهات و هو اما اعيان او اعراض انتهى ٭ و يسمون العناصر و ما فيها بالعالم السفلي و عالم الكون و الفساد و الافلاك و ما فيها عالما علويا و اجراما اثيرية و افلاطون يسمي عالم العقل بعالم الربوبية كما في شرح اشراق الحكمة و در لطائف اللغات ميگويد عالم بفتح لام در اصطلاح صوفيه عبارتست از ظل ثاني حق كه اعيان خارجيه باشد و صور علميه كه عبارت از اعيان ثابته است اعلم ان العوالم و ان لم تنحصر ضرورياتها لامتناع حصر الجزئيات امكن حصر كلياتها و اصولها الحاصرة كانحصارها في الغيب و الشهادة لانقسامها الى الغائب عن الحس و الشاهد

---

١ في تحرير الاقليدس تعريف العلم مذكور بهذه العبارة ـ العلم هو مجموع المتممين واحد متوازي الاضلاع الذين بينهما ـ و تعريف المتمم قد مر في المتن ٭

له • في الانسان الكامل كل عالم ينظر الحق سبحانه اليه بالانسان يسمى شهادة وجودية و كل عالم ينظر اليه من غير واسطة الانسان يسمى غيبا و الغيب على نوعين غيب جمله الحق تعالى مفصلا في علم الانسان وغيب جعله مجملا في قابلية علم الانسان فالغيب المفصل في العلم يسمى غيبا وجوديا و هو كعالم الملكوت والغيب المجمل في القابلية يسمى غيبا عدميا وهي كالعوالم التي يعلمها الله تعالى ولا نعلم نحن اياها فهي عندنا بمثابة العدم فذلك معنى الغيب العدمي ثم ان هذا العالم الدنياوي الذي ينظر اليه بواسطة الانسان لايزال شهادة وجودية ما دام الانسان واسطة نظر الحق فيها فاذا انتقل الانسان منها نظر الله تعالى الى العالم الذي انتقل اليه الانسان بواسطة الانسان فصار ذلك العالم شهادة وجودية و صار العالم الدنياوي غيبا عدميا ويكون وجود العالم الدنياوي حينئذ في العلم الالهي كوجود الجنة و النار اليوم في علمه سبحانه فهذا هو عين فناء العالم الدنياوي و عين القيمة الكبرى و الساعة العامة انتهى • وقسم صاحب القصيدة الفارضية الغيب على ثلثة اقسام و عبر عنها بالغيب و الملكوت و الجبروت فترك المحدثات الغائبة عن الحس على اسم الغيب و عبر عن الذات القديمة بالجبروت و عن صفاتها الجسمية بالملكوت فرقا بين المحدث و القديم و الذات و الصفات ودر شرح مثنوي مولوي روم مي آرد مرتبة احديت را عالم غيب نيز گويند • و در اسرار الفاتحة گويد عالم بر اولين فطر مجموعست از دو جز از خلق و از امر الا له الخلق و الامر پس عالم باين اعتبار دو شد عالم خلق و عالم امر باز در درجة ديگر تجلي كرد پديد آمد ملك و ملكوت ملك تجلي عالم خلق است و ملكوت تجلي عالم امر است ملك همه خلق ازان اوست له ملك السموات و الارض ملكوت جملة امر بدست اوست بيده ملكوت كل شيئ پس عالم باين حساب چهار شد انگاه پنجم عالمست كه بر مجموع اين هر چهار مشتملست و سبب پيوند اين عوالم اوست وآن عالم جبروت است انتهى و في كشف المغات عالم الامر و يقال له عالم الملكوت و عالم الغيب ايضا عند المتصوفة يطلق على عالم وجد بلا مدة و بلا مادة مثل العقول و النفوس كما ان الخلق يطلق على عالم وجد بمادة كالافلاك و العناصر و المواليد الثلثة و يسمى ايضا بعالم الخلق و عالم الملك و عالم الشهادة انتهى • و يؤيده ما قيل عالم الامر ما لا يدخل تحت المساحة و المقدار و في شرح المثنوي عالم ملك كنايتست از اجسام و اعراض و بعالم شهادت و عالم اجسام نيز مسمى است و عالم ملكوت عبارتست از حاوي نفوس سماويه و بشريه و آنرا عالم مثال نيز گويند انتهى ودر مجمع السلوك گويد كه عالم ملكوت عالم باطن را گويند و عالم ملك عالم ظاهر را گويند و در جاي ديگر گويد كه ملكوت از بالاي عرش تا تحت الثرى است و ما سواي اين جبروت است و عالم الاحسان عالم ايقان سنت بواسطة مشاهدات و تجلي ذات الله و صفاته انتهى • و في الانسان الكامل عالم القدس عبارة عن المعاني الالهية المقدسة عن الاحكام الخلقية و النقائص الكونية • و في موضع آخر منه عالم القدس هو عالم اسماء الحق و صفاته انتهى • وعالم

كشف اللغات ميگويد عالم معني نزد صوفيه عبارت از ذات وصفات و اسماء است و عالم علوي آن جهان و عالم ارواح و عالم قدسي و عالم النسيم هو كرة الجمار كما يجيئ في فصل الواو من باب الكاف ٭ و في اسرار الفاتحة قد يقسم العالم الى الكبير و الصغير و اختلف في تفسيرهما فقال بعضهم العالم الكبير هو ما فوق السموات و الصغير هو ما تحتها و قيل الكبير ملكوت السموات و الصغير ملكوت الارض و قيل الكبير هو القلب و الصغير النفس و الجمهور على ان العالم الكبير عبارة عن السموات و الارض و ما بينهما و العالم الصغير هو الانسان چرا كه هرچه در جهان خلق است همان درعالم خلق است و هرچه در مجموع عالم خلق و امر است همان در ذات انسان كه عالم صغيرش خوانند موجود است زيرا كه قالبش از عالم خلق است و روحش از عالم امر و تفصيل اين موجب اطناب است از اسرار الفاتحه طلب بايد كرد ٭

العلم بالكسر و سكون اللام في عرف العلماء يطلق على معان منها الادراك مطلقا تصورا كان اوتصديقا يقينيا او غير يقيني و اليه ذهب الحكماء ٭ و منها التصديق مطلقا يقينيا كان او غيره قال السيد السند في حواشي العضدي لفظ العلم يطلق على المقسم و هو مطلق الادراك و على قسم منه و هو التصديق اما بالاشتراك بان يوضع بازائه ايضا و اما بغلبة استعماله فيه لكونه مقصودا في الاكثر و انما يقصد التصور لاجله ٭ و منها التصديق اليقيني في الخيالي العلم عند المتكلمين لامعنى له سوى اليقين و في الاطول في باب التشبيه العلم بمعنى اليقين في اللغة لانه من باب افعال القلوب انتهى ٭ و منها ما يتناول اليقين و التصور مطلقا في شرح التجريد العلم يطلق تارة و يراد به الصورة الحاصلة في الذهن و يطلق تارة و يراد به اليقين فقط و يطلق تارة و يراد به ما يتناول اليقين و التصور مطلقا انتهى ٭ وقيل هذا هو مذهب المتكلمين كما ستعرفه و منها التعقل كما عرفت و منها التوهم و التعقل و التخيل في تهذيب الكلام انواع الادراك احساس و تخيل و توهم و تعقل و العلم قد يقال لمطلق الادراك و للثلثة الاخيرة و للاخير و للتصديق الجازم المطابق الثابت ٭ و منها ادراك الكلي مفهوما كان او حكما و منها ادراك المركب تصورا كان او تصديقا و قد عرفت في لفظ المعرفة في فصل الفاء و منها ادراك المسائل عن دليل ٭ و منها نفس المسائل المدللة ٭ و منها الملكة الحاصلة من ادراك تلك المسائل و البعض لم يشترط كون المسائل مدللة و قال العلم يطلق على ادراك المسائل و على نفسها و على الملكة الحاصلة منها ٭ و العلوم المدونة تطلق ايضا على هذه المعاني الثلثة الاخيرة و قد سبق توضيحها في اوائل المقدمة و منها ملكة يقتدر بها على استعمال موضوعات ما نحو غرض من الاغراض صادرا عن البصيرة بحسب ما يمكن فيها و يقال لها الصناعة ايضا كذا في المطول في بحث التشبيه ورده السيد السند بان الملكة المذكورة المسماة بالصناعة فانما هي في العلوم العملية اعني المتعلقة بكيفية العمل كالطب و المنطق و تخصيص العلم بازائها غير محقق كيف و قد يذكر العلم في مقابلة الصناعة نعم اطلاقه على ملكة الادراك بحيث يتناول العلوم النظرية و العملية غير بعيد

مناسب للعرف انتهى اعلم ان في العلم مذاهب ثلثة الاول انه ضروري يتصور ماهيته بالكنه فلا يحد واختاره الرازي و الثاني انه نظري لكن يعسر تحديده و به قال امام الحرمين و الغزالي و قالا طريق معرفته القسمة و المثال اما القسمة فهي ان تميزه عما يلتبس به من الاعتقادات فنقول مثلا الاعتقاد اما جازم او غيره و الجازم اما مطابق او غير مطابق و المطابق اما ثابت او غير ثابت فقد خرج عن القسمة اعتقاد جازم مطابق ثابت و هو العلم بمعنى اليقين فقد تميز عن الظن بالجزم و عن الجهل المركب بالمطابقة و عن تقليد المصيب بالثابت الذي لا يزول بتشكيك المشكك قيل القسمة انما تميز العلم التصديقي عن الاعتقادات فلا تكون مفيدة لمعرفة مطلق العلم اقول لا اشتباه للعلم بسائر الكيفيات النفسانية و لا العلم التصوري انما الاشتباه للعلم التصديقي و القسمة المذكورة تميزه عنهما فحصل معرفة العلم المطلق * و اما المثال فكان يقال العلم هو المشابه لادراك الباصرة او يقال هو كاعتقادنا ان الواحد نصف الاثنين و الثالث انه نظري لا يعسر تحديده و ذكر له تعريفات الاول للحكماء انه حصول صورة الشيء في العقل و بعبارة اخرى انه تمثل ماهية المدرك في نفس المدرك و هذا مبني على الوجود الذهني و هذا التعريف شامل للظن و الجهل المركب و التقليد و الشك و الوهم و تسميتها علما يخالف استعمال اللغة و العرف و الشرع اذ لا يطلق على الجاهل جهلا مركبا و لا على الظان و الشاك و الواهم انه عالم في شيء من تلك الاستعمالات و اما التقليد فقد يطلق عليه العلم مجازا و لا مشاحة في الاصطلاح * و المبحوث عنه في المنطق هو العلم بهذا المعنى لان المنطق لما كان جميع قوانين الاكتساب فلابد لهم من تعميم العلم ثم العلم ان كان من مقولة الكيف فالمراد بحصول الصورة الصورة الحاصلة و فائدة جعله نفس الحصول التنبيه على لزوم الاضافة فان الصورة انما تسمى علما اذا حصلت في العقل و ان كان من مقولة الانفعال فالتعريف على ظاهره لان المراد بحصول الصورة في العقل اتصافه بها و قبوله اياها اعلم ان العلم يكون على وجهين احدهما يسمى حصوليا و هو بحصول صورة الشيء عند المدرك و يسمى بالعلم الانطباعي ايضا لان حصول هذا العلم بالشيء انما يتحقق بعد انتقاش صورة ذلك الشيء في الذهن لا بمجرد حضور ذلك الشيء عند العالم و الآخر يسمى حضوريا و هو بحضور الاشياء انفسها عند العالم كعلمنا بذواتنا و الامور القائمة بها و من هذا القبيل علمه تعالى بذاته و بسائر المعلومات و منهم من انكر العلم الحضوري و قال ان العلم بانفسنا و صفاتنا النفسانية ايضا حصولي و كذلك علم الواجب تعالى وقيل علمه تعالى بحصول الصورة في المجردات فان جعل التعريف للمعنى الاعم الشامل للحضوري و الحصولي بانواعه الاربعة من الحساس و غيره و بما يكون نفس المدرك و غيره فالمراد بالعقل الذات المجردة و مطلق المدرك و بالصورة مايعم الخارجية و الذهنية اي ما يتميز به الشيء مطلقا و بالحصول الثبوت و الحضور سواء كان بنفسه او بمثاله و بالمغايرة المستفادة من الظرفية اعم من الذاتية و الاعتبارية وبفي معنى عند كما اختاره المحقق الدواني و لا يخفى ما فيه

من التكلفات البعيدة عن الفهم * و ان جعل التعريف للحصولي كان التعريف على ظاهره و المراد بالعقل قوة للنفس تدرك الغائبات بنفسها و المحسوسات بالوسائط و تصورة الشيئ ما يكون آلة لامتيازه سواء كان نفس ماهية الشيئ او شبحا له و الظرفية على الحقيقة اعلم ان القائلين بان العلم هو الصورة مرقتان فرقة تدعي و تزعم ان الصور العقلية مثل و اشباح للامور المعلومة بها مخالفة لها بالماهية وعلى قول هولاء لا يكون للاشياء وجود ذهني بحسب الحقيقة بل بحسب المجاز كان يقال مثلا النار موجودة في الذهن و يراد انه يوجد فيه شبح له نسبة مخصوصة الى ماهية النار بسببها كان ذلك الشبح علما بالنار لا بغيرها من الماهيات و يكون العلم حينئذ من مقولة الكيف و يصير العلم و المعلوم متغايرين ذاتا و اعتبارا و فرقة تدعي ان تلك الصورة مساوية في الماهية للامور المعلومة بها بل الصور هي ماهيات المعلومات من حيث انها حاصلة في النفس فيكون العلم و المعلوم متحدين بالذات مختلفين بالاعتبار و على قول هولاء يكون للاشياء وجودان خارجي و ذهني بحسب الحقيقة و التعريف الثاني للعلم مبني على هذا المذهب و على هذا قال الشيخ الادراك الحقيقة المتمثلة عند المدرك و الثاني لبعض المتكلمين من المعتزلة انه اعتقاد الشيئ على ما هو به و المراد بالشيئ الموضوع او النسبة الحكمية اي اعتقاد الشيئ على وجه ذلك الشيئ متلبس به في حد ذاته من الثبوت و الانتفاء وفيه انه غير مانع لدخول التقليد المطابق فزيد لدفعه عن ضرورة او دليل اي حال كون ذلك الاعتقاد المطابق كائنا عن ضرورة او دليل و اعتقاد المقلد و ان كان ناشيا عن دليل لان قول المجتهد حجة للمقلد الا ان مطابقته ليست ناشية عن دليل و لذا يقلده فيما يصيب و يخطي لكنه بقي الظن الصادق الحاصل عن ضرورة او دليل ظني داخلا فيه الا ان يخص الاعتقاد بالجازم اصطلاحا و يرد ايضا عليهم خروج العلم بالمستحيل فانه ليس شيئا اتفاقا ومن انكر تعلق العلم بالمستحيل فهو مكابر للبديهي و مناقض لكلامه لان هذا الانكار حكم على المستحيل فانه لا يعلم فيستدعي العلم بامتناع الحكم على ما ليس بمعلوم الا ان يقال المستحيل شيئ لغة و لو مجازا و فيه انه يلزم حينئذ استعمال المجاز في التعريف بلا قرينة و ايضا يرد عليهم خروج العلم التصوري لعدم اندراجه في الاعتقاد فانه عبارة عن الحكم الذهني و الثالث للقاضي ابي بكر الباقلاني انه معرفة المعلوم على ما هو به فيخرج عنه علم الله تعالى اذ لا يسمى علمه معرفة اجماعا لا لغة و لا اصطلاحا مع كونه معترفا بان لله تعالى علما حيث اثبت له تعالى علما و عالمية و تعلقا اما لاحدهما او لكليهما كما سيجي فيكون العلم المطلق مشتركا معنويا عنده بين علم الواجب و علم الممكن فلابد من دخوله في تعريف مطلق العلم بخلاف المعتزلة فانهم لا يعترفون العلم الزائد و يقولون انه عين ذاته تعالى فلفظ العلم عندهم مشترك لفظي فالتعريف المذكور يكون لمطلق العلم الحادث اذ لا مطلق سواه و لذا لم يورد النقض عليهم بعلمه تعالى و ايضا ففيه دور اذ المعلوم مشتق من العلم و معناه ما من شانه ان يعلم اي ان يتعلق به العلم فلايعرف الا بعد معرفته و ايضا بقيد على ما هو

به قيد زائد اذ المعرفة لا تكون الا كذلك لان ادراك الشيء لا على ما هو به جهالة لا معرفة اذ لا يقال في اللغة و العرف و الشرع للجاهل جهلا مركبا انه عارف كيف و يلزم حينئذ ان يكون اجهل الناس اعرفهم. و الرابع للشيخ ابي الحسن الاشعري فقال تارة بالقياس الى متعلق العلم هو ادراك المعلوم على ما هو به و فيه دور و تارة بالقياس الى محل العلم هو الذي يوجب كون من قام به عالما و بعبارة اخرى هو الذي يوجب لمن قام به اسم العالم و فيه دور ايضا و ايضا الادراك مجاز عن العلم و المجاز لا يستعمل في الحدود فان اجيب بان الادراك عند المنطقيين مشتهر في العلم بالمعنى المقابل للظن و الشك و الجهل و التقليد و المجاز المشهور حقيقة عرفية فيصح استعماله قلنا لم يندفع بذلك تعريف الشيء بنفسه فكانه قيل هو علم المعلوم و ايضا فيه زيادة قيد على ما هو به فان المعلوم لا يكون الا كذلك. الخامس لابن فورك انه ما يصح لمن قام به اتقان الفعل اي احكامه و تخليته من وجوه الخلل فان اراد ما يستقل بالصحة فهو باطل قطعا و ان اراد ماله مدخل فيها فيدخل القدرة في الحد و يخرج عنه علمنا اذ لا مدخل له في صحة الاتقان على رأينا اذ معنى الاتقان الايجاد على وجه الاحكام و افعالنا ليست بايجادنا و لو سلم ذلك يرد عليه علم احدنا بنفسه و بالباري تعالى و بالمستحيل فان ما تعلق به هذا العلم ليس فعلا و لا مما يصح اتقانه و اعلم ان التقليد و الظن لا يدخلان في هذا التعريف و كذا الشك و الوهم لان اتقان الفعل و تخليته عن وجوه الخلل انما يتصور اذا كان عالما بالمفاسد و المصالح علما يقينيا تفصيليا و لذا استدلوا باتقان العالم على علمه تعالى و لهم عبارات قريبة من هذه العبارات كان يقال تبيين المعلوم على ما هو به اي كشفه و تمييزه و فيه الزيادة المذكورة و الدور و ان التبيين مشعر بالظهور بعد الخفاء فيخرج علمه تعالى او يقال هو اثبات المعلوم على ما هو به و فيه الزيادة و الدور و انه يلزم ان يكون العالم منا بوجوده تعالى مثبتا له تعالى و هو محال او يقال هو الثقة بان المعلوم على ما هو به و فيه الزيادة و الدور و انه يوجب كون الباري تعالى واثقا بما هو عالم به و ذلك مما يمتنع اطلاقه عليه شرعا. السادس للامام الرازي اي على تقدير تسليمه ان العلم نظري و هو اعتقاد جازم مطابق لموجب اما ضرورة او دليل اي يكون ذلك الاعتقاد المقيد بالجزم و المطابقة ناشيا عن ضرورة او دليل فبقيد الجزم خرج الجهل المركب و تقليد المصيب فان الاعتقاد و ان كان ناشيا عن الدليل من قول المقلد لكن مطابقته ليست ناشية منه بل اتفاقي و قد مر و لا يرد على هذا النقض بعلمه تعالى لان الامام اختار في المطالب العالية نفي العلم عن ذاته تعالى و اثبت له العالمية التي حصرها بالتعلق بين العالم و المعلوم لكنه يخرج عنه التصور لعدم كونه اعتقادا مع انه علم يقال علمت حقيقة الانسان و علمت معنى المثلث. السابع و هو المختار من بين تعريفات علماء المتكلمين لبرائه عما ذكر من الخلل في غيره و تناوله للتصور مع التصديق اليقيني انه صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض و الصفة شيء ما يقوم بغيره فيتناول العلم و غيره و بقوله توجب تمييزا

اي توجب لمحلها النفس هو النفس تمييزه لشيئ ان التمييز المتفرع على الصفة انما هو له لا للصفة خرج الصفات التي توجب لمحلها التميز فقط لا التمييز وهي ماعدا الصفات الادراكية فان القدرة توجب كون محلها متميزا من العاجز لا كون محلها مميزا لشيئ بخلاف الصفات الادراكية فانها توجب لمحلها التمييز للاشياء و التميز عن الاشياء معا و بقوله بين المعاني اي ما ليس من الاعيان المحسوسة بالحس الظاهر خرج ادراك الحواس الظاهرة و هذا عند من يقول انه ليس بعلم بل ادراك مخالف لماهية العلم يحصل بالحواس و اما من يقول بكونه قسما من العلم كالشيخ الاشعري فيترك هذا القيد من التعريف ثم منهم من نفى الحواس الباطنة و قال النفس مدركة للجزئيات المعنوية فلم يقيد المعاني بالكلية كما في هذا التعريف فعلى هذا يشتمل العلم التعقل و التوهم و التخيل كما لا يخفى و منهم من اثبتها فقيدها بها لخراجها ادراك الحواس الباطنة فانه ادراك المعاني الجزئية و يسمى ذلك الادراك تخيلا و توهما فالعلم عنده بمعنى التعقل و بقوله لا يحتمل النقيض اي لا يحتمل ذلك الشيئ المتعلق نقيض ذلك التمييز بوجه من الوجوه خرج الظن و الشك و الوهم لانها توجب لمحلها تمييزا يحتمل النقيض في الحال و كذا الجهل المركب و التقليد فانهما يوجبان تمييزا يحتمل النقيض في المآل اما في الجهل فلان الواقع يخالفه فيجوز ان يطلع عليه و اما في التقليد فلعدم استناده الى موجب من حس او بديهة او عادة او برهان فيجوز ان يزول بتقليد آخر قيل فيه ان اخراج الشك و الوهم من التعريف مما لا يعرف وجهه لان كلاهما تصوران على ما بيّن في موضعه و التصور داخل في التعريف بناء على ان لا نقيض للتصور اصلا و سيجيئ تحقيقه في لفظ النقيض فلا وجه لاخراجه بل لا وجه لصحته اصلا فلعل الشك و الوهم من حيث انه تصور للنسبة من حيث هي هي لا نقيض له وهما بهذا الاعتبار داخلان في العلم و اما باعتبار انه يلاحظ في كل منهما النسبة مع كلواحد من النفي و الاثبات على سبيل تجويز المساوي و المرجوح و لذا يحصل التردد و الاضطراب فله نقيض فان النسبة من حيث يتعلق بها الاثبات تناقضها من حيث يتعلق بها النفي و هما بهذين الاعتبارين خارجان عن العلم صرح بهذين الاعتبارين السيد السند في حاشية العضدي ثم ان كان المعرف عامة لعلم الواجب و غيره يجب ان يراد بالايجاب اعم سواء كان بطريق السببية كما في علم الواجب او بطريق العادي كما في علم الخلق و ان كان المعرف علم الخلق يجب تخصيصه بالايجاب العادي على ما هو المذهب من استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء فالمعنى ان العلم صفة قائمة بالنفس يخلق الله تعالى عقيب تعلقها بالشيئ ان يكون النفس مميزا له تمييزا لا يحتمل النقيض فعلى هذا الضمير في لا يحتمل راجع الى المتعلق الدال عليه لفظ التمييز فان التمييز لا يكون الا بشيئ فعدم الاحتمال صفة لمتعلقه و انما لم يكن راجعا الى نفس التمييز لانه ان كان المراد به المعنى المصدري اعني كون النفس مميزا فلا نقيض له اصلا لا في التصور و لا في التصديق و ان كان ما به التمييز اعني الصورة في التصور و النفي و الاثبات في التصديق

فلا معنى لاحتماله نقيض نفسه اذ الواقع لا يكون الا احدهما مع مخالفته لما اشتهر من ان اعتقاد الشيئ كذا مع العلم بانه لا يكون الا كذا علم و مع الاحتمال بانه لا يكون كذا ظن فانه صريح في ان المتعلق اعني الشيئ محتمل ثم المتعلق للصورة الماهية وللنفي و الاثبات الطرفان * ثم المراد بالنقيض اما نقيض المتعلق كما قيل و حينئذ المراد بالتمييز اما المعنى المصدري فالمعنى صفة توجب لمحلها ان يكشف لمتعلقها بحيث لايحتمل المتعلق نقيضه و حينئذ يكون الصفة نفس الصورة و النفي و الاثبات لا ما يوجبها او ما به التمييز و حينئذ تكون الصفة مايوجبها و لا يخفى ما فيه لان الشيئ لا يكون محتملا لنقيضه اصلا من الصورة و النفي و الاثبات كما مر اذ الواقع لا يكون الا احدهما فلا وجه لذكره اصلا الا ان يقال المتعلق و ان لم يكن محتملا لنقيضه في نفس الامر لكن يحتمله عند المدرك بان يحصل كل منهما بدل الآخر و هذا غير ظاهر و اما نقيض التمييز كما هو التحقيق كما قيل ايضا و حينئذ اما ان يراد بالتمييز المعنى المصدري و هو حاصل التحرير الذي سبق و هذا ايضا بالنظر الى الظاهر لان التمييز بالمعنى المصدري ليس له نقيض يحتمله المتعلق اصلا و اما ما به التمييز و هذا هو التحقيق الحقيقي فخلاصة التعريف ان العلم امر قائم بالنفس يوجب لها امرا به تميز الشيئ عما عداه بحيث لا يحتمل ذلك الشيئ نقيض ذلك الامر فاذا تعلق علمنا مثلا بماهية الانسان حصل عند النفس صورة مطابقة لها لا نقيض لها اصلا بها تميزها عما عداه و اذا تعلق علمنا بان العالم حادث حصل عندها اثبات احد الطرفين للآخر بحيث تميزهما عما عداهما لكن قد يكون مطابقا جازما فلا يحتمل النقيض اعني النفي وقد لا يكون فيحتمله فالعلم ليس نفس الصورة و النفي و الاثبات عند المتكلمين بل ما يوجبها فانهم يقولون انه صفة حقيقية ذات اضافة يخلقها الله تعالى بعد استعمال العقل او الحواس او الخبر الصادق تستتبع انكشاف الاشياء اذا تعلقت بها كما ان القدرة و السمع و البصر كذلك و اما هو المشهور من ان العلم هو الصورة الحاصلة فهو مذهب الفلاسفة القائلين بانطباع الاشياء في النفس وهم ينفونه و التقسيم الى التصور و التصديق ليس بالذات عندهم بل العلم باعتبار ايجابه النفي و الاثبات تصديق و باعتبار عدم ايجابه لهما تصور و على هذا قيل بانه ان خلا عن الحكم فتصور و الا فتصديق و المراد بالصورة عندهم الشبح و المثال الشبيه بالمتخيل في المرآة و ليس هذا من الوجود الذهني فان من قال به يقول انه امر مشارك للوجود الخارجي في تمام الماهية فلا يرد ان القول بالصورة فرع الوجود الذهني و المتكلمون ينكرونه و المراد بالنفي و الاثبات المعنى المصدري و هو اثبات احد الطرفين للآخر و عدم اثبات احدهما له و لذا جعلوا متعلقهما الطرفين لا ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة كما هو مصطلح الفلاسفة فلايرد ان النفي و الاثبات ليسا نقيضين لارتفاعهما عن الشك و ارادة الصورة من التمييز ليس على خلاف الظاهر بل مبني على المساهلة و الاعتماد على فهم السامع للقطع بان المحتمل للنقيض هو التمييز بمعنى الصورة و النفي و الاثبات دون المصدري فالتامل فان هذا المقام من مطارح الاذكياء * و قيل المراد نقيض الصفة و قوله لا يحتمل صفة للصفة

لا للتمييز و ضمير لا يحتمل راجع الى المتعلق فالمعنى صفة توجب تمييزا لا يحتمل متعلقها نقيض تلك الصفة فالتصور حينئذ نفس الصورة لا ما يوجبها وكذا التصديق نفس الاثبات و النفي و التمييز بالمعنى المصدري و لا يخفى انه خلاف الظاهر و الظاهر ان يكون لا يحتمل صفة للتمييز و مخالف لتعريف العلم عند القائلين بانه من باب الاضافة و قالوا انه نفس التعلق و عرفوه بانه تمييز معنى عند النفس لا يحتمل النقيض فانه لا يمكن ان يراد فيه نقيض الصفة و التمييز في هذا التعريف بمعنى الانكشاف و الا لم يكن العلم نفس التعلق فالانكشاف التصوري لا نقيض له و كذا متعلقه و الانكشاف التصديقي اعني النفي و الاثبات كلواحد منهما نقيض الآخر و متعلقه قد يحتمل النقيض و قد لا يحتمله * وقد اورد على الحد المختار العلوم العادية فانها تحتمل النقيض و الجواب ان احتمال العاديات للنقيض بمعنى انه لو فرض نقيضها لم يلزم منه محال لذاته غير احتمال متعلق التمييز الواقع فيه اي في العلم العادي للنقيض لان الاحتمال الاول راجع الى الامكان الذاتي الثابت للممكنات في حد ذاتها حتى الحسيات التي لا تحتمل النقيض اتفاقا و الاحتمال الثاني هو ان يكون متعلق التمييز محتملا لان يحكم فيه المميز بنقيضه في الحال او في المآل و منشأه ضعف ذلك التمييز اما لعدم الجزم او لعدم المطابقة او لعدم استنـــاده الى موجب و هذا الاحتمال الثاني هو المراد و التعريف الاحسن الذي لا تعقيد فيه هو انه صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به فالمذكور يتناول الموجود و المعدوم و الممكن و المستحيـــل بلا خلاف و يتناول المفرد و المركب و الكلي و الجزئي و التجلي هو الانكشـــاف التام فالمعنى انه صفة ينكشف بها لمن قامت به ما من شانه ان يذكر انكشافا تاما لا اشتباه فيه و اختيار كلمة من لا خراج التجلي الحاصل للحيوانات العجم فقد خرج النور فانه يتجلى به لغير من قامت به و كذا الظن و الجهل المركب و الشك و الوهم و اعتقاد المقلد المصيب ايضا لانه في الحقيقة عقدة على القلب فليس فيه انكشاف تام هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف و ما حققه المولوي عبد الحكيم في حاشيته و حاشية الخيالي * **فائدة** * قال المتكلمون لا بد في العلم من اضافة و نسبة مخصوصة بين العالم و المعلوم بها يكون العالم عالما بذلك المعلوم و المعلوم معلوما لذلك العالم و هذه الاضافة هي المسماة عندهم بالتعلـــق فجمهور المتكلمين على ان العلم هو هذا التعلق اذ لم يثبت غيره بدليل فيتعدد العلم بتعدد المعلومات كتعدد الاضافة بتعدد المضاف اليه و قال قوم من الاشاعرة هو صفة حقيقية ذات تعلق و عند هؤلاء فثمه امران العلم و هو تلك الصفة و العالميـــة اي ذلك التعلق فعلى هذا لا يتعدد العلم بتعدد المعلومات اذ لا يلزم من تعلق الصفة بامور كثيرة تكثر الصفة اذ يجوز ان يكون لشيئ واحد تعلقات بامور متعددة و اثبت القاضي الباقلاني العلم الذي هو صفة موجودة و العالمية التي هي من قبيل الاحوال عنده و اثبت معها تعلقا فاما للعلم فقط او للعالمية فقط فههنا ثلثة امور العلم و العالمية و التعلق الثابت لاحدهما و اما لهما معا فههنا اربعة امور العلم و العالمية و تعلقاهما و قال الحكماء العلم هو

الموجود الذهني اذ يعقل ما هو عدم صرف بحسب الخارج كالممتنعات و التعلق انما يتصور بين شيئين متمايزين و لا تمايز الا بان يكون لكل منهما ثبوت في الجملة و لا ثبوت للمعدوم في الخارج فلا حقيقة له الا الامر الموجود في الذهن و ذلك الامر هو العلم و اما التعلق فلازم له و المعلوم ايضا فانه باعتبار قيامه بالقوة العاقلة علم و باعتباره في نفسه من حيث هو هو معلوم فالعلم و المعلوم متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار و اذا كان العلم بالمعدومات كذلك وجب ان يكون سائر المعلومات ايضا كذلك اذ لا اختلاف بين افراد حقيقة واحدة نوعية كذا في شرح المواقف قال مرزا زاهد هذا في العلم الحصولي و اما في الحضوري فالعام و المعلوم متحدان ذاتا و اعتبارا و من ظن ان التغاير بينهمـــا في الحضوري ايضا اعتبارا كتغاير المعالج و المعالج فقد اشتبه عليه التغاير الذي هو مصداق تحققهما بالتغاير الذي هو بعد تحققهما فانه لو كان بينهما تغاير سابق لكان العلم الحضوري صورة منتزعة من المعلوم و كان علما حصوليا و في ابي الفتح حاشية الحاشية الجلالية اما القائلون بالوجود الذهني من الحكماء و غيرهم فاختلفوا اختلافا ناشيا من ان العلم ليس حاصلا قبل حصول الصورة في الذهن بداهة و اتفاقا و حاصل عنده بداهة و اتفاقا و الحاصلة معه ثلثة امور الصورة الحاصلة وقبول الذهن من المبداء الفياض و اضافة مخصوصة بين العالم و المعلوم فذهب بعضهم الى ان العلم هو الصورة الحاصلة فيكون من مقولة الكيف و بعضهم الى انه الثاني فيكون من مقولة الانفعال و بعضهم الى انه الثالث فيكون من مقولة الاضافة و الاصح المذهب الاول لان الصورة توصف بالمطابقة كالعلم و الضافة و الانفعال لا يوصفان بها لكن القول بان الصورة العقلية من مقولة الكيف انما يصح اذا كانت مغايرة لذي الصورة بالذات قائمة بالعقل كما هو مذهب القائلين بالشبح و المثال الحاكمين بان الحاصل في العقـــل اشباح الاشياء لا انفسها و اما اذا كانت متحدة معه بالذات مغايرة له بالاعتبار على ما يدل عليه ادلة الوجود الذهني و هو المختار عند المحققين القائلين بان الحاصل في الذهن انفس الاشياء لا اشباحها فلا يصح ذلك فالحق ان العلم من الامور الاعتبارية و الموجودات الذهنية و ان كان متحدا بالذات مع الموجود الخارجي اذا كان المعلوم من الموجودات الخارجية سواء كان جوهرا او عرضا كيفا او انفعالا او اضافة او غيرها انتهى في شرح المواقف قال الامام الرازي قد اضطرب كلام ابن سينا في حقيقة العلم فحيث بيّن ان كون الباري عقلا و عاقلا و معقولا يقتضي كثرة في ذاته حصر العلم بتجرد العالم و المعلوم من المادة وردّ بانه يلزم منه ان يكون كل شخص انساني عالما بجميع المجردات فان النفس الانسانية مجردة عندهم و حيث قرر اندراج العلم في مقولة الكيف بالذات و في مقولة الاضافة بالعرض جعله عبارة عن صفة ذات اضافة و حيث ذكر ان تعقل الشيء لذاته و لغير ذاته ليس الا حضور صورته عنده جعله عبارة عن الصورة المرتسمة في الجوهر العاقل المطابقة لماهية المعقول و حيث زعم ان العقـل البسيط الذي لواجب الوجود ليس عقليته لاجل صور كثيرة بل لاجل فيضانها عنه حتى يكون العقل البسيط كالمبدأ الخلاق للصور المفصلة في النفس جعله عبارة عن

مجرد اضافة * التقسيم * للعلم تقسيمات الاول الى الحضوري و الحصولي كما عرفت الثاني الى ان العلم الحادث اما تصور او تصديق و العلم القديم لا يكون تصورا و لا تصديقا و قد سبق في لفظ التصور في فصل الراء من باب الصاد المهملتين الثالث الى ان الاشياء المدركة اي المعلومة تنقسم الى ما لا يكون خارجا عن ذات المدرك اي العالم و الى ما يكون اما في الاول فالحقيقة الحاصلة عند المدرك هي نفس حقيقتها و اما في الثاني فهي تكون غير الحقيقة الموجودة في الخارج بل هي اما صورة منتزعة من الخارج ان كان الادرك مستفادا من خارج كما في العلم الانفعالي او صورة حصلت عند المدرك ابتداء سواء كانت الخارجية مستفادة منها كما في العلم الفعلي او لم تكن و على التقديرين فادراك الحقيقة الخارجية بحصول تلك الصورة الذهنية عند المدرك و الاحتياج الى الانتزاع انما هو في المدرك المادي لا غير كذا في شرح الاشارات و في شرح الطوالع الشيء المدرك اما نفس المدرك او غيره و غيره اما غير خارج عنه او خارج عنه و الخارج عنه اما مادي او غير مادي فهذه اربعة اقسام الاول ما هو نفس المدرك و الثاني ما هو غيره لكنه غير خارج عنه و الثالث ما هو خارج عنه لكنه مادي و الرابع ما هو خارج عنه لكنه غير مادي و الاولان منها ادراكهما بحصول نفس الحقيقة عند المدرك فيكون ادراكهما حضوريا و الاول بدون حلول و الثاني بالحلول و الآخران لا يكون ادراكهما بحصول نفس الحقيقة الخارجية بل بحصول مثال الحقيقة سواء كان الادراك مستفادا من الخارجية او الخارجية مستفادة من الادراك و الثالث ادراكه بحصول صورة منتزعة عن المادة مجردة عنها و الرابع لم يفتقر الى الانتزاع الرابع الى واجب اي ممتنع الانفكاك عن العالم كعلمه بذاته و ممكن كسائر العلوم الخامس الى فعلي و يسمى كليا قبل الكثرة و هو ما يكون سببا لوجود المعلوم في الخارج كما نتصور السرير مثلا ثم نوجده و انفعالي و يسمى كليا بعد الكثرة و هو ما يكون مسببا عن وجود العالم بان يكون مستفادا من الوجود الخارجي كما يوجد امرا في الخارج كالسماء و الارض ثم نتصوره فالفعلي ثابت قبل الكثرة و الانفعالي بعدها فالعلم الفعلي كلي يتفرع عليه الكثرة و هي الافراد الخارجية و العلم الانفعالي كلي يتفرع على الكثرة وقد يقال ان لنا كليا مع الكثرة لكنه من قبيل العلم و مبنى على وجود الطبائع الكلية في ضمن الجزئيات الخارجية قال الحكماء علم الله تعالى بمصنوعاته فعلي لانه السبب لوجود الممكنات في الخارج لكن كون علمه تعالى سببا لوجودها لا يتوقف على الآلات بخلاف علمنا بافعالنا و لذلك يتخلف صدور معلومنا عن علمنا و قالوا ان علمه تعالى باحوال الممكنات على ابلغ النظام و احسن الوجوه بالقياس الى الكل من حيث هو كل هو الذي استند عليه وجودها على هذا الوجه دون سائر الوجوه الممكنة و هذا العلم يسمى عندهم بالعناية الازلية و اما علمه تع بذاته فليس فعليا و لا انفعاليا ايضا بل هو عين ذاته بالذات و ان كان مغايرا له بالاعتبار السادس الى ما يعلم بالفعل و هو ظاهر و ما يعلم بالقوة كما اذا في يعتقد اثنان فسئلنا ازوج هو او فرد قلنا نعلم ان كل اثنين زوج و هذا اثنان فنعلم انه زوج علما بالقوة القريبة من

الفعل وان لم نكن نعلم انه بعينه زوج وكذلك جميع الجزئيات المندرجة تحت الكليات فانها معلومة بالقوة قبل ان يتفطن للاندراج فالنتيجة حاصلة في كبرى القياس هكذا قال بعض المتكلمين السابع الى تفصيلي واجمالي والتفصيلي كمن ينظر الى اجزاء المعلوم و مراتبه بحسب اجزائه بان يلاحظها واحدا بعد واحد و الاجمالي كمن يعلم مسئلة فيسأل عنها فانه يحضر الجواب الذي هو تلك المسئلة باسرها في ذهنه دفعة واحدة و هو اي ذلك الشخص المسئول متصور للجواب لانه عالم بانه قادر عليه ثم يأخذ في تقرير الجواب فيلاحظ تفصيله ففي ذهنه امر بسيط هو مبدأ التفاصيل و التفرقة بين الحالة الحاصلة دفعة عقيب السوال و بين حالة الجهل الثابتة قبل السوال و ملاحظة التفصيل ضرورية وجدانية اذ في حالة الجهل المسماة عقلا بالفعل ليس ادراك الجواب حاصلا بالفعل بل النفس في تلك الحالة تقوى على استحضاره بلا تجشم كسب جديد فهناك قوة محضة و في الحالة الحاصلة عقيب السوال قد حصل بالفعل شعور و علم مّا بالجواب لم يكن حاصلا قبله و في الحالة التفصيلية صارت الاجزاء ملحوظة قصدا و لم يكن حاصلا في شيئ من الحالتين السابقتين و شبه ذلك بمن يرى نعما كثيرة تارة دفعة فانه يرى في هذه الحالة جميع اجزائه ضرورة و تارة بان يحدق البصر نحو واحد واحد فيفصل اجزاءه فالروية الاولى اجمالية و الثانية تفصيلية وانكر الامام الرازي العلم الاجمالي * **فائدة** * العلم الاجمالي على تقدير جواز ثبوته في نفسه هل يثبت لله تعالى اولا جوزه القاضي والمعتزلة و منعه كثير من اصحابنا و ابو الهاشم و الحقّ انه ان اشترط في الاجمالي الجهل بالتفصيل امتنع عليه تعالى و الا فلا الثامن الى التعقل و التوهم و التخيل و الاحساس وقد سبق في لفظ الاحساس في فصل السين من باب الحاء المهملتين التاسع الى الضروري و النظري و علم الله تعالى عند المتكلمين لا يوصف بضرورة و لا كسب فهو واسطة بينهما و اما عند المنطقيين فداخل في الضروري وقد سبق في فصل الراء المهملة من باب الضاد المعجمة * **فائدة** * الفرق بين العلم بالوجه و بين العلم بالشيئ من وجه ان معنى الاول حصول الوجه عند العقل و معنى الثاني ان الشيئ حاصل عند العقل لكن لا حصولا تاما فان التصور قابل للقوة و الضعف كما اذا تَرَاأى لك شبح من بعيد فتصورته تصورا مّا ثم يزداد انكشافا عندك بحسب تقاربك اليه الى ان يحصل في عقلك كمال حقيقته ولو كان العلم بالوجه هو العلم بالشيئ من ذلك الوجه على ما ظنه من لا تحقيق له لزم ان يكون جميع الاشياء معلومة لنا مع عدم توجه عقولنا اليها و ذلك ظاهر الاستحالة كذا في شرح المطالع في بحث الموضوع و قال المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف في المقصد الرابع من مقاصد العلم في الموقف الاول اعلم انهم اختلفوا في علم الشيئ بوجه و علم وجه الشيئ فقال من لا تحقيق له انه لا تغاير بينهما اصلا و قال المتاخرون بالتغاير بالذات اذ في الاول الحاصل في الذهن نفس الوجه و هو آلة لملاحظة الشيئ و الشيئ معلوم بالذات و في الثاني الحاصل في الذهن صورة الوجه و هو المعلوم بالذات من غير التفات الى الشيئ ذي الوجه و قال المتقدمون بالتغاير بالاعتبار اذ لا شك في انه لا يمكن ان يشاهد بالضاحك امر سوله

الا انه اذا اعتبر صدقه على امر واتحاده معه كما في موضوع القضية المحصورة كان علم الشيئ بالوجه و اذا اعتبر مع قطع النظر عن ذلك كان علم الوجه كما في موضوع القضية الطبيعية * فائدة * اثبت ابو هاشم علما لا معلوم له كالعلم بالمستحيل فانه ليس بشيئ و المعلوم شيئ و هذا امر اصطلاحي محض لا فائدة فيه * فائدة * محل العلم الحادث سواء كان متعلقا بالكليات او بالجزئيات عند اهل الحق غير متعين عقلا بل يجوز عندهم عقلا ان يخلق الله تعالى في اي جوهر اراد من جواهر البدن لكن السمع دل على انه القلب قال تعالى فيكون لهم قلوب يعقلون بها ـ و قال افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها هذا و قد اختلف المتكلمون في بقاء العلم فالاشاعرة قضوا باستحالة بقائه كسائر الاعراض عندهم و اما المعتزلة فقد اجمعوا على بقاء العلوم الضرورية و المكتسبة التي لا يتعلق بها التكاليف و اختلفوا في العلوم المكتسبة المكلف بها فقال الجبائي انها ليست باقية و الا لزم ان لا يكون المكلف بها حال بقائهــا مطيعا و لا عاصيا و لا مثابا و لا معاقبا مع تحقق التكليف و هو باطل بداء على ان لزوم الثواب او العقاب على ما كلف به و خالفه ابو هاشم في ذلك و اوجب بقاء العلوم مطلقا و قال الحكمــاء محل العلم الحادث النفس الناطقة او المشـــاعر العشر الظاهرة و الباطنة و قد سبق في لفظ الحس * فائدة * علم الله سبحانه بذاته نفس ذاته فالعالم و المعلوم واحد و هو الوجود الخاص كذا في شرح الطوالع اي واحد بالذات اما بالاعتبار فلابد من التغاير ثم قال و علم غير الله تعالى بذاته و بما ليس بخارج عن ذاته هو حصول نفس المعلوم ففي العلم بذاته العالم و المعلوم واحد و العلم وجود العالم و المعلوم و الوجود زائد فالعلم غير العالم و المعلوم و العلم بما ليس بخارج عن العالم من احواله غير العالم و المعلوم و المعلــوم ايضا غير العالم فيتحقق في الاول امر واحد و في الثاني اثنان و في الثالث ثلثة و العلم بالشيئ الذي هو خارج عن العالم عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم فيتحقق امور اربعة عالم و معلوم و علم و صورة فالعلم حصول صورة المعلوم في العالم معنى العلم بالاشياء الخارجة عن العالم صورة و حصول تلك الصورة و اضافة الصورة الى الشيئ المعلوم و اضافة الحصول الى الصورة و في العلــم بالاشياء الغير الخارجة عن العالم حصول نفس ذلك الشيئ الحاصل و اضافة الحصول الى نفس ذلك الشيئ و لا شك ان الاضافة في جميع الصور عرض و اما نفس حقيقة الشيئ في العلم بالاشياء الغير الخارجة عن العالم يكون جوهرا ان كان المعلوم ذات العالم لانه حينئذ تكون تلك الحقيقة موجودة لا في موضوع ضرورة كون ذات الموضوع العالم كذلك و ان كان المعلوم حال العالم يكون عرضا و اما الصورة في العلم بالاشياء الخارجة عن العالم فان كانت صورة لعرض بان يكون المعلوم عرضا فهو عرض بلا شك و ان كانت صورة لجوهر بان يكون المعلوم جوهرا معرض ايضا انتهى * و هذا مبني على القول بالشبح و اما على القول بحصول ماهيات الاشياء في الذهن فجوهر * فائدة * قال الصوفية علم الله سبحانه صفة نفسية ازلية فعلمه سبحانه بنفسه و علمه بخلقه علم واحد غير منقسم و لا متعدد لكنه

يعلم نفسه بما هو له و يعلم خلقه بما هم عليه و لا يجوز ان يقال ان معلوماته اعطته العلم من انفسها كما قال الامام محيي الدين العربي لئلا يلزم كونه استفاد شيئا من غيره فالمحذور و لا نقول كان ذلك مبلغ علمه و لكنا وجدناه سبحانه بعد هذا يعلمها بعلم اصلي منه غير مستفاد مما هي عليه فيما اقتضته بحسب ذواتها غير انها اقتضت في نفسها ما علمه سبحانه عليها فحكم له ثانيا بما اقتضته و هو ما علمها عليه و لمّا رأى الامام المذكور ان الحق حكم للمعلومات بما اقتضته من نفسها ظن ان علم الحق مستفاد من اقتضاء المعلومات فقال ان المعلومات اعطت الحق العلم من نفسها وفاته انها انما اقتضت ما علمها عليه بالعلم الكلي الاصلي النفسي قبل خلقها و ايجادها فانها ما تعينت في العلم الالهي الا بما علمها لا بما اقتضته ذواتها ثم اقتضت ذواتها بعد ذلك من نفسها امورا هي عين ما علمها عليه اولا فحكم لها ثانيا بما اقتضته و ما حكم الا بما علمها عليه فتامل فيسمى الحق عليما بنسبة العلم اليه مطلقا و عالما بنسبة معلومية الاشياء اليه و علاّما بنسبة العلم و معلومية الاشياء اليه معا فالعليم اسم صفة نفسية لعدم النظر فيه الى شيئ مما سواه لان العلم ما يستحقه النفس في كمالها لذاتها و اما العالم فاسم صفة فعلية و ذلك علمه للاشياء سواء كان علمه لنفسه او لغيره فانها فعلية يقال عالم بنفسه اي علم نفسه و عالم بغيره اي علم غيره فلابد ان تكون صفة فعلية و اما العلام فبالنظر الى النسبة العلمية اسم صفة نفسية كالعليم و بالنظر الى نسبة معلومية الاشياء اليه اسم صفة فعلية و لذا غلب وصف الخلق باسم العالم دون العليم و العلام فيقال فلان عالم و لا يقال عليم و لا علام مطلقا الا ان يقال عليم بامر كذا و لا يقال علام بامر كذا بل ان وصف بشخص فلابد من التقييد فيقال فلان علام في فن كذا و هذا على سبيل التوسع و التجوز و ليس قولهم فلان علامة من هذا القبيل لانه ليس من اسماء الله تعالى فلا يجوز ان يقال ان الله علامة فانهم كذا في الانسان الكامل • و عالم در اصطلاح متصوفه آنست كه بعلم اليقين مطلع از ذات و صفات و اسماي الهي شده باشد نه بطريق كشف و شهود كذا في كشف اللغات •

العلم اللدني هو العلم الذي تعلّمه العبد من الله تعالى من غير واسطة ملك و نبي بالمشافهة و المشاهدة كما كان لخضر عليه السلام قال تعالى و آتيناه من لدنّا علما • و قيل هو معرفة ذات الله تعالى و صفاته علما يقينيا من مشاهدة و ذوق ببصائر القلوب كذا في مجمع السلوك •

العلم التعليمي هو الرياضي •

علم السماء والعالم هو من انواع العلم الطبيعي •

العلوم المدونة هي العلوم التي دوّنت في الكتب •

العلوم المتعارفة هي المقدمات البيّنة بنفسها في العلوم المدونة و قد سبق الجمع في مقدمة الكتاب •

المعلوم عند النحاة هو مقابل المجهول و يسمى بالمعروف ايضا و عند الحكماء و المتكلمين ما من شانه ان يعلم و له عند المتكلمين تقسيمات اربعة الاول الحق النافين للحال القائلين بان المعلوم

للقائل بثابت و هو ان المعلوم اما ان لا يكون له تحقق في الخارج او يكون و الاول هو المعدوم في الخارج و الثاني هو الموجود في الخارج و اما الموجود الذهني فلا يقولون به و الثاني لمثبتي الحال القائلين بان المعدوم غير ثابت قالوا المعلوم اما لا تحقق له اصلا لا اصالة و لا تبعا و هو المعدوم او له تحقق اصلي و هو الموجود او له تحقق تبعي و هو الحال و التحقق الاصلي ان يكون التحقق حاصلا للشيئ في نفسه قائما به كالحركة الذاتية و التبعي ان لا يكون حاصلا له بل لما تعلق به كالحركة التبعية فلا يرد النقض بالاعراض لان لها تحققا في انفسها و لا يلزم قيام التحقق الواحد بامرين و عرّفوا الحال بانه صفة لموجود لا موجودة و لا معدومة و قد سبق في محله و الثالث لنافي الحال القائلين بان المعدوم ثابت قالوا المعلوم اما لا تحقق له في نفسه اصلا و هو المنفي المساوي للممتنع ان اريد بالممتنع اعم من ان يكون امتناعه باعتبار نفسه او باعتبار التركيب كالمركبات الخيالية اعني مايكون اجزاؤها ممكنة و امتناعها باعتبار التركيب بناء على ما قالوا ان التركيب لا يتصور حال العدم و ان الثابت حال العدم انما هو البسائط و ان اريد به ما يكون امتناعه باعتبار نفسه كان المنفي اعم منه اذ له تحقق في نفسه بوجه ما سواء كان كونا او ثبوتا و هو الثابت و الثابت ان كان له كون في الاعيان فهو الموجود و ان لم يكن له كون في الاعيان فهو المعدوم الممكن فالكون عندهم يرادف الوجود و التحقق يرادف الثبوت و يكون اعم من الكون و الوجود و ايضا الكون عندهم اعرف من الوجود و التحقق اعرف من الثبوت و الرابع لمثبتي الاحوال القائلين بان المعدوم ثابت قالوا الكائن في الاعيان اما ان لا يكون له كون بالاستقلال و هو الموجود او يكون له كون بالتبعية و هو الحال فيكون الحال ايضا قسما من الثابت كما ان الموجود و المعدوم الممكن قسمان منه و غير الكائن في الاعيان هو المعدوم فان كان له تحقق و تقرر في نفسه فهو الثابت و الا فهو المنفي فظهر مما ذكر ان الثابت الذي يقابل المنفي يتناول على هذا المذهب امورا ثلثة الموجود و الحال و المعدوم الممكن و ان الكائن في الاعيان على هذا المذهب اعم من الموجود و اخص من الثابت و على هذا المذهب الثابت يتناول الموجود و المعدوم الممكن فقط و على المذهب الثاني يتناول الموجود و الحال فقط و على المذهب الاول يرادف الوجود و ان المعدوم على المذهبين الاخيرين يتناول شيئين المنفي اي الممتنع و المعدوم الممكن و على هذا المذهب الثاني يرادف المنفي و كذا على المذهب الاول و اما الحكماء فقالوا ما يمكن ان يعلم اما لا تحقق له بوجه من الوجوه و هو المعدوم و اما له تحقق مّا و هو الموجود و الموجود اما ان يكون وجوده اصيلا يترتب عليه آثاره فهو الموجود الخارجي و العيني اولا و هو الموجود الذهني و الظلي و الموجود الخارجي اما ان لا يقبل العدم لذاته و هو الواجب لذاته او يقبله و هو الممكن لذاته و الممكن لذاته اما ان يوجد في موضوع و هو العرض او لا يوجد في موضوع و هو الجوهر و قال المتكلمون الموجود اما ان لا يكون له اول اي لا يقف وجوده عند حد يكون قبله اي قبل ذلك الحد العدم و هو القديم او يكون له اول و هو الحادث و الحادث اما متحيز بالذات و هو الجوهر او حال في المتحيز

بالذات وهو العرض اولا حال و لا متحيز في الحال و هو المجرد المسمى بالمفارق و اختلف في وجوده فقيل غير موجود و قيل موجود و قيل وجوده لم يثبت بدليل هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف و حاشيته للمولوي عبد الحكيم و غيرهما •

المعلومية فرقة من الخوارج العجاردة و هم كالحازمية الا ان المؤمن عندهم من عرف الله بجميع صفاته و اسمـــائه و من لم يعرفه كذلك فهو جاهل لا مؤمن و فعل العبد مخلوق لله تعالى كذا في شرح المواقف •

الاعلام لغة هو الاخبار و هو اعم من الالهام وعند المحدثين هو ان يعلم الشيخ الطالب ان هذا الكتاب روايته او سماعه مقتصر عليه فيجوز الرواية به كثير من الفقهاء و المحدثين و الاصوليين و مال اليه المتاخرون و قطع بعض الفقهاء بعدم الجواز كذا في خلاصة الخلاصة • و في شرح النخبة يشترط في الاعلام الاذن في الرواية و الا فلا عبرة بذلك •

العموم بالفتح و ضم الميم في اللغة الشمول يقال مطرٌ عامٌّ اي مشتمل الامكنة و عند المنطقيين هو كون احد المفهومين اشتمل افرادا من المفهوم الآخر اما مطلقا بان يصدق على جميع ما يصدق عليه الآخر من غير عكس كلي ويسمى عموما مطلقا و ذلك المفهوم يسمى عاما مطلقا و اعم مطلقا والمفهوم الآخر يسمى خاصا مطلقا و اخص مطلقا كالحيوان بالنسبة الى الانسان فانه اعم منه مطلقا و اما من وجه بان يصدق على بعض ما يصدق عليه الآخر و يسمى عموما من وجه و ذلك المفهوم يسمى عاما من وجه و اعم من وجه و المفهوم الآخر يسمى خاصا من وجه و اخص من وجه كالحيوان بالنسبة الى الابيض و اما ما وقع في العضدي من ان المنطقي يقول العام ما لا يمنع تصوره من الشركة و الخاص بخلافه فليس بصحيح صرح به المحقق التفتازاني في حاشيته و يجيء العموم و الخصوص بمعنى آخر ايضا يذكر في لفظ النسبة في فصل الباء الموحدة من باب النون و عند الاصوليين هو كون اللفظ موضوعا بالوضع الواحد لكثير غير محصور مستغرقا لجميع ما يصلح له و ذلك اللفظ يسمى عاما والمراد بالوضع اعم من الوضع الشخصي و النوعي فدخل النكرة المنفية اذ قد ثبت من استعمالهم لها ان الحكم منفي عن الكثير الغير المحصور و اللفظ مستغرق لكل فرد في حكم النفي بمعنى عموم النفي عن الآحاد في المفرد و عن المجموع في الجمع لا نفي العموم وهذا معنى الوضع النوعي لذلك ولا يرد ان النكرة المنفية مجاز في العموم لتصريحهم بانها حقيقة فيه و المراد بالوضع لكثير اعم من الوضع لكل واحد من وحدان الكثير او لامر يشترك فيه وحدان الكثير او لمجموع وحدان الكثير من حيث هو مجموع فيكون كل من الوحدان نفس الموضوع له او جزئيا من جزئياته او جزءا من اجزائه فيندرج فيه المشترك و العام و اسماء العدد • ان قيل فيندرج فيه مثل زيد و رجل لانه موضوع لكثير بحسب الاجزاء قلنا المعتبر هو الاجزاء المتفقة في الاسم كآحاد المائة و معنى كون الكثير غير محصور ان لا تكون في اللفظ

دلالة في عدد معين و الا فالكثير المتحقق محصور لامحالة فبتقييد الوضع بالواحد خرج المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة و اما بالنسبة الى افراد معنى واحد كالعين لافراد العين الجارية فهو عام مندرج تحت الحد و بقيد الكثير يخرج ما لم يوضع لكثير كزيد و رجل و بقيد غير محصور يخرج اسماء العدد فان المائة مثلا وضعت وضعا واحدا لكثير و هي مستغرقة لجميع ما تصلح له لكن الكثير محصور و معنى الاستغراق التداول و خرج منه الجمع المنكر فانه واسطة بين العام و الخاص على ما هو اختيار المحققين و اما عند من جعله من العام كفخر الاسلام و بعض المشايخ فلم يشترط هذا القيد فعلى هذا الخاص ما وضع للواحد شخصيا كان كزيد او نوعيا كرجل وفرس او لكثير محصور كالعدد و التثنية لا يقال قيد غير محصور مستدرك لان الاحتراز عن اسماء العدد حاصل بقيد الاستغراق لان لفظ المائة مثلا انما يصلح لجزئيات المائة لا لما يتضمنه المائة من الآحاد لانا نقول اراد بالصلوح صلوح اسم الكلي لجزئياته او الكل لاجزائه فحينئذ يصلح لفظ المائة لما تتضمنه من الآحاد وبهذا الاعتبار صيغ الجموع و اسماء الجموع بالنسبة الى الآحاد مستغرقة لما تصلح له فتدخل في الحد وقال ابو الحسن البصري العام هو اللفظ المستغرق لما يصلح له و زاد بعض المتاخرين بوضع واحد احترازا عن خروج المشترك اذا استغرق جميع افراد معنى واحد وكذا عن خروج اللفظ الذي له معنى حقيقي ومجازي باعتبار استغراقه لافراد معنى واحد فان عمومهما لا يقتضي ان يتناولا مفهوميه معا و ترك هذا القيد انما هو بالنظر الى ان ما يصلح له المشترك بحسب اطلاق واحد ليس هو جميع افراد المفهومين بل افراد مفهوم واحد و اعترض عليه بانه ان اريد بصلوحه للجميع ان يكون الجميع جزئيات مفهومه لم يصدق على مثل الرجال و المسلمين المتناول لكل فرد فرد و ان اريد ان يكون الجميع اجزاؤه لم يصدق على مثل الرجل و لا رجل ونحو ذلك مما الجميع جزئياته لا اجزاؤه فتعين ان يراد الاعم فيصدق على مثل العشرة و المائة من اسماء العدد ومثل ضرب زيد عمروا من الجمل المذكور فيها ما هو اجزاؤها من الفعل و الفاعل و المفعول و يمكن ان يقال المراد سلوح اسم الكلي للجزئيات و عموم مثل الرجال و المسلمين انما هو باعتبار تناوله للجماعات دون الآحاد وقال الغزالي العام اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا فاللفظ بمنزلة الجنس و فيه اشعار بان العموم من عوارض الالفاظ خاصة و احترز بالواحد عن سائر المركبات الدالة على معاني مفرداتها كضرب زيد عمروا وبقوله من جهة واحدة عن المشترك اذ دلالته على معنيين باعتبار تعدد الوضع و قيل عن مثل رجل فانه يدل على كلواحد على سبيل البدلية لكن من جهات اي اطلاقات متعددة و بقوله على شيئين عن مثل زيد و رجل مما مدلوله شيئ واحد وقوله فصاعدا ليدخل فيه العام المستغرق مثل الرجال و المسلمين و لا رجل اذ المتبادر من قولنا شيئين ان مدلوله لا يكون فوق الاثنين و المراد بالشيئ معناه اللغوي الشامل للموجود و المعدوم و الموصول مثل من و ما من الفاظ العموم وحده لا مع الصلة و لو سلم فالمراد باللفظ الواحد ان لا يتعدد بتعدد المعاني فان قولنا الذي في الدار لا يتغير سواء اريد به زيد او عمرو او غيرهما

و لا يرد عليه دخول جمع المعهود و النكرة اذا الغزالي يرى ان جمع المعهود و النكرة عامان و لا يرد ايضا دخول المثنى اذ لا يصدق عليه انه يدل على معنيين فصاعدا اذ لا يصلح لما فوق اثنين وفيه ان مبنى هذا على ان قولنا بع بدرهمين فصاعدا معناه الامر بان يبيعه بما فوق درهمين حتى لو باعه بدرهمين لم يكن ممتثلا والحق خلاف ذلك كما لا يخفى و تحقيقه انه حال محذوف العامل اي فيذهب الثمن صاعدا بمعنى انه قد يكون فوق درهمين فالعام ما يدل على شيئين و يذهب المدلول صاعدا اي قد يكون فوق الشيئين فيدخل المثنى في الحد لا محالة مع انه ليس عاما وقال ابن الحاجب العام ما دل على مسميات باعتبار امر اشتركت فيه مطلقا ضربة فقوله ما دل كالجنس يدخل فيه الموصول مع الصلة و فيه اشعار بان العموم لا يخص الالفاظ و المسميات تعم الموجود و المعدوم و تخرج المثنى و مثل زيد و المراد المسميات التي يصدق على كل منها ذلك الامر المشترك فيخرج اسماء الاعداد لان دلالتها على الآحاد ليست باعتبار امر تشترك هي فيه بمعنى صدقه عليهـا و يدخل المشترك باعتبار استغراقه لافراد احد مفهوميه دون افراد المفهومين و كذا المجاز باعتبار نوع من العلاقات فقوله باعتبار متعلق بقوله دل و كذا قوله ضربة و قوله مطلقا قيد لما اشتركت فيه فيخرج جمع المعهود مثل جاءني رجال فاكرمت الرجال فانه يدل على مسميات باعتبار ما اشتركت فيه مع قيد خصصه بالمعهودين و يشكل بالجموع المضافة مثل علماء البلد فانه ايضا مع قيد التخصيص و الجواب ان الامر المشترك فيه هو العام المضاف الى ذلك البلد و هو في هذا المعنى مطلق بخلاف الرجال المعهودين فانه لم يرد به افراد الرجل المعهود على اطلاقه بل مع خصوصية العهد فليتامل و قوله ضربة اي دفعة واحدة ليخرج نحو رجل و امراة فانه يدل على مسمياته لا دفعة بل دفعات على سبيل البدل • ثم الظاهر ان جمع النكرة داخل في الحد مع ان عمومه خلاف ما اختاره و قد يقال المراد مسميات الدال حتى كانه قال ما دل على مسمياته اي جزئيات مسماه و رجال ليس كذلك وانت خبير بانه لا حاجة حينئذ الى قوله باعتبار امر اشتركت فيه لان عشرة مثلا لا تدل على جميع مسمياته وانه لا يتناول مثل الرجال و المسلمين باعتبار شموله افراد الرجل و المسلم وغاية ما يمكن ان يقال ان المراد مسميات ذلك اللفظ كمي وما او مسميات ما اشتمل عليه ذلك اللفظ تحقيقا كالرجال و المسلمين او تقديرا كالنساء لانه بمنزلة الجمع المفظ يرادف المرأة وحينئذ يكون قيد باعتبار امر اشتركت فيه للبيان و الايضاح * فائدة * العموم من عوارض الالفاظ حقيقة فاذا قيل هذا لفظ عام صدق على سبيل الحقيقة واما في المعنى فاذا قيل هذا المعنى عام فهل هو حقيقة فيه مذاهب احدها لا يصدق حقيقة و لا مجازا وثانيها يصدق مجازا وثالثها هو المختار يصدق حقيقة كما في الالفاظ قيل النزاع لفظي لانه ان اريد بالعموم استغراق اللفظ لمسمياته على ما هو مصطلح الاصول فهو من عوارض الالفاظ خاصة وان اريد به شمول امر لمتعدد عم الالفاظ و المعاني و ان اريد شمول مفهوم لافراد كما هو مصطلح اهل الاستدلال اختص بالمعاني * فائدة * اختلف في عموم المفهوم والنزاع

فيه ايضا لفظي فمن فسر العام بما يستغرق في محل النطق لم يجعل المفهوم عاما ضرورة انه ليس في محل النطق ومن فسره بما يستغرق في الجملة اي سواء كان في محل النطـــق اولا في محل النطق جعل المفهوم عاما هذا كله خلاصة ما في التلويح وشرح مختصر الاصول و حواشيه * التقسيم * العام على ثلثة اقسام الاول الباقي على عمومه قال القاضي جلال الدين البلقيني مثاله في القرآن عزيز اذ ما من عام الا و قد خص منه البعض و ذكر الزركشي في البرهان انه كثير منه قوله تعالى و الله بكل شيئ عليم - ان الله لايظلم الناس شيئا - و لا يظلم ربك احدا و امثال ذلك و الظاهر ان مراد القاضي انه عزيز في الاحكام الفرعية لا في غير الاحكام الفرعية و قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم الآية باق على عمومه مع كونه من الاحكام الفرعية الثاني العام المراد به الخصوص الثالث العام المخصوص و الناس بينهما فروق منها ان الاول لم يرد شموله لجميع افراده لا من جهة تناول اللفظ و لا من جهة الحكم بل هو ذو افراد استعمل في فرد منها و الثاني اريد شموله و عمومه لجميع الافراد من جهة تناول اللفظ لها لا من جهة الحكم و منها ان الاول مجاز قطعا لنقل اللفظ عن موضوعه الاصلي بخلاف الثاني فان فيه مذاهب اصحها انه حقيقة وعليه اكثر الشافعية وكثير من الحنفية و جميع الحنابلة و نقله امام الحرمين عن جميع الفقهاء لان تناول اللفظ للبعض الباقي بعد تخصيص كتناوله بلا تخصيص و ذلك التناول حقيقي اتفاقا فليكن هذا التناول حقيقيا ايضا و منها ان قرينة الاول عقلية و الثاني لفظية و منها ان الاول يصح ان يراد به واحد اتفاقا و في الثاني خلاف اما المخصوص فامثلته كثيرة في القرآن و من المراد به الخصوص قوله تعالى ام يحسدون الناس اي رسول الله صلى الله عليه و سلم لجمعه عليه الصلوة و السلام ما في الناس من الخصال الحميدة و قوله تعالى الذين قال لهم الناس الآية و القائل به واحد نعيم بن مسعود الاشجعي و قوله فنادته الملائكة وهو قائم الآية اي جبرئيل كما في قرأة ابن مسعود كذا في الاتقان *

العامة در لغت مشهور و در اصطلاح صوفيه جماعتي اند كه مقتصر شده است عمل آنها بر امر آنحضرت صلى الله عليه و آله و سلم بمجرد تقليد بدون دليل كذا في لطائف اللغات *

* **فصل النون** * **المعجون** بالجيم كمضروب في عرف الاطباء يقال على كل ادوية مركبة مدقوقة جمعها عسل او ربوب مقومة كذا في بحر الجواهر *

* **المعدن** بالدال على صيغة اسم الظرف هو المركب التام الذي لم يتحقق نموه و يسمى بالمعدني ايضا وقد ادعى بعض الحكماء النمو في المرجان و قيل ان في بعض المواضع احجار تنبت من الارض و تطول شيئا فشيئا الى ان تصير ذراعين او اكثر فزيد قيد عدم التحقق لان ذلك ليس متحققا اذ لو تحقق نموها لكانت من النباتات بقي شيئ و هو ان الثمار اليابسة و قطع الخشب و اجزاء الحيوان الميت كالعظام و بعض المركبات الصناعية كالمعاجين هل تعد من المعادن او من الاصول التي حصلت منها فيه تردد و الظاهر هو الثاني بدليل ان الحيوان اذا خرج عن سن النمو لا يخرج من الحيوانية فتامل و قد يفسر

المعدن بما لا نفس له من المركبات كذا ذكر عبد العلي البرجندي في حاشية الچغميني * التقسيم * الحكماء قسموا المعدنيات الى ارواح و اجساد و احجار اما الارواح فاربعة النوشادر و هي من جنس الاملاح الا ان ناريته اكثر و لهذا لا يبقى في التصعيد شيئ منه اسفل و كان مائيتها خالطت دخانا حارا لطيفا و عقدتها اليبوسة و الزرنيخ و الكبريت و الزيبق و اما الاجساد فسبعة الذهب و الفضة و الرصاص و الاسرب و الحديد و النحاس و الخارصيني و قد تنقسم الى المتطرقة و غير المتطرقة اما المتطرقة و هي القابلة لضرب المطرقة بحيث لا تنكسر و لا تتفرق بل تلين و تندفع الى عمق فتنبسط فهي الاجساد السبعة المتكونة من اختلاط الزيبق و الكبريت المتكونين من الادخنة و الابخرة و اما غير المتطرقة فاما بغاية لينها كالزيبق او بغاية صلابتها كالياقوت و هي اي التي في غاية الصلابة قد تنحل بالرطوبات كالاجسام الملحية مثل الزاج و النوشادر و قد لا تنحل كالزرنيخ و الكبريت و قد تنقسم الى ذائبة و غير ذائبة و الذائبة الى ثلثة اقسام الاول الذائبة المتطرقة الغير المشتعلة كالاجساد السبعة الثاني الذائبة المشتعلة الغير المتطرفة كالكباريت والزرانيخ الثالث الذائبة الغير المتطرقة و الغير المشتعلة كالزاجات و الاملاح الذائبة بالرطوبات و غير الذائبة الى قسمين رطبة كالزوابق و يابسة كاليواقيت و غيرها من الاحجار كذا في شرح حكمة العين * قال الامام في المباحث المشرقية الاجسام المعدنية اما قوية التركيب و حينئذ اما ان تكون متطرقة و هي الاجساد السبعة او غير متطرقة اما بغاية الرطوبة كالزيبق او بغاية اليبوسة كالياقوت ونظائره و اما ضعيفة التركيب فاما ان تنحل بالرطوبة بان تكون ملحي الجوهر كالزاج و النوشادر او لا تنحل بان تكون دهني التركيب كالكبريت والزرنيخ و سبب تكوّن هذه الاشياء يطلب من كتب الحكمة *

المعفن اسم مفعول من التعفين بالفاء و هو عند الاطباء دواء يفسد مزاج الروح و الرطوبة الاصلية حتى لا يصلح الروح لما اعدت له كالزرنيخ كذا في بحر الجواهر *

العنان بالكسر ماخوذ من عنّ اي ظهر و في الشرع عبارة عن شركة اثنين حرين او عبدين او ذميين او صبيين او مختلفين في كل تجارة او في نوع من انواع التجارات كالبر و الطعام ويقال له شركة عنان و شركة العنان اي بالتوصيف و الاضافة ايضا و ذكر الاثنين بناء على انه اقل ما يتصور فيه الشركة لا انه قيد احترازي هكذا يستفاد من جامع الرموز و البرجندي *

العنّين بالكسر و التشديد كالسكين من التعنين و الاسم العنانة و هو الرجل الذي لا يصل الى النساء كلها او البكر فقط او بعض الثيب او البكر لمرض او ضعف او كبر سن او سحر كما في الكافي و هذا شامل للخصي و المسحور و غيرهما كذا في جامع الرموز * و في فتح القدير العنين من لا يقدر على اتيان النساء مع قيام الآلة من عنّ اذا حبس في العنّة و هو حظيرة الابل او من عنّ اذا عرض لان ذكره يعنّ يمينا او شمالا و لا يقصد لاسترخائه و جمع العنين العنن و لو كان يصل الى الثيب لا البكر لضعف الآلة او الى

بعض النساء دون بعض لسحر او كبر سن فهو عنين بالنسبة الى من لا يصل اليها لفوات المقصود في حقها •

العنوان بالضم و الكسر لغة ديباجة الكتاب على ما في كنز اللغات • و في عرف البلغاء على ما قال ابن ابى الاصبع هو ان ياخذ المتكلم في غرض فياتي لقصد تكميله و تاكيده بامثلة في الفاظ تكون عنوانا لاخبار متقدمة و قصص سالفة و منه نوع عظيم جدا و هو عنوان العلوم بان يذكر فى الكلام الفاظ تكون مفاتيح لعلوم و مداخل لها فمن الاول قوله تعالى واتل عليهم نبأ الذي آتيناه آياتنا فانسلخ منها الآية فانه عنوان قصة بلعام و من الثاني قوله تعالى انطلقوا الى ظل ذي ثلث شعب الآية فيها عنوان علم الهندسة فان الشكل المثلث اول الاشكال و اذا نصب في الشمس على اي ضلع من اضلاعه لا يكون له ظل لتحديد رؤس زواياه فامر الله تعالى اهل جهنم بالانطلاق الى ظل هذا الشكل تهكما بهم و قوله تعالى و كذلك نري ابراهيم ملكوت السموات و الارض الآيات فيها عنوان علم الكلام و علم الجدل و علم الهيئة كذا فى الاتقان في نوع بدائع القرآن •

عنوان الموضوع عند المنطقيين هو مفهوم الموضوع و يسمى وصف الموضوع و وصفا عنوانيا ايضا كما يجيئ •

المعنعن هو عند المحدثين الحديث الذي يقال في سنده فلان عن فلان عن فلان والصحيح انه متصل ان امكن ملاقاة الراوي المروي عنه مع براءتهما من التدليس اوقوعه فى الصحيحين و نحوهما مما يجتنب فيه عن المرسل قال ابن الصلاح و قد استعمل في عصرنا فى الاجازة و اما لو قيل عن فلان عن رجل عن فلان فهو منقطع على الاصح فان الايراد بالابهام كلا ايراد كذا في خلاصة الخلاصة و نقل الحديث بهذا الطريق يسمى عنعنة بفتح العينين كذا في كشف اللغات و قال القسطلاني المعنعن هو الذي قيل فيه فلان عن فلان من غير لفظ صريح بالسماع او التحديث او الاخبار الى رواية مسمين معروفين •

المعونة هي فى الشريعة امر خارق للعادة يظهر على يد عوام المؤمنين كما فى الشمائل المحمدية و قد سبق في لفظ الخارق في فصل القاف من باب الخاء المعجمة •

الاستعانة هي عند اهل البديع تضمين البيت لغيره او ما زاد عليه ليستعين به على اتمام مراده و قد سبق في فصل النون من باب الضاد المعجمة •

العين بالفتح و السكون يطلق على معان منها ثاني الاحرف الاصلية للكلمة كراء ضرب و نون اجتنب و حاء دحرج و يسمى عين الكلمة و عين الفعل و هذا من مصطلحات الصرفيين و منها ما قام بنفسه جوهرا كان او جسما و يقابله المعنى و هو ما قام بالغير كالاعراض و عليه اصطلاح النحاة على ما ذكر السيد السند في حاشية العضدي و المتكلمين و على هذا قيل العالم اما عين او عرض و قد سبق في لفظ الجوهر في فصل الراء المهملة من باب الجيم فاسم العين عندهم هو الاسم الدال على معنى يقوم بنفسه كزيد و اسم المعنى هو الاسم الدال على معنى لا يقوم بنفسه

وجوديا كان كالعلم او عدميا كالجهل و كل منهما اما مشتق نحو راكب و جالس و مفهوم و مضمر او غير مشتق كرجل و فرس و علم و جهل * و قد يراد باسم المعنى ما دل على شيئ باعتبار معنى صفته اي صفة له سواء كان قائما بنفسه او بغيره كالمكتوب و المضمر و حاصله المشتق و ما في معناه و باسم العين ما ليس كذلك كالدار و العلم و ليس هذا المعنى من مصطلحات النحاة و على هذا يقال اضافة اسم المعنى يفيد الاختصاص باعتبار الصفة الداخلة في مفهوم المضاف و اما اضافة اسم العين فيفيد الاختصاص مطلقا اي غير مقيدة بصفة داخلة في مسمى المضاف فاذا قلت دار زيد و علمه افاد اختصاصا في الملكية او السكنى او القيام او التعلق هكذا يستفاد مما ذكر السيد السند في حاشية العضدي و منها ما يدرك باحدى الحواس الظاهرة كزيد و اللون و يسمى بالصورة ايضا و يقابله المعنى بمعنى ما لايدرك باحدها كالصداقة و العداوة كذا في الخيالي وقد سبق ايضا في لفظ الحواس و منها مقابل الذهن فالوجود العيني بمعنى الوجود الخارجي و منها مقابل الغير كما وقع في حاشية شرح المواقف لمرزا زاهد في بحث الوجود و منها مقابل الدين و يجيئ في لفظ المثلي في فصل اللام من باب الميم و منها الماهية و منها الصورة العلمية و في العقد المنفرد الوجود فيما عداه تعالى زائد على حقيقته و حقيقة كل شيئ عبارة عن نسبة تعين الوجود في علم موجده ازلا و ابدا و هي المسماة بالعين الثابتة المعبر عنها بالماهية بلسان ارباب العقول فهي الشيئ الثابت المعلوم و المعدوم المفهوم الموهوم و هذا القدر من الوجود العارض للممكنات ليس بمغائر في الحقيقة لوجود الحق تعالى الباطن المطلق عن كل تعين الا بنسب و اعتبارات فالمركبات من بعض اعتبارات الوجود المطلق حيث تقيد و تشخص في العلم انتهى كلامه * و در كشف اللغات گويد اعيان بالفتح جمع عين بزرگان و برادران و همچشمان و ذاتها را گويند * و در اصطلاح سالكان اعيان صور علميه را گويند * و در اصطلاح حكما ماهيات اشياء را گويند و اعيان صور اسماء الهيه اند و ارواح مظاهر اعيان اند و اشباح مظاهر ارواح اند و بس حقيقت انسانيه اول در اعيان ثابته تجلي كرده است و بعد ازان در ارواح مجرد تجلي كرده ذات و صفات و افعال ازينجا معلوم كن * و اعيان ثابته در اصطلاح سالكين صور اسماء الهي را گويند كه آن صورتها معقوله است در علم حق تعالى و اعيان ثابته دو اعتبار دارد يكى آنكه صور اسماء است دوم آنكه حقائق اعيان خارجيست پس باعتبار اول همچو ابدانست مر ارواح را و باعتبار دوم همچو ارواح است مر ابدان را انتهى كلامه * و في التحفة المرسلة الاعيان الثابتة هي صور العالم في مرتبة التعين الثاني و قد سبق في لفظ الشان في فصل النون من باب الشين المعجمة *

العينة بالكسر و سكون الياء سبق ذكرها في لفظ البيع في فصل العين من باب الباء الموحدة و هي ان ياتي الرجل رجلا ليستقرضه فلا يرغب المقرض في الاقراض طمعا في الفضل الذي لاينال بالقرض فيقول ابيعك هذا الثوب باثني عشر درهما الى اجل و قيمته عشرة فيستفيد درهمين بمقابلة الاجل و يسمى عينة لان

المقرض اعرض عن القرض الى بيع العين كذا في كتب الفقه *

التعين هو التشخص و قد مر في فصل الصاد المهملة من باب الشين المعجمة و التعين الاول عند الصوفية هو مرتبة الوحدة و التعين الثاني عندهم هو مرتبة الواحدية و يجيئ في لفظ الاحدية في فصل الدال المهملة من باب الواو *

المعين بكسر الياء المشددة عند المهندسين شكل مسطح متساوي الاضلاع الاربعة المستقيمة المحيطة به غير قائم الزوايا و لابد ان تكون كل زاويتين متقابلتين متساويتين * و عرف ايضا بانه سطح يتوهم حدوثه من حركة خط على طرف خط آخر يساويه حال كون ذلك الخط مائلا عن الخط الآخر الى ان يقع على طرفه الآخر و لعله ماخوذ من العين بمعنى الشبيه بالعين كما يقال حاجب مقوس اي شبيه بالقوس* و الشبيه بالمعين سطح لا يكون اضلاعه الاربعة المحيطة به متساوية و لا الزوايا قوائم بل يكون كل متقابلين من اضلاعه و زواياه متساويين * و عرف ايضا بانه سطح يتوهم حدوثه من حركة خط واقع على طرف خط آخر لا يساويه مائلا الى ان يقع على طرفه الآخر كذا في شرح خلاصة الحساب *

فصل الواو * العشوة بالكسر كرشمه و در اصطلاح عاشقان عشوه تجلي جمال را گويند كذا في كشف اللغات *

العضو بالضم و الكسر و سكون الضاد المعجمة لغة اندام الاعضاء الجمع و عرف الاعضاء بانها اجسام كثيفة متولدة من اول مزاج الاخلاط فبقيد الكثيفة خرج الارواح و بقيد متولدة الخ خرج الاخلاط و الاجرام الفلكية و المعادن و النباتات و المراد من الاخلاط الاخلاط المحمودة لخروج الوسخ و الرمص و المراد من مزاج الاخلاط ممزوجها كما يراد بالخلق المخلوق و الشيء الذي يحدث من اول امتزاج الاخلاط هو الرطوبات الثانية فالمعنى ان الاعضاء اجسام كثيفة متولدة من اول ممتزج من الاخلاط المحمودة اي الرطوبة الثانية بعد استحالات كما يجيئ بيانها في لفظ الهضم في فصل الميم من باب الهاء و التولد منها قد يكون بلا واسطة كالاعضاء الآلية اي المركبة و هذا التولد مثل تولد الاخلاط من اول مزاج الاركان اي من اول ممتزج منها و هو النبات اما بلا واسطة كالاخلاط المستحيلة عن النبات او بواسطة كالمستحيلة من الاغذية الحيوانية كاللحم* التقسيم *الاعضاء اما رئيسة او غير رئيسة فالرئيسة هي التي تكون مبادي للقوى محتاجا اليها في بقاء الشخص و هي القلب اذ هو مبدأ قوة الحيوة و الدماغ اذ هو مبدأ قوة الحس و الحركة و الكبد لانه مبدأ قوة التغذية او في بقاء النوع و هي هذه الثلثة مع رابع و هو الانثيان و غير الرئيسة تنقسم الى خادمة الرئيسة و غير خادمها و الاولى هي ما لا يكون مبدأ و لكن تكون معينة و مؤدية كالاعصاب للدماغ و الشرائين للقلب و الاوردة للكبد واوعية المني للانثيين و الثانية تنقسم الى مرؤوسة و غير مرؤوسة فالمرؤوسة هي التي لا تكون مبدأ و لا معينة بل تجري اليها القوى من الاعضاء الرئيسة كالكلى و المعدة و الطحال و الرئة و غير المرؤوسة هي التي لا تكون رئيسة

و لا خادمة لها و لا مرءوسة فهي التي تختص بقوى غريزية و لا يجري اليها من الاعضاء الرئيسة قوى الحرى كالعظام و الغضاريف فظهر ان بعض الاعضاء معطي و بعضها قابل و بعضها قابل و معطي و بعضها لا معطي و لا قابل كذا في شرح القانونچه * وفي بحر الجواهر الخادمة للرئيسة هي التي ينتفي فيها المبدئية دون الاعانة و اما المرءوسة بلا خدمة فهي التي ينتفي فيها لامران دون القبول و الاعضاء الغير المرءوسة و لا الرئيسة فهي التي ينتفي فيها الامور الثلثة و الاعضاء الخادمة تطلق على كل مايتم به عمل آخر و هو اما ان يخدم خدمة مهيئة و هي تتقدم فعل الرئيس و تسمى منفعة و اما ان يخدم خدمة مؤدية و هي تتأخر عن فعله و يسمى خدمة على الاطلاق انتهى * و ايضا تنقسم الى بسيطة و مركبة فالبسيطة وتسمى بالمفردة و المتشابه الاجزاء ايضا هي التي اي جزء محسوس اخذ منها كان مشاركا للكل في الحد و الاسم كالعظم و العصب و نحو ذاك و قيد المحسوس احتراز عن الاجزاء العنصرية الغير المحسوسة و المركبة و تسمى آلية ايضا بخلافها كاليد و الرأس ان قلت الشريان بسيط مع ان قطعته الصغيرة جدا بحيث لا يكون فيها تجويف لا تسمى شريانا قلت لا يقال لهذه القطعة جزء شريان لان الشريان هي المشتمل على شكل له تجويف ثم الاعضاء الاصلية هي الاعظام و الاعصاب و العروق و قيل هي التي تتولد من المني و الاعضاء الطرفية هي الواقعة في اطراف البدن و اعضاء الغذاء هي المعدة و الكبد و الطحال و اعضاء التناسل الخصيتان مع العروق المتصلة بهما *

العطاء بالفتح و تخفيف الطاء يقارب الرزق الا ان الفقهاء فرقوا بينهما فقيل الرزق ما يخرج من بيت المال للجندي مثلا كل شهر و العطاء ما يخرج له في كل سنة مرة او مرتين * و عن الحلواني العطاء ما يخرج كل سنة او شهر و الرزق يوما بيوم وفي شرح القدوري العطاء ما يفرض للمقاتلين و الرزق ما يجعل لفقراء المسلمين اذا لم يكونوا مقاتلة كذا في المغرب هكذا في البرجندي في كتاب الجهاد في ذكر الجزية و العطية مرادف العطاء * و في جامع الرموز الرزق يقال للعطاء الجاري دنيويا او دينيا و للنصيب و لما يصل الى الجوف و يتغذى به و في فصل العاقلة العطاء ما فرض لانسان في بيت المال في كل سنة لا لحاجته و الرزق ما فرض له بقدر حاجته و الكفاية ما فرض له كل شهر او يوم مما يكفيه كما في الكرماني و في الظهيرية ان العطية ما فرض للمقاتلة و الرزق ما لغيرهم من فقراء المسلمين فان اجتمع العطية و الرزق في احد اخذ الدية من العطية كما في الاختيار انتهى *

العفو بالفتح و سكون الفاء لغة الزائد على النفقة من المال و شرعا ما زاد على النصاب من المال كذا في جامع الرموز في كتاب الزكوة *

العلو بالضم هو عند المحدثين قسمان علو مطلق و علو نسبي و يقابله النزول قالوا ان قل عدد رجال السند فاما ان ينتهي السند الى النبي صلى الله عليه و سلم بذلك العدد القليل بالنسبة الى سند آخر

يرد به اي بذلک السند الآخر ذلک الحديث بعينه بعدد كثير او ينتهي الى امام من ائمة الحديث ذي صفة علية كالحفظ و الضبط و غير ذلک من الصفات المقتضية للترجيح كشعبة و مالک و الثوري و الشافعي و البخاري و مسلم و نحوهم فالاول و هو ما ينتهي الى النبي صلى الله عليه و سلم هو العلو المطلق ما لم يكن ضعيفا حتى اذا كان قرب الاسناد مع ضعف بعض الرواة فلا يلتفت الى هذا العلو لاسيما اذا كان فيه بعض الكذابين لان الغرض من العلو كونه اقرب الى الصحة هذا هو المعتمد وقيل ما لم يكن موضوعا فان اتفق ان يكون سنده صحيحا كان الغاية القصوى و الثاني العلو النسبي وهو ما يقل العدد فيه الى ذلک الامام او من بعده و فيه اي في العلو النسبي الموافقة وهي الوصول الى شيخ احد المصنفين من غير طريقه و فيه البدل و هو الوصول الى شيخ شيخه كذلک و فيه المساواة وهو استواء عدد الاسناد من الراوي الى آخره مع اسناد احد المصنفين و فيه المصافحة وهي الاستواء مع تلميذ ذلک المصنف و انما كان العلو مرغوبا فيه لكونه اقرب الى الصحة و قلة الخطاء اذ ما من راو الا و الخطاء جائز عليه فكلما كثرت الوسائط كثرت مظان التجويز و كلما قلت قلت فان كان في النزول مزية ليست في العلو كان يكون رجاله اوثق او احفظ او افقه او الاتصال فيه اظهر فلا تردد في ان النزول حينئذ اولى هكذا في شرح النخبة و شرحه وخلاصة ما في الاتقان العلو خمسة اقسام الاول القرب من رسول الله صلى الله عليه وسلم بعدد قليل و الثاني القرب الى امام من ائمة الحديث كذلک و الثالث العلو بالنسبة الى رواية احد الكتب الستة او غيرها من كتب الحديث بان يروي حديثا لو رواه من طريق كتاب من الستة مثلا وقع انزل مما لو رواه من غير طريقها و يقع في هذا النوع الموافقات و الابدال و المصافحات و المساوات و الرابع تقدم وفاة الشيخ عن قرينه الذي اخذ عن شيخه فالآخذ مثلا عن التاج بن مكتوم اعلى من الآخذ عن ابى المعالي بن اللبان لتقدم وفاة الاول على الثاني و الخامس العلو بموت الشيخ لا مع التفات الى امر آخر او شيخ آخر متى يكون قال بعض المحدثين يوصف الاسناد بالعلو اذا مضى عليه من موت الشيخ خمسون سنة و قال ابن منده ثلثون انتهى ❊ فائدة ❊ يقابل العلو النزول باقسامه المذكورة خلافا لمن زعم ان العلو قد يقع بدون النزول قيل مرجع الخلاف الاعتبار فان من اعتبرهما من الراوي تصاعدا منع مقابلته النزول في جميع الاقسام كما وقع للبخاري حديث بينه و بين النبي صلى الله عليه و سلم ثلثة ولم يكن له طريق آخر اكثر عددا فهذا علو غير مقابل النزول و من اعتبرهما اعم من ذلک و هو اولى تكون في الصورة المذكورة اذا كان لنا طريقان احدهما الى شيخ البخاري بسبعة و الآخر الى البخاري كذلک فيكون الاول اعلى و ان كانت النسبة الى البخاري اعلى ما يوجد من مروياته فحصلت المقابلة باعتبار العموم و يمكن مقابلته بالنزول بهذا الاعتبار اذا وقع بين راو و بين شيخ البخاري تسعة من غير طريقه في ذلک المتن و يكون بينه و بين البخاري سبعة هكذا في بعض حواشي النخبة ❊

العالي نزد محدثين عبارتست از اسناديكه درو علو باشد و مقابل او نازل است كما عرفت ❊ و نزد

بلغاء آنست كه شاعر الفاظ فصيح را در تركيب چنان بجزالت ربط دهد كه بخداشته آيد كه كلمه كلمه لطافت درجه درجه پذيرفته و پايه پايه در خوبي ارتقاء نموده و ويرا اشعار از اشعار مردمان بمرتبه عالي تربود كه فصحاء بعلو مرتبه او اقرار كنند كذا في جامع الصنائع *

العلوية هي الزحل و المشتري و المريخ كما يجيئ في لفظ الكوكب و قد يسمى الزحل و المشتري بالعلويين كما في شرح التذكرة *

المعلى نزد بلغاء آنست كه در تمام بيت سر كلمات را حرفي معين بيارد اگرچه در بعضي منشآت چندگان كلمات كسي را برين نوع افتاده باشد چون شاعر را قصد صنعت نبود گوئي كه نگفته است و دليل بر عدم قصد كه در همه بيت نياورده است مثاله * مصراع * شاهد و شريف و شمع و شراب * و اين صنعت از مخترعات صاحب جامع الصنائع است *

العلم الاعلى هو العلم الالهي وقد سبق في المقدمة في بيان العلوم العقلية *

الاستعلاء لغة عدّ النفس عاليا كما مر في لفظ الامر * وعند المنجمين و اهل الهيئة يطلق على ازدياد بعد الكوكب على بعده الاوسط و يقابله الانخفاض و هو انتقاص بعده عنه اي عن بعده الاوسط و هذا هو المشهور و قد يسميان بالصعود و الهبوط ايضا و قد مر في لفظ الصعود في فصل الدال من باب الصاد المهملتين * و قد يطلق الاستعلاء على قرب احد الكوكبين المتقاربين من اوجه او ذروة تدويره اكبر من قرب الآخر من اوجه او ذروة تدويره ايضا و على كون الكوكب فوق الارض و على كونه في عاشر الطالع او حادي عشره و على كونه في عاشر كوكب آخر او حادي عشره و يطلق الانخفاض على مقابلات هذه المعاني الاربعة كذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة في بحث النظائر *

المستعلية من الحروف قد مرت في فصل الفاء من باب الحاء المهملة في تقسيمات الحروف *

فصل الهاء * **العته**

بالتاء المثناة الفوقانية عند الاصوليين هو الاختلال بالعقل بحيث يختلط كلامه فيشبه مرة كلام العقلاء و مرة كلام المجانين و المعتوه اسم مفعول منه كذا في التوضيح و الفرق بينه و بين السفه قد مر *

فصل الياء * **التعدي**

بالدال لغة التجاوز و في اصطلاح النحاة تجاوز الفعل من فاعله الى مفعول به فالمصدر و الظرف لا يسمى متعديا كما في شرح التسهيل و كذا اسم الفاعل و اسم المفعول فانها انما تتصف بكونها متعدية و غير متعدية باعتبار الفعل فما قيل ان المتعدي اعم من الفعل و شبهه و كذا غير المتعدي توهم و عرّف المتعدي على صيغة اسم الفاعل بما يتوقف فهمه على متعلق و يسمى مجاوزا ايضا كما في الموشح و المراد بما الفعل و بالتعلق هو التعلق المصطلح اي نسبة الفعل الى غير الفاعل و المعنى المتعدي فعل يتوقف فهمه على متعلق اي امر غير الفاعل يتعلق الفعل

به و يتوقف فهمه عليه فاشير بقوله غير الفاعل الى ان المراد بالمتعلق المصطلح و بقوله يتوقف فهمه عليه الى ان المراد به ما يصدق عليه من افراده المخصوصة لانه الذي يتوقف عليه فهمه لا المتعلق المطلق المبهم فليس هذا القيد اى قيد التوقف معتبرا في مفهوم المتعلق فلا يرد ان المتعلق المصطلح ليس معتبرا في مفهومه التوقف و الحاصل ان فهم الفعل ان كان موقوفا على فهم غير الفاعل فهو المتعدي كضرب فان فهمه موقوف على تعقل المضروب بخلاف الزمان و المكان و الغاية فان فهم الضرب و تعقله بدون هذه الامور ممكن و توضيحه ان نسبة الفعل المتعدي الى المفعول به كنسبته الى الفاعل في انه لا يجوز استعماله بدونهما اصلا الا على خلاف مقتضى الظاهر لنكتة الا ان نسبته الى الفاعل لما كانت مقصودة بالذات لا يجوز تركه الا باقامة شيئ مقامه بخلاف نسبته الى المفعول به فانه فضلة مقصودة لتكميل نسبته الى الفاعل يجوز تركه من غير اقامة شيئ مقامه و اما سائر المفاعيل فانه يجوز استعماله بدونها فعلم من ذلك ان النسبة الى المفعول المعين ماخوذة في مفهوم الفعل المتعدي كيلا يكون استعماله في موارده مجازا لا حقيقة له كالنسبة الى الفاعل فيكون فهم مدلوله موقوفا على فهم متعلقه فالمراد بقوله على متعلق متعلق معين اىّ معين كان ماندفع ما قيل ان التعريف غير مانع لدخول الافعال اللازمة التي مدلولاتها نسب كقرب و بعد لعدم اخذ النسبة الى امر معين في مفهومها بل الى امر مّا بمجرد استعمالها بدون متعلقاتها كقرب زيد و بعد نعم اذا قصد النسبة الى معين كان موقوفا عليه لابد من ذكره و حينئذ يكون المتعدي بحرف الجر داخلا في التعريف كالمتعدي بالهمزة و التضعيف قيل التعريف يصدق على الافعال الناقصة لتوقف فهمها على امر غير الفاعل تتعلق به و هو الخبر و الجواب منع توقف مفهومها على الخبر فان كان الناقصة معناها مطلق الكون مع الزمان الماضي و كذا سائر الافعال الناقصة فان معنى صار زيد غنيا اتصف زيد بالغناء المتصف بالصيرورة صرح به الرضي و يقابل المتعدي غير المتعدي و يسمى لازما ايضا و هو ما لا يتوقف فهمه على فهم امر غير الفاعل نحو كرم فانه و ان كان له تعلق بكلواحد من الزمان و المكان و الغاية لكن فهمه مع الغفلة عن هذه المتعلقات جائز اعلم ان الفعل ليس منحصرا في المتعدي و اللازم فان الافعال الناقصة ليست متعدية و لا لازمة و قد يجتمعان و في التسهيل و قد يشتهر بالاستعمالين فيصلح للاسمين و في شرحه ما يتعدى تارة بنفسه و تارة بحرف الجر و لم يكن احد الاستعمالين نادرا قيل له متعد بوجهين و ذلك متصور على السماع و قد عدها بعضهم خمسة ينصح و يشكر و يخال و وزن و عدد و زاد صاحب الالفية قصد و الظاهر انها غير محصورة هذا كله خلاصة ما في الفوائد الضيائية و حاشية المولوى عبد الحكيم و في الارشاد و مما الحق بالمتعدي مطلقا الافعال الناقصة و في بعض الوجوه افعال المقاربة اي اذا كان طالبا للخبر نحو عسى زيد ان يخرج بخلاف عسى ان يخرج زيد و انما الحقا به لمشابهة خبرهما المفعول به و من الجوامد اللازمة افعال المدح و الذم و المحتمل للتعدية

و اللزوم نعلا التعجب انتهى •

التعدية هي في اللغة جعل الشيء متجاوزا عن الشيء و متباعدا عنه و في علم النحو و التصريف هي ان لا يقتصر الفعل على التعلق بالفاعل بل يتعلق بالمفعول ايضا فهذا المعنى مجاز او منقول كذا في التوضيح و التلويح في ركن القياس و التعلق ههنـا بالمعنى اللغوي و هذا الكلام يشير الى ان التعدية في اصطلاحهم بمعنى كون الفعل متعديا لا بمعنى جعله متعديا و هو خلاف المتعـارف فانه ذكر في الفوائد الضيائية و غيرها ما حاصله ان للتعدية عندهم معنيين احدهما ما هو المشهور و هو جعل الفعل متعديا بتضمينه معنى التصيير اي جعل المتكلم الفعـل متعديا فالتعدية التي هي مدلول الباء او الهمزة مثلا صفة المتكلم و البـاء في قوله بتضمينه متعلق بالفعـل بيان الكيفية و المراد بالتضمين المعنى اللغوي اي اعتبـار شيء في ضمن الآخر فمعنى ذهبت بزيد صيرته ذاهبـا ثم هذا الجعل على انواع على ما صرح به الرضي في شرح الشافية منها جعل اللازم متعـديا بجعل ما كان فاعلا للازم مفعولا لمعنى الجعل و فاعلا لاصل الفعل على ما كان معنى اذهبت زيدا جعلت زيدا ذا ذهاب فزيد مفعول لمعنى الجعل الذي استفيد من الهمزة فاعل للذهاب كما في ذهب زيد و منها جعل المتعدي الى واحد متعديا الى اثنين اولهما مفعول الجعل و الثاني لاصل الفعل نحو احفرت زيدا النهر اي جعلته حافرا له فالاول مجعول و الثاني محفور و مرتبة المجعول مقدمة على مرتبة مفعول اصل الفعل لانه فيه معنى الفاعلية و منها جعل المتعدي الى اثنين متعديا الى ثلثة نحو اعلم واري و حاصل هذا المعنى ايصال الفعل الى المفعول به بتغيير معناه و ثانيهما ما هو اعم منه و هو ايصال الفعل الى مفعوله من غير تغيير معنى الفعل بمعنى ان التغيير ليس معتبرا في مفهومه فالمعنى ايصال الفعل الى مفعوله سواء كان بتغيير معناه كما في الباء في بعض المواضع و الهمزة والتضعيف اولم يكن كما في سائر الحروف الجارة كما صرح به المولوي عبد الحكيم مما قيل التعدية مطلقـا تقتضي تغيير المعنى فاسد و على هذا المعنى الاعم يقال هذا الفعل عدي بعلى • و في اصطلاح الفقهاء و الاصوليين هي اثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع و قد يجيء في لفظ القياس •

العلة المتعدية سبق ذكرها •

العارية هي مشتقة من العرية و هي العطية و قيل منسوب الى العار لان طلبها عار فعلى هذا يقال العارية بالتشديد لان ياء النسبة مشددة و العارة لغة في العارية • و في الشرع عبارة عن تمليك المنافع بغير عوض سميت عارية لتعريتها عن العوض كذا في مجمع البركات ناقلا عن الجوهرة النيرة و بالقيد الاخير خرج الاجارة و دخل هبة حق المرور لانها العارية دون الهبة و لما كان المتبادر من تمليك المنافع بقاء اعيانها على حالها من التمليك خرج البيع و الهبة و قرض نحو الدراهم كذا في جامع الرموز و الدرر شرح الغرر•

العاري هو قسم من الكلام المنثور و يجيئ في فصل الراء المهملة من باب النون •

التعرية هي عند اهل العروض كون الجزء سالما من الزيادة كذا في رسالة قطب الدين السرخسي •

المعرى عند اهل العروض من العرب هو الضرب الذي عري من الزيادة كما في بعض رسائل العروض العربية •

المعصبة بالصاد المهملة كمناة و قد سبق بيانه في لفظ الزاة في فصل اللام من باب الزاء المعجمة •

العمى بفتح العين و الميم لغة عدم البصر عما من شانه ان يكون بصيرا فالحجر لا يتصف بالعمى وعند الصوفية عبارة عن حقيقة الحقائق التي لا تتصف بالحقية و لا بالخلقية فهي ذات محض لانها لا تضاف الى مرتبة لا حقية و لا خلقية فلا تقتضي لعدم الاضافة وصفا و لا اسما و هذا معنى قوله عليه السلام ان العمى ما فوقه هواء و ما تحته هواء يعني لا حق و لا خلق فصار العمى مقابلا للاحدية فكما ان الاحدية تضمحل فيها الاسماء و الصفات و لا يكون لشيئ فيها ظهور كذلك العمى ليس لشيئ من ذلك فيه مجال ولا ظهور فالفرق بين العمى و الاحدية ان الاحدية حكم الذات في الذات بمقتضى التعالي و هو الظهور الذاتي الاحدي و العمى حكم الذات بمقتضى الاطلاق فلا يفهم منه تعال و لا تدان و هو البطون الذاتي العمائي فهي مقابلة للاحدية تلك صرافة الذات بحكم التجلي و هذه صرافة الذات بحكم الاستتار فتعالى الله ان يستتر عن نفسه من تجل و يتجلى لنفسه عن استتار هو على ما يقتضيه ذاته من التجلي و الاستتار و البطون و الظهور و الشئون و النسب و الاعتبارات و الاضافات و الاسماء و الصفات لا يتغير و لا يتحول و لا يلتبس شيئا بل حكم ذاته هو ما عليه منذ كان و لا يكون الا على ما كان لا تبديل لخلق الله اى لوصف الله الذي هو عليه انما هو بحكم ما يتجلى به علينا و يظهر به لنا و هو في نفسه على ما هو عليه من الامر الذي كان له قبل تجليه علينا و ظهوره لنا و بعد ذلك فهو على ذلك الحكم لا يقبل ذاته الا التجلي الذي هو عليه فليس له الا تجل واحد و ليس للتجلي الواحد الا اسم واحد و ليس للاسم الواحد الا وصف واحد و ليس للجميع الا واحد غير متعدد فهو متجل لنفسه في الازل بما هو متجل له في الابد و بالجملة فان هذا التجلي الذاتي الذي هو عليه جامع لانواع التجليات البواقي لا يمنعه كونه في هذا التجلي ان يتجلى بتجل آخر لكن حكم التجليات الاخر تحته كحكم الانجم تحت الشمس موجودة معدومة على ان نور الانجم في نفسها من نور الشمس و كذلك باقي التجليات الالهية انما هي رشحة من سماء هذا التجلي و قطرة من بحره ثم اعلم بعد ان اعلمناك ان العمى هو نفس الذات باعتبار الاطلاق في البطون و الاستتار و ان الاحدية هي نفسه باعتبار التعالي في الظهور و التجلي مع وجوب سقوط الاعتبارات فيها و قولي باعتبار الظهور و اعتبار الاستتار انما هو لايصال المعنى الى فهم السامع لا انه من حكم العمى اعتبار البطون او من حكم الاحدية اعتبار الظهور فافهم • اعلم ان هذا التجلي الواحد هو المستاثر الذي لا يتجلى به لغيره فليس للخلق فيه نصيب البتة الحتة ان هذا التجلي لا يقبل الاعتبار

ولا الانقسام ولا الاضافة ولا الاوصاف ونحوها ومتى كان للخلق فيه نسبة احتاجت الى اعتبار او نسبة او وصف وكل هذا ليس من حكم هذا التجلي الذي هو غاية في ذاته من الازل الى الابد كذا في الانسان الكامل ٭ ودر لطائف اللغات گويد عمى در اصطلاح صوفيه عبارتست از مرتبهٔ احديت وبطور بعضى از مرتبهٔ واحديت ٭

المعمّى اسم مفعول من التعمية وآن نزد بلغاء كلاميست موزون كه دلالت كند بطريق رمز و ايماء بر اسمى يا زياده ازان بطريق قلب يا تشبيه يا بحساب جمل و يا بوجهى ديگر بملاحظهٔ آنكه در هر بابى كه باشد طبع سليم از قبول آن انكار ننمايد و از تطويل الفاظ ناخوش خالي بود ظاهر است كه قيد اسم باعتبار اغلب و اكثر است و الا روا بود كه مستخرج از معمى اسم نبود و سبب عدم اشتراط معمى بنظم آنست كه شايد از كلام غير منظوم اسمى ارادة كنند و معتبر نزد ارباب اين فن حروف مكتوبه است نه ملفوظه لهذا رعايت مد و قصر و تشديد و تخفيف لازم ندارند چون بمجرد حصول حروف با ترتيب اسم ذهن مستقيم باسم انتقال ميكند رعايت حركات و سكنات نيز اعتبار نمى نمايند و معمى گو را لابد است از دو چيز يكى تحصيل حروف كه بمنزلهٔ مادة است و ديگرى ترتيب آن بحسب تقديم و تاخير كه بمثابهٔ صورتست و اعمال معمى بر سه گونه است بعضى خاص بتحصيل مادة آنرا اعمال تحصيل خوانند و بعضى خاص بتكميل صورت وآنرا اعمال تكميل گويند و بعضى عام خصوصيتى ندارد بهيچ يكى از مادة و صورت بلكه فائدة ازو تسهيل عمل ديگر است از اعمال تحصيلي و يا تكميلي وآنرا اعمال تسهيلي نامند و اعمال تسهيلي چهار است انتقاد و تحليل و تركيب و تبديل و ذكر هر يك در موضع او مثبت است و در جامع الصنائع گويد معمى را متقدمان بر سه نوع دارند اوّل معماى مبدل و در لفظ تبديل مذكور شد دوم معماى معدود وآنچنانست كه بعدد جمل حروف را جمع كنند و ازان نامى بيرون آرند مثاله ٭ شعر ٭ چو ده با سى گرفتم بعد هفتاد ٭ يقين دان نام او صد بار گفتم ٭ ازين نام علي ميخيزد و عين هفتاد است و لام سى و يا ده سوم معماى محرف و اين بهتر است از انواع ديگر كه بطريق ايهام و قطع و وصل حروف بالفاظى نامى معلوم گردد و اين وضع مولانا بهاء الدين بخاريست و بعد آن امير خسرو آنرا بكمال رسانيده و لطيف تر و دلاويز گردانيده مثاله رباعي بنام خوندو ٭ رباعي ٭

آن غله فروش من كه بد كيش آمد ٭ بشنو نامش كزو بدل ريش آمد

بر كندوى بي سرچو نهادم خو را ٭ زان خوشه خوشه فتح سرا پيش آمد

ازين بطريق ايهام نام خوندو ميخيزد كه كندو را چون بى سر كني يعنى حرف اول را كه كاف است دور كني وخو بفتح خا بران نهى خوندو شود چون فتح از خو پيش گردد يعنى مرفوع گردد خوندو راست آيد و ايهام آنست كه لفظى دو معنى دارد يكى قريب و ديگرى بعيد و مراد معنى بعيد باشد چنانچه درينجا از سياق تركيب معني قريب آنست كه كندو چون بى سر باشد غله ستدن آسان بود و رنج كشادن نباشد و چون خو بران

شيفه يعني كه غله ستانند غنيمت حاصل كنند و مراد معنى بعيد است و حضرت امير خسرو دهلوي سه نوع ديگر اختراع نموده يكى را مسمى بمعماى مترجم ساخته و ديگريرا بمعماى مصور و ديگريرا بمعماى موشح و گفته معنى معماى مترجم آنست كه لفظى به پارسي بيارند و بعربي ترجمه كنند و بالعكس مثاله معمى بنام كبير الدين • رباعي •

وي خواجه كبير دين كه بوسم پايش • بنوشت بكاغذ لقب و الايش

بد پهلوان بزرگ جمع موصول • يک كنجد بر داشتم از بالايش

معنى بزرگ كبير است و الذين جمع موصول و هرگاه كه كنجد بالا يعنى نقطۀ زبرين از الذين بر دارند الدين شود بتركيب كبير الدين شود و معماى مصور آنست كه چيزها را كه مشبه بحروف تهجي تواند بود بر طريق كفايت بيارد و مقصود حروف مكنى به باشد و آنچه تشبيهات حروف بدان داده اند اينست ا تير و نيزه و سرو قامت و امثال آن ب كفش يک ميخي ت كفش دو ميخي بر سر ث كفش سه ميخي بر سر ج گوشوارۀ در ته او يک شبه آويخته ح گوشوارۀ مجرد خ گوشوارۀ يک شبه بالاى آن د كاسۀ نگونسار مجرد و خالي و سوفار تير ذ كاسۀ نگونسار يكدانه برآن مانده ر چوگان و كژک و چوب دمامه ز چوگان با گوى س ارّه و تشديد و خندان ش ارۀ سه ميخ برآن ص چشم و دنبالۀ گوش ض چشمي مقله بيرون افتاده ط چشمي با ميل ظ چشم با ميل و خالي برسر ع نعل و هلال غ هلال و زهره ف سر افگنده و پا دراز ق سر بزرگ متواضع دو چشم كشاده ك راكعي عصا درسر ل راكعي بى عصا م چشم دار با دنبالۀ كفچگير و گرز ن كمان و قطرۀ كنكر قصاب و چنگل باز ه گره و دو چشم و دو شاخ ي اژدها مثاله • رباعي •

ثابت ديدم كفش سه ميخي برسر • و از سينه بيرون آمده تيري بى پر

يک ميخ كفش را ببسته بكمر • درپاى يكى كفش دو ميخش ديگر

ازين رباعى اسم ثابت ميخيزد و معماى موشح آنست كه حروف اسم نويسد نه صورت حروف اسم مثاله معمى باسم مهذب • رباعي •

اي خواجه مهذب كه ممالک بى تو • مهمل زان سان كه مسالک بى تو

گر فيض عميمت نرسد نا گاهى • در خط كه كند صحيح ذٰلک بى تو

و صاحب جامع الصنائع قسمي ديگر اختراع كرده و آنرا مسمى بمعماى مهندس ساخته و آن چنانست كه از هندسها برآورده شود و قرينه لازم داشته شده مثاله • رباعي •

نام بت من كه هست همچو جان • از هندسه زين گونه بيرون آر آسان

از چار نگى نه و بران پنج بنهه • پس هفت فرو راست بكش در ته شان

درمیاق یك لطیفه آنست که از چهار نه افکندن گفته و این موجب تحیر است طریقش آنکه از هندسهٔ چهار که برین صورت ۴ باشد نه بر حسب هندسه نه دورکند و صورت نه اینست ۹ بعده پنج یعنی صفر وصورتش این • بر سر او نهد برین نمط ۴۰ نمودار شود بعده هفت را که صورتش این ۷ از ته راست نویسد صورت این چنین شود مجد جمع کنند محمد خیزد حضرت مولوي جامي گفته که یکی از اعمال معمی تصحیف است وآن تغییر کردن صورت خطي لفظ است بمحو و اثبات نقطه وآن بر دو قسم است تصحیف وضعي وآنچنانست که لفظی مفرد ذکر کرده شود که تا دلالت کند برآن که مراد از کلمهٔ که تصحیف او خواسته اند صورتی خطی اوست بی تعرض محو و اثبات نقطه چون لفظ صورت و نقش و نمونه و شکل و رسم و نسخه و نشان و امثال آن چنانکه در اسم یوسف • رباعي •

اي خاك رہ تو از شرف افسر گل • وی خال و خط معنبرت زیور گل

چون صورت تو دیده سحر بلبل گفت • حرفیست رخش رخ تو دفتر گل

وتصحیف جملي وآن که در اثنای کلام واقع شود یا باثبات نقطه بخصوصیت یا باشارت بدان بمثل لفظ قطره و دانه وگوهر وامثال آن مثاله باسم حسن • شعر • رشتهٔ دندان چو ازلبهای خندانش بتافت • زان لب گوهر فشان هرکس در مقصود یافت • واز جملهٔ اعمال معمائی ترادف است که لفظی ذکر کنند و مراد ازان مرادف آن باشد انتهی • فائدة • فرق میان لغز و معمی آن است که در معمی لازم است که مدلول او اسمی باشد از اسماء و در لغز این شرط نیست بلکه درینجا راجب است که دلالت او بر مقصود بذکر علامات و صفات باشد و این در معمی لازم نیست و بعضی برانند که فرق آنست که در معمی انتقال باسم است و در لغز بمسمی فاما این قول ضعیف است زیراکه روا بود که در لغز نیز اسمي ذکر کنند بذکر علامات و صفات ورشید وطواط گفته که لغز مثل معمی است الا آنکه این بطریق سوال گویند کذا في مجمع الصنائع •

العناية الازلية هي القضاء عند الحكماء و يجيئ في فصل الياء من باب القاف •

المعنى لغة المقصود سواء قصد اولا فهو اما مصدر بمعنى المفعول او مخفف معنيّ اسم مفعول كمرميّ نقل في اصطلاح النحاة الى ما يقصد بشيئ نقل العام الى الخاص ولك ان تجعله منقولا الى المعنى الاصطلاحي ابتـــداء من غير جعله مصدرا بمعنى المفعول و قد يكتفى فيه بصحة القصد كذا في الفوائد الضيائية و حاشيته للمولوي عصام الدين و يقرب من هذا ما وقع في شروح الشمسيـــة من ان المعنى هو الصورة الذهنية من حيث انه وضع بازائها اللفظ اي من حيث انها تقصد من اللفظ و ذلك انما يكون بالوضع فان عبر عنها بلفظ مفرد يسمى معنى مفردا و ان عبر عنها بلفظ مركب سمي معنى مركبا فالافراد و التركيب صفتان للالفاظ حقيقة و يوصف بهما المعاني تبعا و قد يكتفى في اطلاق المعنى على الصورة الذهنية بمجرد صلاحيتها لان تقصد باللفظ سواء وضع لها ام لا فالمعنى بالاعتبار الاول يتصف بالافراد

و التركيب بالفعل و بالاعتبار الثاني بصلاحية الافراد و التركيب انتهى و الفرق بينه و بين المفهوم يجيئ في باب الفاء قال بعض اهل المعاني الكلام الذي يوصف بالبلاغة هو الذي يدل بلفظه على معناه اللغوي او العرفي او الشرعي ثم تجد لذلك المعنى دلالة ثانية على المعنى المقصود الذي يريد المتكلم اثباته او نفيه فهناك الفاظ و معان اول و معان ثوان فالمعاني الاول هي مدلولات التراكيب و الالفاظ التي تسمى في علم النحو اصل المعنى و المعاني الثواني الاغراض التي يساق لها الكلام و لذا قيل مقتضى الحال هو المعنى الثاني كرد الانكار و دفع الشك مثلا اذا قلنا ان زيدا قائم فالمعنى الاول هو القيام الموكد و المعنى الثاني رد الانكار و دفع الشك و اذا قلنا هو اسد في صورة الانسان فالمعنى الاول هو مدلول هذا الكلام و المعنى الثاني هو انه شجاع فالمعنى الثاني هو الذي يراد ايراده في الطرق المختلفة و المفهوم من تلك الطرق هو المعنى الاول و تسميته بالمعنى الثاني لكون اللفظ دالا عليه بواسطة المعنى الاول فدلالة المعنى الاول على الثاني عقلية قطعا و اما دلالة اللفظ على المعنى الاول فقد تكون وضعية و قد تكون عقلية و قد تسمى المعاني الاول بالخصوصيات و الكيفيات الزائدة على اصل المعنى و بالصور و الخواص و مزايا مجازا ثم انهم سموا ترتيب المعاني الاول و كذا المعاني الاول الفاظا و فضيلة الكلام باعتبار هذا الترتيب لكون المعنى الاول محل الفضيلة لان ترتيب المعاني الاصلية في النفس ثم ترتيب الالفاظ في النطق على حذوها على وجه ينتقل منها الذهن بتوسلها الى الخواص في الافادة بلا اخلال و لا تعقيد هو البلاغة فيكون ترتيب المعاني الاول على الوجه المخصوص منشأ الفضيلة و مناط البراعة بلا شك قال الشيخ لما كانت المعاني تتبين بالالفاظ و لم يكن لترتيب المعاني سبيل الا بترتيب الالفاظ في النطق تجوزوا فعبروا عن ترتيب المعاني بترتيب الالفاظ ثم بالالفاظ بحذف الترتيب و اذا وصفوا اللفظ بما يدل على تفخيمه كان يقال البلاغة راجعة الى اللفظ او هو محل الفضيلة التي بها يستحق الاتصاف بالفصاحة و نحوها لم يريدوا اللفظ المنطوق و لكن ارادوا معنى اللفظ الذي دل به على المعنى الثاني هكذا يستفاد من المطول و حواشيه * اعلم ان المعنى كما يطلق على ما سبق كذلك يطلق على ما قام بغيره و يقابله العين و على ما لا يدرك باحدى الحواس الظاهرة و يقابله العين ايضا و قد عرفت في فصل النون و على المتجدد كما عرفت في المصدر في فصل الراء من باب الصاد المهملتين و معنى الفعل يذكر في شبه الفعل في فصل اللام من باب الفاء *

المعاني جمع معنى و هو كما يطلق على ما عرفت قبيل هذا كذلك يطلق على علم من العلوم المدونة و قد سبق في المقدمة *

ذو المعنيين نزد بلغاء آنست كه لفظ مشترك مشتمل بر دو معنى تام باشد و آن معني هر دو يا حقيقي باشند يا مجازي و يا يكى حقيقي و ديگرى مجازي و هر دو معنى مراد متكلم باشد و اگر لفظ مشترك مشتمل بر زياده از دو معنى باشد آنرا ذو المعاني نامند مثال ذو المعنيين * شعر * بهر انگيخته چندان ز غمم دو *

كه گرده عالمي را گوشها پر گوشها و معنى حقيقي دارد يكي جمع گوش دوم جمع گوشه وطرف ومعنى تام ومراد متكلم است ومثال ذو المعاني * شعر * چو برق ميگذرد پيش چشم ما خندان * بدان نظركه زما چشمها روان گردد * لفظ چشمها سه معنى دارد يكي آنكه گريان گردد دوم آنكه جويها روان گردد سوم آنكه از حيرت چشمها رود و هرسه معنى مراد متكلم است و ذو المعنيين غامض تعريف اين تعريف ذو المعنيين است الا آنكه اينجا يک معنى بلغت ديگر است مثاله * شعر * برسرآب بوده ايم كه شاه * ناگهان [در] رسيد برسر ما * لفظ ما در پارسي جمع متكلم است و در عربي بمعنى آب است وهردو معنى مراد متكلم است مثال ديگر * شعر * بايمردي او زعظم صفات * زده اينگ بروى عزى لات * لات در عربي نام بتي است و در هندوي لكد را گويند و هردو معنى مستقيمند كذا في جامع الصنائع *

الاعياء عند الاطباء كلال مفرط يعرض في المفاصل و العضلات و يسمى في العرف تعبا و فارسيها ماندگي واعلم انه ان حدث بتوسط الحركة يسمى الاعياء الرياضي و ان حدث بذاته بلا واسطة الحركة يسمى الاعياء الذي لا يعرف له سبب وهذا مقدمة المرض و ان انواع الاعياء باي وجه كان اربعة القروحي و التمددي و الورمي و القشفي اما القروحي فهو الذي يتالم البدن معه بالحركة و اصابة اليد و التمددي هو الذي يحس الانسان معه كأن بدنه يتمدد و يجد الامتلاء و الحرارة في العروق و المفاصل و يعسر عليها الحركة و اما الورمي فهو الذي يسخن معه البدن و تمتلي الاعصاب و العروق و يتالم بمس اليد كانه متورم و القشفي هو الذي يحس معه اليبوسة في البدن كذا في حدود الامراض *

* باب الغين المعجمة *

فصل الباء الموحدة * الغريب هو فعيل من الغرابة بالراء المهملة و هو يطلق على معان منها الكوكب الواقع في موضع لا حظ له فيه وهذا مصطلح المنجمين و منها ما هو مصطلح اهل العروض و هو البحر الذي وزنه فاعلن ثماني مرات و يسمى بالمتدارک ايضـــا كما في عروض سيفي و منها ما هو مصطلح اهل المعاني قالوا الغرابة كون الكلمة غير ظاهرة المعنى و لا مانوسة الاستعمال سواء كانت بالنظر الى الاعراب الخلص او بالنظر الينا و تلک الكلمة تسمى غريبا و يقابله المعتاد و يرادفه الوحشي فالغريب منه ما هو غريب حسن و هو الذي لا يعاب استعماله على الاعراب الخلص لانه لم يكن غير ظاهرا المعنى و لا غير مانوس الاستعمال عندهم و ذلک مثل شربث و اشمخر و اقمطر و هي في النظم احسن منها في النثر و منه غريب القرآن و الحديث وهذا غير مخل بالفصاحة و منه غريب قبيح و هو الذي يعاب استعماله مطلقا اي عند الخلص من الاعراب و غيرهم سواء كان كريها على السمع و الذوق او لم يكن فمنه ما يسمى الوحشي الغليظ و هو ان يكون مع كونه غريب الاستعمال ثقيلا على السمع كريها على الذوق و يسمى

المتوحر ايضا و ذلك مثل جحيش للفريد و اطلخم الامر و امثال ذلك و يجب الخلوص عن مثل هذا الغريب في الفصاحة الا ان الخلوص عن التنافر يستلزم الخلوص عن الوحشي الغليظ و من الغريب المخل بالفصاحة ما يحتاج في معرفته الى ان ينقر و يبحث عنه في كتب اللغة المبسوطة كتكاكاتم وافرنقعوا في قول عيسى بن عمر ما لكم تكاكاتم عليّ كتكاكئكم على ذي جنّة افرنقعوا عنّي اي اجتمعتم تنحّوا عنّي كذا ذكره الجوهري في الصحاح و منه ما يحتاج الى ان يخرّج له وجه بعيد نحو مسرّج في قول العجاج * مصراع * وفاحما و مرسنا مسرّجا * اي كالسيف السريجي في الدقّة و الاستواء و سريج اسم قين ينسب اليه السيوف وبالجملة فالغريب الغير المخل بالفصاحة هو الذي يكون غير ظاهر المعنى و غير مانوس الاستعمال لا بالنسبة الى الاعراب الخلص بل بالنسبة الينا و الغريب المخل بالفصاحة هو الذي يكون غير ظاهر المعنى و غير مانوس الاستعمال بالنسبة اليهم كلهم لا بالنسبة الى العرب كله فانه لا يتصور اذ لا اقل من تعارفه عند قوم يتكلمون به فان الغرابة مما يتفاوت بالنسبة الى قوم دون قوم كالاعتياد الذي يقابله هكذا يستفاد من الاطول و المطول والچلپي وغيرها * و منها ما هو مصطلح الاصوليين و هو وصف ثبت اعتبار عينه في عين الحكم بمجرد ترتب الحكم على وفقه و هذا قسم من المناسب قسيم للمرسل و قد يطلق ايضا عندهم على قسم من المرسل و يجيء في لفظ المناسبة في فصل الباء من باب النون * و منها ما هو مصطلح المحدثين و هو حديث يتفرد بروايته شخص واحد في اي موضع وقع التفرد من السند سواء كان التفرد في اصل السند اي الموضع الذي يدور الاسناد عليه و يرجع اليه و هو طرفه الذي فيه الصحابي و يسمى غريبا مطلقا او في اثناء السند و يسمى غريبا نسبيا و يرادف الغريب الفرد * اعلم ان ما تفرد به الصحابي ثم كثر الرواية عنه لا يسمى فردا فان الصحابة كلهم عدول على الاطلاق صغيرهم و كبيرهم ممن خالط الفتن و غيرهم لقوله تعالى و كذلك جعلناكم امة وسطا اي عدولا و قوله عليه الصلوة والسلام خير الناس قرني و هو الصحيح و حكى الآمدي و ابن الحاجب قولا انهم كغيرهم في لزوم البحث عمن ليس ظاهر العدالة فقولهم طرفه ارادوا به التابعي فان الصحابة و ان كانوا من رجال الاسناد الا انهم لم يعدوا لما ذكرنا انهم عدول كلهم لا يبحث عن احوالهم و قولهم فيه الصحابي اي في ذلك الطرف من تسامحاتهم اي ينتهي ذلك الطرف الى الصحابي ويتصل به وبالجملة فالغريب المطلق هو ما رواه تابعي واحد مثلا عن صحابي و لم يتابعه غيره رواية عن ذلك الصحابي سواء تعدد الصحابي في تلك الرواية او لا و سواء كان الصحابي واحدا او اكثر كحديث النهي عن بيع الولاء و عن هبته تفرد به عبد الله بن دينار عن ابن عمر و قد يتفرد به راو عن ذلك المتفرد كحديث شعب الايمان تفرد به ابو صالح عن ابي هريرة و تفرد به عبد الله بن دينار عن ابي صالح و قد يستمر التفرد في جميع رواته او اكثرهم و الغريب النسبي هو ما وقع التفرد في اثناء سنده اي قبل التابعي كما يروي عن الصحابي اكثر من واحد ثم يتفرد بالرواية منهم شخص واحد سمي نسبيا لكون التفرد فيه حصل

بالنسبة الى شخص معين و ان كان الحديث مشهورا من وجه آخر لم يتفرد فيه راو هكذا في شرح النخبة و شرحه و في مقدمة شرح المشكوة حديث صحيح اگر راوي اويكي است آنرا غريب و فرد نامند و مراد بآنكه راوي او يكي بود آنست كه اگر دريك موضع هم همچنين افتد غريب است و ليكن آنرا فرد نسبي گويند و اگر همه جا همچنين آيد فرد مطلق بود انتهى فهذا يدل على ان ما تفرد به الصحابي ثم كثر عنه الرواية يسمى غريبا و على انه يشترط تفرد جميع الرواة في الغريب المطلق * اعلم ان الغريب كما ينقسم الى مطلق و نسبي كما عرفت كذلك ينقسم الى غريب متنا و اسنادا و هو ما تفرد برواية متنه واحد و الى غريب اسنادا لا متنا و هو ما تفرد بروايته واحد عن صحابي و متنه معروف عن جماعة من الصحابة بطريق آخر و منه قول الترمذي غريب من هذا الوجه و لا يوجد ما هو غريب متنا لا اسنادا الا اذا اشتهر الحديث الفرد بان رواه عمن تفرد جماعة كثيرة فانه يصير غريبا متنا لا اسنادا بالنسبة الى آخر الاسناد فان اسناده متصف بالغرابة في طرفه الاول و بالشهرة في الآخر كحديث انما الاعمال بالنيات و نسميه غريبا مشهورا كذا في خلاصة الخلاصة * فائدة * قولهم ما يتفرد بروايته شخص واحد يعم ما تفرد فيه الراوي بزيادة في المتن او الاسناد و لذا وقع في شرح شرح النخبة في بحث المتابعة الغريب جمعه الغرائب و هو الحديث الذي تفرد به بعض الرواة او الحديث الذي تفرد فيه بعضهم بامر لا يذكر فيه غيره اما في متنه او في اسناده انتهى و قال القسطلاني الغريب ما تفرد راو بروايته او برواية زيادة فيه عمن يجمع حديثه في المتن او السند * فائدة * انما يحكم بالتفرد اذا لم يوجد له شاهد و لا متابع فان وجدا لا يحكم بالفردية * فائدة * الغرابة لا تنافي الصحة فالحديث الغريب الصحيح يوجد اذا كان كل واحد من رجال الاسناد ثقة * فائدة * الغريب و الفرد مترادفان لغة و اصطلاحا الا ان اهل الاصطلاح تغايروا بينهما من حيث كثرة الاستعمال و قلته فالفرد اكثر ما يطلقونه على الفرد المطلق و الغريب اكثر ما يطلقونه على الفرد النسبي و هذا من حيث اطلاق الاسمية عليهما و اما من حيث استعمالهم الفعل المشتق فلا يفرقون فيقولون في المطلق و النسبي تفرد به فلان و اغرب به فلان كذا في شرح النخبة اعلم انه قد يطلق الغريب بمعنى الشاذ الذي ذكر في اقسام الطعن في الضبط و هو ما كان سوء الحفظ لازما لراويه في جميع حالاته وهذا هو مراد صاحب المصابيح حيث يقول في بعض الاحاديث بطريق الطعن هذا حديث غريب كذا في مقدمة شرح المشكوة *

الغروب هو مقابل الطلوع و الغارب يقابل الطالع و المغارب يقابل المطالع و الغوارب الطوالع و قد مرت في فصل العين من باب الطاء المهملتين و مغرب الاعتدال هو نقطة المغرب و خط المغرب قد سبق و سعة المغرب تجيىء في لفظ السعة في فصل العين المهملة من باب الواو *

الغراب بالضم زاغ و در اصطلاح صوفيه عبارتست از جسم كلي ازجهت بودن او در غايت بعد از عالم قدس كذا في لطائف اللغات *

الغرابية فرقة من غلاة الشيعة قالوا محمد صلى الله عليه وآله وسلم بعليّ اشبه من الغراب بالغراب و الذباب بالذباب فبعث الله جبرئيل الى عليّ فغلط جبرئيل في تبليغ الرسالة من علي الى محمد عليه الصلوٰة والسلام فيلعنون جبرئيل كذا في شرح المواقف •

الغصب بالفتح وسكون الصاد المهملة لغة اخذ الشيئ من الغير بالتغلب متقوما كان اولا و عند الفقهاء اخذ مال متقوم محترم من يد مالكه بلا اذنه لخفية فالآخذ يسمى غاصبا و الماخوذ مغصوبا فبقيد المال خرج اخذ غير المال كاخذ الدم و الحر و الميتة وكف من تراب و قطرة ماء و منفعة و بقيد المتقوم خرج اخذ الخمر و الخنزير و المتقوم مباح الانتفاع شرعا و قولهم محترم اي حرام اخذه بلا سبب شرعي خرج به اخذ مال الحربي في دارهم و قولهم من يد مالكه اي من تصرف مالكه فازالة يد المالك معتبرة في الغصب عند الحنفية وعند الشافعي رحمة الله عليه هو اثبات يد العدوان عليه كما في الدرر شرح الغرر فهو عندهم ازالة اليد المحققة باثبات اليد المبطلة و عند الشافعي رحمه الله اثبات اليد المبطلة ولايشترط ازالة اليد فزوايد المغصوب لا تضمن عند الحنفية خلافا للشافعي لان اثبات اليد متحقق بدون ازالة اليد و قولهم بلا اذنه احتراز عن الرهن و العارية و قولهم لا خفية احتراز عن السرقة هكذا يستفاد من الدرر وشرح الوقاية و جامع الرموز • و عند اهل النظر هو المنع مع الاستدلال و ذلك بان يستدل بدليل على انتفاء المقدمة الممنوعة سمي به لان السائل ترك هناك منصب نفسه و هو المنع والمطالبة فقط و اخذ منصب غيره وهو التعليل كذا في شرح آداب المسعودي و في الرشيدية هو اخذ منصب الغير •

الغضب بفتح الغين و الضاد المعجمة هو حركة للنفس مبدؤها ارادة الانتقام كذا في المطول في تقسيم التشبيه باعتبار الطرفين وفي الچلپي و ابي القاسم هذا لا يلايم قوله لاتحركها الغضب في تفسير الحلم بكون النفس مطمئنة لا يحركها الغضب بسهولة ولا تضطرب عند اصابة المكروه فاما ان يبنى الكلام على التسامح و يراد انه حالة توجب حركة النفس مبدأ تلك الحالة ارادة الانتقام و لذا قيل التحقيق انه كيفية نفسانية تقتضي حركة الروح الى خارج البدن طلبا للانتقام او يراد بقوله لا يحركهـــا الغضب لا يحركها اسباب الغضب و قد يقال على تقدير كون الغضب نفس الحركة المراد ان الحلم اطمينان للنفس بحيث اذا حصلت فيها حركة هي الغضب لا تجعلها متحركة بحركة اخرى •

التغليب باللام عند اهل المعاني اعطاء الشيئ حكم غيره و قيل ترجيح احد المغلوبين على الآخر اجراء للمختلفين مجرى المتفقين نحو قوله تعالى و كانت من القانتين و الاصل فانتات فعدت الانثى من المذكر تغليبا و قوله تعالى بل انتم قوم تجهلون و القيـــاس ان يوتى بياء الغيبة لا بتـــاء الخطاب و قوله تعالى ولله يسجد ما في السموات و ما في الارض غلب فيه غير العاقل على العاقل فاتى بما لكثرته و في آية اخرى عبر بمن فغلب العاقل لشرفه وقوله تعالى فسجد الملئكة كلهم اجمعون الا ابليس عد ابليس منهم

بالاستثناء تغليبا لكونه بينهم وقوله تعالى ياليت بيني و بينك بعد المشرقين اي المشرق والمغرب غلب المشرق لانه اشهر الجهتين قال في البرهان و انما كان التغليب مجازا لان اللفظ لم يستعمل فيما وضع له فان القانتين مثلا موضوع للذكور فاطلاقه على الذكور و الاناث اطلاق على غير الموضوع له كذا في الاتقان في نوع الحقيقة و المجاز *

المغالبة عند الصرفيين هو ان يذكر بعد المفاعلة فعل ثلاثي مجرد لبيان غلبة احد الطرفين المتشاركين في اصل الفعل و تبنى على فعلته افعله اي بفتح العين في الماضي و ضمها في المضارع نحو كارمني فكرمته اكرمه الا المثال الواوي و ما عينه و لامه ياء فانه افعله بالكسر ثم باب المغالبة ليس بقياسي فلا يقال بارعني فبرعته ابرعه بل هذا الباب مسموع كثيرا هكذا يستفاد من اصول الاكبري و الرضي شرح الشافية *

الغيب بالفتح و سكون الياء هو الامر الخفي الذي لا يدركه الحس و لا يقتضيه بديهة العقل و هو قسمان قسم لا دليل عليه لا عقلي و لا سمعي و هذا هو المعني بقوله تعالى و عنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو و قسم نصب عليه دليل عقلي او سمعي كالصانع و صفاته و اليوم الآخر و احواله و هو المراد بالغيب في قوله تعالى الذين يومنون بالغيب هكذا ذكر في البيضاوي في تفسير هذه الآية في اول سورة البقرة و قد سبق بيانه في لفظ العالم في فصل الميم من باب العين المهملة * و غيبت در اصطلاح متصوفه مقام كثرت را گويند ميرسيد حسيني در معني غيبت و حضور چه خوش گفته * شعر *

ور نگنجي با خود اندر كوى او * گم شو از خود تا بيابي بوى او
تا تو نزديك خودي زين حرف دور * غيبتي بايد اگر خواهى حضور

كذا في كشف اللغات *

الغيبة بالكسر اسم من الاغتياب بمعني بد گفتن كسي را بعد از وى ان كان صدقا و ان كان كذبا يسمى بهتانا كما في الصراح * و في مجمع السلوك الغيبة هي ان تذكر اي ان تذكر اخاك بما يكرهه لو بلغه سواء ذكرت نقصانا في بدنه او في لبسه او في خلقه او في فعله او في قوله او في دينه او في دنياه او في ولده او في ثوبه او في داره او في دابته و في تفسير الدرر سئل النبي صلى الله عليه وآله و سلم عن الغيبة فقال ان تذكر اخاك بما يكرهه فان كان فيه فقد اغتبته و ان لم يكن فيه فقد بهته ثم الغيبة لا تقتصر على القول بل تجري ايضا في الفعل كالحركة و الاشارة و الكناية لان عايشة رضي الله عنها اشارت بيدها الى امرأة انها قصيرة فقال عليه الصلوة و السلام اغتبتها و التصديق بالغيبة غيبة و المستمع لا تخرج من الاثم الا بان ينكر بلسانه فان خاف فبقلبه و ان قدر على قطع الكلام بكلام آخر او على القيام فلم يفعل لزمه الاثم و ان قال بلسانه اسكت و هو يشتهي بقلبه فذلك نفاق و لا يخرج من الاثم ما لم يكرهه بقلبه و يرخص للمتظلم ان يذكر ظلم الظالم عند سلطانه ليدفع ظلمه فاما عند غير السلطان و غير من يعين على الدفع فلا كذا في شرح الاوراد رجل اغتاب اهل قرية لم يكن غيبة حتى يسمي قوما بعينه كذا في الظهيرية سئل بعض المتكلمين عن الغيبة فقال انما يكون

غيبة اذا قصد به الاضرار و الشماتة و اما اذا ذكر ذلك تاسفا لا يكون غيبة و الغيبة في حق الفاسق المعلن لا يكون غيبة قال النبي عليه الصلوة و السلام من القى جلباب الحياء عن وجهه فلاغيبة و عنه عليه الصلوة و السلام اذكر الفاجر بما فيه كي يحذر الناس و اما اذا كان فاسقا مختفيا مستترا فلا تعلنوه و يكون غيبة و ان ذكر على وجه التعريف لايكون غيبة كذا في المطالب و يكفي الندم و الاستغفار في الغيبة و ان بلغه فالطريق ان ياتي المغتاب عنه و يستحل و ان تعذر بموته اوبغيبته البعيدة استغفر الله و لا اعتبار بتحليل الورثة كذا في الكاشف و في الروضة الزندويسية و قال رحمه الله سألت ابا محمد رحمه الله تعالى فقلت له اذا تاب صاحب الغيبة قبل وصولها الى المغتاب عنه هل ينفعه توبته قال نعم يغفرالله تعالى فانه تاب قبل ان يصير الذنب ذنبا لانه انما يصير ذنبا اذا بلغت اليه فان بلغت اليه بعد توبته لا تبطل توبته بل يغفر الله تعالى لهما جميعا المغتاب بالتوبة و المغتاب عنه من الشفقة و سئل ابو القاسم رحمه الله تعالى عن رجل اغتاب رجلا ثم استغفر الله تعالى فقال لا يغفر له حتى يغفرله صاحبها قال ابو الليث رحمه الله تعالى ان بلغ الرجل الخبر ان هذا قد اغتابه فلابد له من ان يستحل منه و ان لم يكن بلغه الخبر فانه يستغفر الله تعالى و لا يخبره لانه لو اخبره اشتغل قلبه بذلك كذا في النوازل ●

مغيب الاعتدال هو نقطة المغرب و يجيئ في فصل الطاء المهملة من باب النون ●

فصل الثاء المثلثة ● الغوث هو القطب و قيل غيره و يجيئ في لفظ القطب في فصل الباء الموحدة من باب القاف و في كشف اللغات غوث قطب را گويند در هنگاميكه پناه مى برند بحضرت وى و در غير اين محل او را غوث نميگويند ● بيت ● در چنان وقت غوث خوانندش ● همه جاى غياث دانندش ● و نيز آن دو تن را كه بيمين و يسار قطب باشند انتهى كلامه ●

فصل الدال المهملة ● المغمد بالميم نزد شعراء آنست كه شاعر اركان شعر چندانكه تواند بفهد كه هر ركني ازان اگر در طول بخواني شعرى باشد درست و اگر در عرض بخواني همچنان شعر مستقيم و اجزاء شعر بنوعي نهاده باشد كه هر جزوى با هر جزوى كه بپيوند كني موزون بود و آنرا انواع است چه اگر از طول و عرض دو شعر حاصل گردد مغمد مثنى باشد و اگر سه شعر بود مغمد مثلث شود و على هذا القياس مربع و مخمس و مسدس و مسبع و مثمن و متسع و معشر و مثال مربع كه در لفظ مربع نوشته شده كافيست در استعلام امثلهٔ ديگر كذا في مجمع الصنائع ●

فصل الراء المهملة ● الغرر بفتحتين اسم من التغرير بالراء و هو التعريض للهلاك و شرعا ما يوهم انه ليس بموجود كذا في جامع الرموز في بيان البيع الباطل و الفاسد ● و في البرجندي هو ما لا يعلم عاقبته ● و في المغرب الغرر هو الخطر الذي لا يدرى ايكون ام لا كبيع السمك في الماء و الطير في الهواء ●

الغرّة بالضم هي دية الجنين و هي خمسمائة درهم حقيقية او حكمية كما اذا كانت فرسا اوامة او عبدا قيمته تلك و انما سميت بها لانها اول مقادير الديات و غرة الشيئ اوله و منها غرة الشهر و الغرة عند الشافعي

رحمه الله ستمائة درهم قال الفقهاء من ضرب بطن امرأة يجب غرة على عاقلة الضارب ان القت المرأة ولدا ميتا ذكرا كان او انثى هكذا يستفاد من البرجندي و جامع الرموز في كتاب الديات •

الغارة . نزد صوفيه جذبهٔ الهي را گويند كه پيوسته بدل سالك رسد و نيز سلوك اعمال مقدم باشد و سالك مقهور او بود اگرچه اوامر و اعمال برو جاري باشد كذا في بعض الرسائل •

الاغارة هي المسخ و هو من انواع السرقة و قد سبق في فصل القاف من باب السين المهملة •

التغير بالياء كالتصرف في اللغة هو كون الشيئ بحال لم يكن له قبل ذلك و في الاصطلاح يطلق على معنيين احدهما التغير الدفعي وهو ان يتغير الشيئ في ذاته حقيقة وهذا يسمى كونا وفسادا كالخبز اذا صار لحما بعد الاكل وثانيهما التغير التدريجي و هو ان يتغير في كيفيته مع بقاء صورته النوعية و هذا يخص باسم الاستحالة فالتغير الحاصل لذات الغذاء عند وروده لابداننا من قبيل الاول لانه عند وروده اليها يخلع الصورة الغذائية و يلبس الصورة الخلطية و التغير الحاصل للدواء عند وروده الى ابداننا من قبيل الثاني فانه عند وروده اليها يتغير منها كيفيته و صورته النوعية باقية هكذا في بحر الجواهر •

التغيير كالتصريف نزد بلغاء آنست كه شاعر لفظ را از صورتيكه دارد بصورتي ديگر گرداند تا وزن بيت يا قافيه درست گردد چنانچه ابو شكور بلخي جهت قافيه درين بيت نيلوفر را به نيلوفل تغيير داده • بيت • آب انگور و آب نيلوفل • مر مرا از عبير و مشك بدل • واين از عيوب است اما اگر اشارتي بدان تغيير رود از عيب دور گردد و بلطافت نزديك شود مثاله • رباعي •

برو از معرفتهــــائى پر از ريو • مر ما را مكن اي شيخ كاليو
غلط كردم درين معني كه گفتم • زنخدان نگار خويش را سيو

سيب را سيو گفته با كاليو قافيه ساخته كما في مجمع الصنائع •

المغيرة على صيغة اسم مفعول من التغيير هي عند المنطقيين المعدولة كما عرفت في فصل اللام من باب العين وعلى صيغة اسم الفاعل منه عند الاطباء اسم للحمى الدائرة و تسمى بالنائبة ايضا كما في الذخيرة وللقوة الغاذية و ستعرفها في لفظ الغذاء و المغيرة الاولى هي المولدة و المغيرة الثانية هي المصورة و يجيئ في لفظ القوة في فصل الواو من باب القاف •

المغيرية فرقة من غلاة الشيعة اصحاب مغيرة بن سعد العجلي قالوا الله جسم على صورة رجل من نور على راسه تاج من نور قلبه منبع الحكمة ولما اراد ان يخلق الخلق تكلم بالاسم الاعظم فطار فوقع تاجا على راسه ثم انه كتب على كفه اعمال العباد فغضب من المعاصي فعرق فحصل بحران احدهما ملح مظلم و الآخر حلو نير ثم اطلع في البحر النير فابصر فيه ظله فانتزع بعضا من ظله فخلق منه الشمس و القمر و افنى الباقي من الظل نفيا للشريك و قال لا ينبغي ان يكون معي اله آخر ثم خلق الخلق من البحرين فالكفار من المظلم

و المؤمنين من الغير ثم ارسل محمدا و الناس في ضلال و عرض الامانة على السموات والارض و الجبال فابين ان يحملنها و اشفقن منها و حملها الانسان و هو ابو بكر حملها بامر عمر حين ضمن ان يعينه على ذلك بشرط ان يجعل ابوبكر الخلافة له بعده و قوله تعالى كمثل الشيطان الآية نزلت في حق ابي بكر وعمر و هؤلاء يقولون الامام المنتظر هو زكريا بن محمد بن علي بن الحسين بن علي و هو حي مقيم في الجبل حاجز الى ان يؤمر بالخروج و قال بعضهم هو المغيرة كذا في شرح المواقف فلعنة الله عليهم على عقائدهم الباطلة •

الغيرية وكذا التغاير هو كون كل من الشيئين غير الآخر و يقابله العينية و هو ليس نفس الاثنينية بل تصوره ليس مستلزما لتصورها فان الاثنينية كون الطبيعة ذات و حدتين و يقابلها كون الطبيعة ذات وحدة او وحدات وحينئذ لا يتصور بينهما واسطة فالمفهوم من الشيئ ان لم يكن هو المفهوم من الآخر فهو غيره و الا فعينه و الشيخ الاشعري اثبت الواسطة وفسر الغيرية بكون الموجودين بحيث يقدر و يتصور انفكاك احدهما عن الآخر في حيز او عدم فخرج بقيد الوجود المعدومات فانها لا توصف بالتغاير عنده بناء على ان الغيرية من الصفات الوجودية فلا يتصف بها المعدومان و لا موجود ومعدوم و خرج الاحوال ايضا اذ لا يقاتها فلا يتصور اتصافها بالغيرية وكذا ما لا يجوز الانفكاك بينهما كالصفة مع الموصوف والجزء مع الكل فانه لا هو و لا غير فان الصفة ليست عين الموصوف و لا الجزء عين الكل و هو ظاهر وليسا ايضا غير الموصوف و لا غير الكل اذ لا يجوز الانفكاك بينهما من الجانبين و هو ظاهر معتبر عندهم في الغيرين و قيد في حيز او عدم يشتمل المتحيز و غيره فالجسمان الموجودان في الخارج اذا فرض قدمهما كانا متغايرين بالضرورة ولو دل الشرع و العرف و اللغة على ان الجزء و الكل ليسا غيرين فانك اذا قلت ليس له علي غير عشرة يحكم عليك بلزوم لخمسة ولو كان الجزء غير الكل لما كان كذلك و كذا الحال في الصفة و الموصوف فاذا قلت ليس في الدار غير زيد و كان زيد العالم فيها فقد صدقت و لو كانت الصفة غير الموصوف لكذبت كاذبا ورد بان في الصورة الاولى يحمل الغير على عدد آخر فوق العشرة و في الصورة الثانية يراد غيره من افراد الانسان و الا لزم ان لا يكون ثوب زيد غيره ولا يخفى عليك ان استدلالهم بما ذكروه يدل على ان مذهبهم هو ان الصفة مطلقا ليست غير الموصوف سواء كانت لازمة او مفارقة و قيل انهم ادعوا ذلك في الصفة اللازمة بل القديمة بخلاف سواد الجسم فانه غيره قال الآمدي ذهب الشيخ الاشعري و عامة الاصحاب الى ان من الصفات ما هي عين الموصوف كالوجود و منها ما هي غيره وهي كل صفة امكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال من كونه خالقا و رزاقا و نحوهما ومنها ما لا يقال انه عين و لا غيرو هي ما يمتنع انفكاكه عنه بوجه كالعلم و القدرة و غير ذلك من الصفات النفسية لله تعالى و يرد عليهم الباري تعالى مع العالم لامتناع انفكاك العالم عنه في العدم لاستحالة عدمه تعالى و لا في الحيز لامتناع تحيزه واجيب بان المراد جواز الانفكاك من الجانبين في التعقل لا في الوجود

ولذا قيل الغيران هما اللذان يجوز العلم بواحد منهما مع الجهل بالآخر و لا يمتنع تعقل العالم بدون تعقل البارئ وذلك يحتاج الى الاثبات بالبرهان و هذا الجواب انما يصح اذا ترك قيد في عدم او حيز من التعريف و اعلم ان قولهم لا هو و لا غير مما استبعده الجمهور جدا فانه اثبات الواسطة بين النفي و الاثبات اذ الغيرية تساوي نفي العينية فكل ما ليس بعين فهو غير كما ان كلما هو غير فليس بعين و منهم من اعتذر عن ذلك بانه نزاع لفظي راجع الى الاصطلاح فانهم اصطلحوا على ان الغيرين ما يجوز الانفكاك بينهما ولا مشاحة في الاصطلاحات و استدلالهم بالعرف و اللغة و الشرع بيان لمناسبة الاصطلاح للامور الثلثة و فيه انهم ذكروا ذلك في الاعتقادات المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته فكيف يكون امرا لفظيا محضا متعلقا بمجرد الاصطلاح والحق انه بحث معنوي و مرادهم انه لا هو بحسب المفهوم و لا غير بحسب الهوية على ما ذهب اليه المحققون من الاشاعرة و الصوفية من ان صفاته تعالى زائدة على ذاته لكن ليست موجودة قائمة به كما ذهب اليه الجمهور من ان لكل منها هوية مغايرة لهوية آخر اذ لم يقم دليل على امر سوى التعلق و لذا فسر القاضي البيضاوي في تفسيره العلم بالانكشاف و القدرة بالتمكن و الارادة بترجيح احد المقدورين فهذا القول عندهم راجع الى نفي الصفات في الوجود و اثباتها في العقل هكذا في شرح المواقف و غيره • و غيرت در اصطلاح صوفيه عالم كون را گويند كه اسم غيريت و سوائيت برو اطلاق ميكنند و اين بر دو نوع است يكى عالم لطيف چنانكه روح و نفوس و عقول دويم عالم كثيف چنانكه عرش و كرسى و فلك و غيره اجسام و اين مرتبه را هوى الله و كدورات گويند زيراكه درين مرتبه استتار وجود حق است بصور اديان و اكوان كذا في كشف اللغات •

فصل الزاء المعجمة * الغريزة بالراء المهملة الطبيعة و منه الحرارة الغريزية و الرطوبة الغريزية و قد تفسر بملكة تصدر عنها صفات ذاتية كذا في الاطول في باب التشبيه و هي اصطلاح النحاة الصفة التي لا يكون للعين فيها نصيب بل تعرف بالتجربة و النظر المتعلق بالقلب على ما يجيء في لفظ النعت في فصل التاء الفوقانية من باب النون •

غرائز نزد اهل جفر عبارت است از بينات حروف كذا في بعض الرسائل •

فصل الضاد المعجمة * الغرض بفتح الغين و الراء المهملة ما لاجله فعل الفاعل و يسمى علة غائية ايضا اي الغرض هو الامر الباعث للفاعل على الفعل فهو المحرك الاول للفاعل و به يصير الفاعل فاعلا و لذا قيل ان العلة الغائية علة فاعلية لفاعلية الفاعل كذا في شرح العقائد العضدية للدواني قال الاشاعرة لا يجوز تعليل افعاله تعالى بشيء من الاغراض اذ لا يجب عليه تعالى شيء فلا يجب ان يكون فعله معللا بالغرض ولا يقبح منه شيء فلا قبح في خلو افعاله من الاغراض بالكلية و وافقهم في ذلك جهابذ الحكماء وطوائف الالهيين بناء على كون افعاله تعالى بالاختيار لا بالايجاب وخالفهم المعتزلة وذهبوا الى وجوب تعليلها و قالت الفقهاء لا يجب ذلك لكن افعاله تابعة لمصالح العباد تفضلا و احسانا احتج المعتزلة بان الفعل الخالي عن الغرض عبث

والله اليعم احمبيد تنزيهه تعالى عنه واجاب عنه الاشاعرة بانه ان اردتم بالعبث ما لاغرض فيه فهو اول المسئلة المتنازع فيها و ان اردتم امرا آخر فلابد من تصويره وقد تجاب بان العبث ما كان خاليا من الفوائد و المنافع و افعاله تعالى محكمة متقنة مشتملة على حكم و مصالح لا تحصى راجعة الى مخلوقاته لكنها ليست اسبابا باعثة على اقدامه و عللا مقتضية لفاعليته فلاتكون اغراضا له و لا عللا غائية لافعاله حتى يلزم استكماله بها بل تكون غايات و منافع لافعاله تعالى و آثارا مترتبة عليها فلا يلزم ان يكون شيئ من افعاله عبثا خاليا عن الفوائد وما ورد من الظواهر الدالة على تعليل افعاله تعالى فهو محمول على الغاية و المنفعة دون الغرض كذا في شرح المواقف وقد يقال المقصود يسمى غرضا اذا لم يمكن الفاعل تحصيله الا بذلك الفعل و زيادته اصطلاح جديد لم يعرف له مستند لا عقلا و لا نقلا كذا ذكر احمد جند في حاشية شرح الشمسية و قد يطلق الغرض بمعنى الغاية سواء كان باعثا للفاعل على الفعل او لا صرح به المولوي عبد الحكيم في حاشية الفوائد الضيائية ٭

فصل الطاء ٭ الغبطة بالكسر و سكون الموحدة نيكوئي احوال و آرزو بردن بحال كسي بى آنكه زوال آن خواهند ازوى كذا في الصراح و قد سبق في لفظ الحسد في فصل الدال من باب الحاء المهملة ٭

المغالطة هي عند المنطقيين قياس فاسد اما من جهة الصورة او من جهة المادة او من جهتهما معا و الاتي بها غالط في نفسه مغالط لغيره و لولا القصور و هو عدم التمييز بين ما هو هو و بين ما هو غيره لما تم للمغالط صناعة فهي صناعة كاذبة تنفع بالعرض اذ الغرض من معرفتها الاحتراز عن الخطاء وربما يمتحن بها من يراد امتحانه في العلم ليعلم به بعدم ذهاب الغلط عليه كماله وبذهابه عليه قصوره و بهذا الاعتبار تسمى قياسا امتحانيا وقد تستعمل في تبكيت من يوهم العوام انه عالم ليظهر لهم عجزه عن الفرق بين الصواب و الخطاء فيصدون عن الاقتداء به و بهذا الاعتبار تسمى قياسا عناديا كذا في شرح المطالع و الصادق الحلواني حاشية الطيبي قال شارح اشراق الحكمة مواد المغالطة المشبهات لفظا او معنى و لهذه الصناعة اجزاء ذاتية صناعية وخارجية والاول ما يتعلق بالتبكيت المغالطي و على هذا فنقول ان اسباب الغلط على كثرتها ترجع الى امر واحد وهو عدم التمييز بين الشيئ و اشباهه ثم انها تنقسم الى ما يتعلق بالالفاظ و الى ما يتعلق بالمعاني و الاول ينقسم الى ما يتعلق بالالفاظ لا من حيث تركبها و الى ما يتعلق بها من حيث تركبها و الاول لا يخلو اما ان يتعلق بالالفاظ انفسها و هو ان يكون مختلفة الدلالة فيقع الاشتباه بين ما هو المراد و بين غيره و يدخل فيه الاشتراك و التشابه و المجاز و الاستعارة و ما يجري مجراها و يسمى جميعا بالاشتراك اللفظي واما ان يتعلق باحوال الالفاظ وهي اما احوال ذاتية داخلة في صيغ الالفاظ قبل تحصلها كالاشتباه في لفظ المختار بسبب التصريف اذا كان بمعنى الفاعل او المفعول و اما احوال عارضة لها بعد تحصلها كالاشتباه بسبب الاعجام و الاعراب و المتعلقة بالتركيب تنقسم الى ما يتعلق الاشتباه فيه بنفس التركيب كما يقال كل ما يتصوره العاقل فهو كما يتصوره فان لفظ هو يعود تارة الى المعقول و تارة لاخرى الى

العاقل و الى ما يتعلق بوجوده و عدمه اي بوجود التركيب و عدمه وهذا الآخر ينقسم الى ما لا يكون التركيب فيه موجودا فيظن معدوما و يسمى تفصيل المركب و الى عكسه و يسمى تركيب المفصل و اما المتعلقة بالمعاني فلابد ان تتعلق بالتاليف بين المعاني اذ الانفراد لا يتصور فيها غلط لو لم يقع في تاليفها بخصوصها و لا يخلو من ان تتعلق بتاليف يقع بين القضايا او بتاليف يقع في قضية واحدة و الواقعة بين القضايا اما قياسي او غير قياسي و المتعلقة بالتاليف القياسي اما ان تقع في القياس نفسه لا بقياسه الى نتيجته او تقع فيه بقياسه الى نتيجته و الواقعة في نفس القياس اما ان تتعلق بمادته او بصورته اما المادية فكما تكون مثلا بحيث اذا رتبت المعاني فيها على وجه يكون صادقا لم تكن قياسا و اذا رتبت على وجه يكون قياسا لم يكن صادقا كقولنا كل انسان ناطق من حيث هو ناطق و لا شيء من الناطق من حيث هو ناطق بحيوان اذ مع اثبات قيد من حيث هو ناطق فيهما تكذب الصغرى و مع حذفه عنهما تكذب الكبرى و ان حذف من الصغرى و اثبت في الكبرى تنقلب صورة القياس لعدم اشتراك الاوسط و اما الصورية فكما تكون مثلا على ضرب غير منتج و جميع ذلك يسمى سوء التاليف باعتبار البرهان و سوء التركيب باعتبار غير البرهان و اما الواقعة في القياس بالقياس الى النتيجة فتنقسم الى ما لا يكون النتيجة مغايرة لاحد اجزاء القياس فلا تحصل بالقياس علم زائد على ما في المقدمات و تسمى مصادرة على المطلوب و الى ما تكون مغايرة لكنها لا تكون ما هي المطلوب من ذلك القياس و يسمى وضع ما ليس بعلة علة كمن احتج على امتناع كون الفلك بيضيا بانه لو كان بيضيا و تحرك على قطره لانحصر لزم الخلاء و هو انما لزم من كونه بيضيا بل منه مع تحركه حول القصر اذ لو تحرك على الاطول لما لزم من ذلك و كقولنا الانسان وحده ضحاك وكل ضحاك حيوان و اما الواقعة في قضايا ليست بقياس فتسمى جمع المسائل في مسئلة كما يقال زيد وحده كاتب فانه قضيتان لما انه ليس غيره كاتبا و اما المتعلقة بالقضية الواحدة واما ان تقع فيما يتعلق بجزئي القضية جميعا و ذلك يكون بوقوع احدهما مكان الآخر و يسمى ايهام العكس و منه الحكم على الجنس بحكم نوع منه مندرج تحته نحو هذا لون و اللون سواد فهذا سواد و منه الحكم على المطلق بحكم المقيد بحال او وقت نحو هذه رقبة و الرقبة مؤمنة و اما ان تقع فيما يتعلق بجزء واحد منها و تنقسم الى ما يورد فيه بدل الجزء غيره مما يشبهه كعوارضه او معروضاته مثلا و يسمى اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات كمن رأى الانسان انه يلزم له التوهم و التخايف فظن ان كل متوهم متخايف و الى ما يورد فيه الجزء نفسه و لكن لا على الوجه الذي ينبغي كما يؤخذ معه ما ليس فيه نحو زيد الكاتب انسان او لا يؤخذ معه ما هو من الشرط او القيود كمن ياخذ غير الموجود كاتبا غير موجود مطلقا و يسمى سوء اعتبار الحمل فقد حصل من الجميع ثلثة عشر نوعا ستة منها لفظية يتعلق ثلثة منها بالبسائط هي الاشتراك في جوهر اللفظ و في احواله الذاتية و في احواله العرضية و ثلثة منها بالتركيب و هي التي في نفس التركيب و تفصيل المركب و

تركيب المفصل و سبعة معنوية اربعة منها باعتبار القضايا المركبة و هي سوء التاليف و المصادرة على المطلوب و وضع ما ليس بعلة علة وجمع المسائل في مسئلة واحدة و ثلثة باعتبار القضية الواحدة وهي ايهام العكس واخذما بالعرض مكان ما بالذات وسوء اعتبار الحمل فهذه هي الاجزاء الذاتية الصناعية لصناعة المغالطة و اما الخارجيات فما يقتضي المغالطة بالعرض كالتشنيع على المخاطب وسوق كلامه الى الكذب بزيادة او تاويل و ايراد ما يحيره او يجبنه من اغلاق العبارة او المبالغة في ان المعنى دقيق او ما يمنعه من الفهم كالخلط بالحشو و الهذيان و التكرار و غير ذلك مما اشتمل عليه كتاب الشفاء و غيره من المطولات انتهى ما في شرح اشراق الحكمة • فائدة • مقدمات المغالطة لما شبيهة بالمشهورات وتسمى شغبا او بالاوليات وتسمى سفسطة هكذا في تكملة الحاشية الجلالية قال الصادق الحلواني في حاشية الطيبي المفهـــوم من شرح المطالع ان القياس المركب من المشبهات بالقضايا الواجبة القبول يسمى قياسا سوفسطائيا و المركب من المشبهات بالمشهورات يسمى قياسا مشاغبيا و ان الصناعة الخامسة منحصرة فيهما و ان صاحب السوفسطائي في مقابلة الحكيم اي صاحب البرهان وصاحب المشاغبي في مقابلة الجدلي و المفهوم من شرح الشمسية ان الصناعة الخامسة هي السفسطة و هي القياس المركب من الوهميات و المفهوم من غيرها الصناعة الخامسة هي القياس السفسطي و هو مركب من الوهميات او من المشبهات بالاوليات او بالمشهورات و قيل المشهور في كتب القوم ان الصناعة الخامسة هي المغالطة التي تحتها السفسطي المذكور اعني القياس المفيد للجزم الغير الحق المركب من الوهميات او المشبهات بالاوليات او بالمشهورات و الشغبي اعني القياس المفيد للتصديق الذي لا يعتبر فيه كونه مقابل عموم الاعتراف لكن مع فقدان ذلك العموم فهو في مقابلة الجدل قال اقول الظاهر ان المغالطة لا تنحصر فيما ذكر لان المركب بالمشبهات بالمسلمات و المركب من المقدمات اليقينية التي فسدت صورته لم يندرج في شيئ من الصناعات و لابد من الاندراج •

الغلط الصريح المحقق و غلط النسيان و غلط البدأ من انواع بدل الغلط وقد سبقت في لفظ البدل •

فصل الظاء المعجمة • المغلظ هو عند الاطباء ضد الملطف وهو دواء يجعل قوام الرطوبة اغلظ من المعتدل او اغلظ مما كان عليه و يجيئ في فصل الفاء من باب اللام مع بيان الغليظ •

فصل القاف • الاستغراق بالراء هو عند الصوفية ان لا يلتفت قلب الذاكر الى الذكر في اثناء الذكر و لا الى القلب و يعبر العارفون عن هذه الحالة عن الفناء كذا في مجمع السلوك و تعريف الاستغراق قد سبق في لفظ المعرفة في فصل الفاء من باب العين المهملة •

الاغراق نوع من المبالغة وقد سبق في فصل الغين المعجمة من باب الباء الموحدة •

المغلق بصيغة اسم المفعول من الاغلاق نزد بلغاء آنست كه در بربستن الفاظ و معاني چنان بكوشد كه از سياق و سباق جز بتامل بر غوامض و مقاصد اطلاع نتوان يافت و آنچه از فنون گويد بر مصطلحات

اهل این فن گوید و بر مصطلحات و قواعد همه فنها همه خلق وقوف ندارد و اغلاق بدان سبب میشود ●

فصل اللام ● الغزل بفتحتين اسم من المغازلة بالزاء المعجمة بمعنى سخن گفتن با زنان كما في الصراح و در اصطلاح شعراء عبارت است از ابيات چند متحد در وزن و قافيه كه بيت اول آن ابيات مصرّع باشد فقط ومشروط آنست كه متجاوز از دوازده نباشد اگرچه بعضى شعراى سلف زياده از دوازده هم گفته اند فاما الحال آن طريق غير مسلوك است و اكثر ابيات غزل را يازده مقرر كرده اند و هرشعريكه زياده بران بود آنرا قصيده گويند و در غزل غالبا ذكر حال محبوب و صفت حال محب و وصف احوال عشق و محبت بود كذا في مجمع الصنائع و غزل را تشبيب نيز گويند كذا في جامع الصنائع و صاحب مجمع الصنائع تشبيب را از انواع غزل شمرده ●

الغسل بالضم و سكون السين لغة سيلان الماء مطلقا ثم نقل شرعا لسيلان الماء على جميع البدن كذا في شرح المنهاج ●

الغفلة بالفاء تذكر في لفظ النسيان في فصل الياء التحتانية من باب النون ●

فصل الميم ● الغمام بالفتح هو الرهوب الطائي وقد سبق في فصل الباء الموحدة من باب الراء المهملة ●

الغنيمة بالنون على وزن اللطيفة هي المال الماخوذ من الكفار بالقتال و اما الماخوذ بلا قتال فيسمى فيئا كذا في فتح القدير في كتاب السير ●

فصل النون ● الغبن بالفتح و سكون الموحدة لغة زيان آوردن بر كسى در بيع و شراء و في الشريعة قسمان غبن فاحش و غبن يسير في جامع الرموز في كتاب الوكالة في فصل لا يصح بيع الوكيل القيمة ما قوم به المقومون كلهم و ما قوم به مقوم واحد دون الكل فغبن يسير و ما لم يقوم به احد فغبن فاحش و هذا هو الصحيح و عليه الفتوى وفي البرجندي ان القيمة ما قوم به اكثر المقومين و ما قوم به اقلهم و يكون زائدا على ما قوم به الاكثر فغبن يسير يتغابن به الناس و ان كان زائدا بحيث لم يقوم به احد فغبن فاحش لا يتغابن به الناس انتهى وعلى رواية الجامع عن محمد رحمه الله ان اليسير نصف العشر او اقل و في الخزانة ان اليسير في الحيوان ده نيم وفي العروض ده يازده وعن الحصن العكس و قيل في العرض ده نيم وفي الحيوان ده يازده و في العقار ده دوازده و ذكر التمرتاشي انه في الكل ده نيم عند بعض ●

الغسانية بالسين فرقة من المرجئة اصحاب غسان الكوفي قالوا الايمان هو المعرفة بالله و رسوله و بما جاء من عندهما اجمالا لا تفصيلا و هو يزيد و لا ينقص وذلك الاجمال مثل ان يقول قد فرض الله الحج و لا ادري اين الكعبة و لعلها بغير مكة وبعث محمد صلى الله عليه و آله و سلم و لا ادري آ هو الذي بالمدينة ام غيره و غسان كان يحكيه اي القول بما ذهب اليه عن ابي حنيفة رحمة الله عليه و يعده من المرجئة و هو افتراء عليه كذا في شرح المواقف ●

فصل الواو • الغزو بالفتح و سكون الزاء المعجمة لغة قصد القتال مع العدو خص في عرف الشرع بقتال الكفار كذا في فتح القدير و في اصطلاح اهل السير هو الجيش القاصد لقتال الكفار الذي كان النبي صلى الله عليه و آله و سلم فيه و اما الجيش الذي لم يكن فيه النبي صلى الله عليه و آله و سلم فيسمى سرية و بعثا هكذا في ترجمة صحيح البخاري •

الغلو هو نوع من المبالغة و قد سبق في فصل الغين المعجمة من باب الباء الموحدة و يطلق ايضا على الحركة التي هي قبل التنوين الغالي كما يجيئ في فصل النون من باب النون •

فصل الياء التحتانية • الغذاء بالكسر و الذال المعجمة و المد عرفا ما من شانه ان يصير بدل ما يتحلل كالحنطة و الخبز و اللحم و انما عد الماء منه و هو لا يغذو لبساطته لانه معين الغذاء ان هو جوهر ارضي فلابد له من مرقق الى الاعضاء سيما المجاري الضيقة و في اصطلاح الاطباء ما يقوم بدل ما يتحلل منه و هو بالحقيقة الدم و باقي الاخلاط كالبزور كذا يستفاد من جامع الرموز في كتاب الصوم و في شرح الموجز ان الغذاء في الطب يقال على معنيين احدهما على الجسم الذي خلع الصورة الغذائية و لبس الصورة العضوية و هو غذاء بالفعل و ثانيهما على الجسم الذي هو بالقوة كذلك و تلك القوة اما قريبة كالرطوبة الثانية و اما بعيدة كالخبز و اللحم و اما متوسطة بينهما كالخلط و هذا غذاء بالقوة انتهى و قال السيد السند في شرح المواقف في مبحث النفس النباتية قال الامام الرازي الغذاء هو الذي يقوم بدل ما يتحلل عن الشيئ بالاستحالة الى نوعه و قد يقال له غذاء و هو بعد بالقوة غذاء كالحنطة و يقال له غذاء اذا لم يحتج الى غير الالتصاق في الانعقاد و يقال له غذاء عند ما صار جزءا من المغتذي شبيها به بالفعل فقوله و قد يقال له تفصيل لما قبله بلا شبهة فلو كان بالفاء لكان اظهر و لم يشتبه على احد ان معانيه ثلثة انتهى فالاجرام الفلكية و العناصر ليست غذاء اصلا باحدى المعاني المذكورة اذ الغذاء كما تقرر عندهم يجب ان يكون مشابها للمغتذي في عدم البساطة و كذا المعادن و غيرها مما لا يصلح لخلع الصورة الغذائية و لبس الصورة العضوية و الغذاء في قولهم الصورة الغذائية بالمعنى اللغوي المعلوم المشهور الذي فارسيه خورش فلا دور و دخول الاخلاط و الرطوبات في حد الغذاء بالقوة لا يضر هكذا في شرح القانونچة بعد ذكره الغذاء بمعنيين بالفعل و بالقوة على طبق ما في شرح الموجز و تحقيق قولهم يقوم بدل ما يتحلل عن الشيئ ان البدن لا يمكن تكونه الا من رطوبة مقارنة لحرارة تنضجها و تغذيها ان الحرارة كيفية منفعلة و تحلل الرطوبة و فناؤها موجب لتحلل الحرارة و فنائها لضعف مادتها و فنائها فلابد من البدل عما يتحلل من البدن اذ لولا ذلك البدل لما بقي البدن مدة تكونه فضلا عن استكماله فذلك البدل هو الغذاء و القوة التي تشبه الغذاء بالمغتذي بدلا لما يتحلل منه تسمى قوة غاذية و مغيرة و المراد بالغذاء ههنا اما المعنى اللغوي او الغذاء بالقوة لانه اذا صار غذاء بالفعل فلا تصرف للغاذية و لا يرد الهاضمة لان المراد بالمشابهة ان يصير مثله في المزاج و القوام و اللون و الجوهر

والهاضمة لاتفعل ذلك بل تجعل الغذاء صالحا لقبول فعل الغاذية كما في شرح حكمة العين اعلم ان الغذاء بالقوة اذا ينفعل يعرض له اربع حالات حتى يصير جزء البدن ويقال له الهضوم الاربعة وتجيئ في فصل الميم من باب الهاء التقسيم قالوا الذي يرد على البدن و بينه و بين حرارة البدن فعل و انفعال اما ان لا يتغير عن حرارة البدن او يتغير عنها و على كلا التقديرين اما ان لا يغير البدن او يغيره فهذه اربعة اقسام لكن القسم الاول اي ما لا يتغير عن البدن ولا يغيره محال فالاقسام الممكنة ثلثة الاول و هو ما يتغير عن البدن و لا يغيره نوعان لانه اما ان يشتبه به اي بالبدن او لا يشتبه به و الاول الغذاء المطلق كالخبز و اللحم و الثاني الدواء المعتدل و القسم الثاني و هو ما يتغير عن البدن و يغيره ثلثة انواع لانه اما ان يشتبه بالبدن اولا و الثاني اي غير المشتبه به اما ان يكون من شانه افساد البدن اولا و الاول الغذاء الدوائي اذا كانت الغذائية غالبة على الدوائية كالخس و ماء الشعير و ان كان على العكس فهو الدواء الغذائي و الثاني الدواء السمي كسم الفار و افيون و الثالث الدواء المطلق كالزنجبيل و القسم الثالث و هو ما لا يتغير عن البدن و يغيره بان يفسده يسمى بالسم المطلق كسم الافاعي و ليس لهذا القسم قسم آخر غير هذا كذا في شرح القانونچة و قد يقسم بطور آخر و يقال ما يؤكل و يشرب و هو يؤثر في البدن اما بكيفيته من الحرارة و البرودة وغيرهما فقط و هو الدواء المطلق كالفلفل واما بمادته فقط و هو الغذاء المطلق كالخبز و اللحم و المادة في الحقيقة ليست فاعلة بل قابلة ابدا لكن لما قبلت صورة العضو و خلفت عوض المتحلل او زادت عليه كما في سن النمو سمي هذا القدر منها تاثيرا و فعلا و اما بصورته فقط و هو ذو الخاصية فان كان تاثيره موافقا للطبيعة بان لا يفسد الحيوة فيسمى ذا الخاصية الموافقة و هو ان كان مركبا يسمى بالترياق و ان كان مفردا يسمى فادزهرا و ان كان تاثيره مخالفا للطبيعة بان يفسد الحيوة يسمى سما او بمادته و كيفيته معا و هو الغذاء الدوائي ان كان التاثير بالمادة غالبا و ان كان بالعكس يسمى دواء غذائيا اوبمادته و صورته معا و هو الغذاء الذي له خاصية او بكيفيته و صورته معا وهو الدواء الذي له خاصية او بمادته و صورته و كيفيته معا و هو الغذاء الدوائي الذي له خاصية و ايضا الغذاء اما لطيف و هو الذي يتولد منه دم رقيق و ينفعل عن الغاذية بسهولة و يسرع على الاستحالة الى جوهر العضو لغلبة العنصر اللطيف على مادته و يفارق البدن سريعا كالاشربة و اما كثيف و هو الذي يتولد منه دم غليظ صعب الانفعال بطيئ الاستحالة و الانفعال لغلبة العنصر الكثيف على مادته كلحم البقر او معتدل بينهما كالبيض النيمبرشت اذ يتولد منه دم معتدل لاستواء العنصر اللطيف و الكثيف فيه و كل منها ينقسم الى صالح الكيموس وحسنه وهو ما يتولد منه الخلط اللائق للبدن كالشراب والى رديّ الكيموس وفاسده و هو ما لايكون كذلك كالفجل و الى المتوسط بينهما فيحصل الاقسام تسعة بضرب الثلثة في الثلثة و كلواحد من هذه الاقسام ينقسم الى كثير التغذية و هو الذي يصير اكثره جزء البدن كاللحم و الشراب و الى قليلها و هو الذي يصير الاقل منه جزء البدن كالجبن و الى متوسط بينهما هكذا

في شرح القانونچة و الاقصرائي فيحصل حينئذ الاقسام سبعة و عشرين بضرب التسعة في الثلثة •

الاغراء بالراء المهملة عند النحاة هو معمول الزم المقدر و يكون مكررا مثل التحذير نحو اخاك اخاك اي الزم اخاك كذا في الارشاد و اللباب فاخاك مفعول به لالزم المقدر و هذا من المواضع التي يجب حذف الفعل فيها •

الغشي بضم الغين و سكون الشين المعجمة كما قيل و المشهور فتح الغين هو تعطل اكثر القوى المحركة و الحساسة لضعف القلب من الجوع او الوجع او غيره و اجتماع الروح الحيواني كله اليه كذا في بحر الجواهر و غشي در اصطلاح صوفيه عبارت است از چيزيكه نشينند بر روي مرآت قلب و رنگ پيدا كند در بصيرت كذا في لطائف اللغات •

الاغماء بالميم عند الفقهاء آفة تعرض الدماغ او القلب بسببها تتعطل القوى المدركة و المحركة حركة ارادية عن افعالها و اظهار آثارها فيدخل فيه الغشي و اما عند الاطباء فان كان ذلك التعطل لضعف القلب و اجتماع الروح اليه بسبب تحققه في داخله فلا يجد منفذا فهو المسمى بالغشي و ان كان لامتلاء بطون الدماغ من بلغم غليظ فهو مخصوص باسم الاغماء كذا في البرجندي • و في جامع الرموز الاغماء ضعف القوى بغلبة الداء فيدخل فيه الغشي و في حدود الامراض الاغماء ضعف القوى القلبية يقال اغمي عليه فهو مغمى عليه و قد يطلق على الصرع الخفيف •

الغنى بالكسر و القصر مقابل الفقر كما يجيء في فصل الراء المهملة من باب الفاء و في خلاصة السلوك الغنى على ما قال بعض الحكماء هي سكون القلب بموعد الله تعالى و قال اهل الله الغنى الرضاء بالموجود و الصبر على المفقود وقيل قوت القلب مع القلة و سر الحال و قطع الآمال و ترك القيل و القال انتهى•

الغني كالكريم نعت من الغنى في جامع الرموز المتبادر من الغني خلاف الفقير كما في العكس فهو من له نصاب و في الاختيار ان الغني ثلثة صحيح كاسب قادر على قوت يوم و مالك لنصاب موجب للفطرة و الاضحية لا الزكوة و مالك لنصاب موجب للكل و قد جاز صرف الزكوة الى الاول بلا خلاف انتهى و يجيء له معان أخر في لفظ الفقير • و در لطائف اللغات ميگويد غني در لغت صاحب مال و در اصطلاح صوفيه عبارت است از مالك تمام پس غني بذات متحقق نيست مگر حق و غني از عباد كسي است كه مستغني است بحق از هرچه ما سواى اوست •

الغواية بالفتح و بالواو هي سلوك طريق لا يوصل الى المطلوب قيل لا نسلم ذلك بل هي عبارة عن حالة حصلت للسالك في سلوكه و هي كونه ذاهبا لما يوصله الى المطلوب مخطئا فيه فانها بمعنى الضلالة و هي مقابلة للهدى بمعنى الاهتداء و هو ليس عبارة عن نفس سلوك طريق يوصل الى المطلوب لانه مطاوع للهداية و هي الدلالة و السلوك ليس مطاوعا للدلالة و تعريفها بفقدان ما يوصل الى المطلوب باطل

ايضا لان من تقاعد عن تحصيل المطالب بالمرة و لم يسلك طريقا اصلا فاقد لما يوصل اليها و ليس بغاو اصلا هكذا يستفاد من حواشي شرح المطالع في الخطبة و قد مر في لفظ الضلالة *

الغاية هي تطلق على معان منها نوع من انواع الزحاف وقد سبق في فصل الفاء من باب الزاء المعجمة ومنها الظرف المقطوع عن الاضافة بحذف المضاف اليه لفظا مع كون الاضافة مرادة معنى و بني المضاف على الضم مثل قبل و بعد اي قبل هذا و بعد هذا و الحق بالغايات لاغير و لا حسب و ان لم يكونا ظرفين كما في الارشاد و حواشيه و الغايات من المبنيات العارضة و هذا المعنى من مصطلحات النحاة ومنها الغرض و يسمى علة غائية ايضا و هي ما لاجله اقدام الفاعل على فعله و هي ثابتة لكل فاعل فعل بالقصد و الاختيار فان الفاعل انما يقصد الفعل لغرض فلا توجد في الافعال الغير الاختيارية و لا في افعاله تعالى كذا ذكر احمد جند في حاشية شرح الشمسية و قد سبق ايضا في فصل الضاد المعجمة وهي قد تضاف الى الفعل يقال غاية الفعل و قد تضاف الى المفعول يقال غاية ما فعل و قد سبق في تقسيم العلوم المدونة قال شارح التجريد اعلم ان الحركات الاختيارية الصادرة عن الحيوان لها مباد اربعة مترتبة فالمبدأ القريب هو القوة المحركة المنبثة في عضلة العضو و المبدأ الذي يليه هو الاجماع من القوة الشوقية و الابعد منه هو تصور الملائم او المنافي فاذا ارتسم بالتخيل و التفكر صورة في النفس تحركت القوة الشوقية الى الاجماع فخدمتها القوة المحركة في الاعضاء فما انتهى اليه الحركة و هو الوصول الى المنتهى هو غاية القوة الحيوانية المحركة و ليس لها غاية غير ذلك و هو اي الوصول الى المنتهى قد يكون غاية و غرضا للقوة الشوقية ايضا فان الانسان ربما ضجر عن المقام في موضع و يتخيل في نفسه صورة موضع آخر فاشتاق الى المقام فيه فتحرك نحوه و انتهت حركته اليه فغاية قوته الشوقية نفس ما انتهى اليه تحريك القوة المحركة و قد لا يكون لها غاية اخرى لكن لايتوصل اليها الا بالوصول الى المنتهى فان الانسان قد يتخيل في نفسه صورة لقائه لحبيب له فيشتاق و يتحرك الى مكانه فتنتهي حركته الى ذلك المكان و لا يكون نفس ما انتهى اليه حركته نفس غاية القوة الشوقية بل معنى آخر لكن يتبعه و يحصل بعده وهو لقاء الحبيب على تقدير المغايرة بين غايتي المحركة و الشوقية فان لم تحصل غاية الشوقية بعد الوصول الى المنتهى فالحركة باطلة بالنسبة الى الشوقية اذ لم يحصل بها ما هو غاية لها و ان حصلت غايتها فهو خير ان كان المبدأ هو التفكر او عادة ان كان المبدأ هو التخيل مع خلق و ملكة نفسانية كاللعب باللحية او قصد ضروري ان كان المبدأ هو التخيل مع طبيعة كالتنفس او مع مزاج كحركات المرضى او عبث و جزاف ان كان المبدأ هو التخيل وحده من غير انضمام شيء اليه ومنها ما يترتب على الفعل باعتبار كونه على طرف الفعل قالوا كل مصلحة و حكمة تترتب على فعل الفاعل تسمى غاية من حيث انها على طرف الفعل و نهايته و تسمى فائدة ايضا من حيث ترتبها عليه فهما اي الغاية و الفائدة متحدتان ذاتا و مختلفتان اعتبارا و تعمان الافعال الاختيارية و غيرها و الفرق بين

الغاية بمعنى الغرض و بين الغاية بهذا المعنى انها بهذا المعنى اعم من وجه من الغاية بمعنى الغرض لوجودهما في الافعال الاختيارية و وجود الغاية بهذا المعنى فقط في الافعال الغير الاختيارية و وجودها بمعنى الغرض فقط فيما اذا اخطأ في اعتقاده و بالجملة فالفائدة و الغرض مختلفان ذاتا و اعتبارا كذا ذكر احمد جند في حاشية شرح الشمسية و يؤيده ما قال شارح التجريد الحكماء قد يطلقون الغاية على ما يتادى اليه الفعل و ان لم يكن مقصودا اذا كان بحيث لو كان الفاعل مختارا لفعل ذلك الفعل لاجله و هي بهذا المعنى اعم من العلة الغائية و بهذا الاعتبار اثبتوا للقوى الطبيعية غايات مع انه لا شعور لها و لا قصد و كذا اثبتوا للاسباب الاتفاقية غايات قالوا ما يتادى اليه الفعل ان كان تاديه دائميا او اكثريا يسمى ذلك الفعل سببا ذاتيا و ما يتادى هو اليه غاية ذاتية و ان كان تاديه مساويا او اقليا يسمى الفعل سببا اتفاقيا و ما يتادى هو اليه غاية اتفاقية •

* باب الفاء *

فصل الهمزة • الفاء لغة اسم حرف من حروف الهجاء و عند الصرفيين يطلق على اول حروف اصلية و يسمى فاء الكلمة و فاء الفعل ايضا •

الفيئ على حد الشيئ في اللغة الرجوع سمي به الظل في عرف الرياضيين لرجوعه من جانب الى جانب و بعضهم يخصه بالظل بعد الزوال و يخص الظل قبل الزوال باسم الظل و اضافته الى الزوال لادنى ملابسة لان المراد بفيئ الزوال هو ظل الاشياء عند ما تكون الشمس على نصف النهار و زوال الشمس من نصف النهار الى جانب المغرب يكون بعده بلا واسطة كذا ذكر عبد العلي البرجندي في حاشية الچغميني و سبق ايضا في لفظ الظل في فصل اللام من باب الظاء المعجمة و الفيئ عند الفقهاء جعل الشخص نفسه حانثا في مدة الايلاء بالوطي عند القدرة و بالقول عند العجز كذا في جامع الرموز في فصل الايلاء و ايضا يطلق عندهم على ما يحل اخذه من اموال الكفار كما في البرجندي في كتاب الجهاد حيث قال في المغرب الفيئ ما ينال من اهل الشرك بعد ما يضع الحرب اوزارها و يصير الدار دار الاسلام و حكمه ان يكون لكافة المسلمين و لا يخمّس و عند الفقهاء كل ما يحل اخذه من اموال الكفار فهي فيئ انتهى و في فتح القدير الفيئ هو المال الماخوذ من الكفار بغير قتال كالخراج و الجزية و اما الماخوذ بقتال فيسمى غنيمة و في جامع الرموز في كتاب الجهاد الفيئ ما اخذه الامام من اموال الكفار سواء كان غنيمة او جزية او مال صلح او خراجا انتهى و في البحر الرائق في باب المرتدين في القاموس الفيئ الظل و الغنيمة و الخراج و القطعة من الطير و الرجوع انتهى فله خمسة معان لغة و اما اصطلاحا ما يوضع في بيت مال المسلمين •

فصل التاء المثناة الفوقانية • التفقت بالتاء المثناة الفوقانية كالتصرف عند الاطباء يطلق

على تفرق اتصال واقع في عرض العظم بشرط ان يكون التفرق الى اجزاء صغار و يسمى مفتتا ايضا كذا في شرح القانونچة و في القسرائي تفرق الاتصال الواقع في العظم او الغضروف اذا كان تفريقه الى اجزاء صغار يسمى مفتتا انتهى و على انفاد الحرارة الرطوبة الثالثة في الدق كما في بحر الجواهر و المفتت يطلق ايضا على دواء يصغر اجزاء الخلط المتحجر كالحجر اليهودي كما في المؤجز في فن الادوية •

فصل الجيم * المفتج هو البفتج و قد سبق في فصل الجيم من باب الباء الموحدة •

الفرج بالفتح و سكون الراء المهملة في اللغة القبل و عند الفقهاء قد يراد به اعم من القبل و الدبر قال في البرجندي المراد بالفرج في باب الغسل القبل و الدبر جميعا و ان اختص في اللغة بالقبل •

الفالج هو في الطب يطلق على الاسترخاء في اي عضو كان حتى لو عمّ الشقين من البدن كان فالجا لكن يشترط ان لا يعم الراس اذ لو عمّ كان سكتة و لو وجد في اصبع واحدة مثلا كان فالجا و عليه القدماء و قيل انه استرخاء احد شقي البدن سوى الراس و عليه صاحب الكامل و في العرف اللغوي يطلق على استرخاء احد شقي البدن طولا على الخصوص فمنه ما يكون في الشق المبتدي من الرقبة و يكون الوجه و الراس معه صحيحا و منه ما يسري في جميع الشق من الراس الى القدم و الاستعمال اللغوي يدل على هذا المعنى لان الفالج في اللغة يدل على التنصيف يقال فلجت الشيء اي قسمته الى نصفين هكذا يستفاد من الاقسرائي و بحر الجواهر •

فصل الحاء • الفتح بالفتح و سكون التاء المثناة الفوقانية عند اهل العربية يطلق على نوع من الحركة و هو من القاب المبني كما مر و على فتح القاري فاه بلفظ الحرف و يقال له التفخيم و هو شديد و متوسط فالشديد هو نهاية فتح الشخص فاه بذلك الحرف و لا يجوز في القرآن بل هو معدوم في لغة العرب و المتوسط ما بين الفتح الشديد و الامالة المتوسطة قال الداني و هذا هو الذي يستعمله اصحاب الفتح من القراء و اختلفوا هل الامالة فرع عن الفتح او كل منهما اصل براسه و وجه الاول ان الامالة لا تكون الا بسبب فان فقد لزم الفتح و ان وجد جاز الفتح و الامالة فما من كلمة تمال الا و في العرب من يفتحها فدل اطراد الفتح على اصالته و فرعيتها كذا في الاتقان •

فتح الباب عند المنجمين عبارة عن نظر الكوكبين الذين بيوتهما متقابلة كنظر المشتري و العطارد فان بيوت المشتري القوس و الحوت وهما مقابلان للجوزاء و السنبلة الذين هما بيتا عطارد وتحقيقه في كتب النجوم •

المفتوح هو الحرف الذي فيه الفتح و عند اهل الرمل شكل احدى مراتبه فرد و الباقية ازواج و قد سبق مع بيان المفتوح الاول و الثاني و الثالث و الرابع في لفظ المصدر في فصل الدال من باب السين المهملتين • و المفتوح عند المحاسبين هو العدد المنطق و يسمى منطق الجذر ايضا و هو عدد يكون له جذر تحقيقا كالواحد و الاربعة • و المفتوحات عند المحاسبين هي ما سوى باب المساحة و باب

الجبر و المقابلة كذا في شرح خلاصة الحساب •

المفتح على صيغة اسم الفاعل من التفتيح عند الاطباء دواء يخرج المادة السادة عن المجرى الى خارج عند فعل الحرارة الغريزية فيه كالكرفس كذا في الموجز في فن الادوية •

الانفتاح عند الاطباء انشقاق العرق في راسه كذا في بحر الجواهر •

الفرح بالراء المهملة نزد اهل رمل اسم شكلي است بدينصورت -؟- •

الفصاحة بالفتح و تخفيف الصاد المهملة لغة تنبئ عن الابانة و الظهور يقال فصح الاعجمي و افصح اذا انطلق لسانه و خلصت لغته من اللكنة و جادت فلم يلحن و افصح به اي صرح • و عند اهل المعاني تطلق على معان منها وصف في الكلام به يقع التفاضل و يثبت الاعجاز و عليه يطلق البراعة و البلاغة و البيان و ما شاكل ذلك هكذا ذكر الشيخ في دلائل الاعجاز و ذاك الوصف هو مطابقة الكلام الفصيح لاعتبار مناسب اي لمقتضى الحال كما يستفاد من الاطول • و منها فصاحة المفرد و هي خلوصه من تنافر الحروف و الغرابة و مخالفة القياس اللغوي • و منها فصاحة الكلام و هي خلوصه من ضعف التاليف و تنافر الكلمات و التعقيد مع فصاحتها اي فصاحة الكلمات فهو حال من الضمير في خلوصه اي خلوصه مما ذكر مع فصاحة كلماته و احترز به عن خلوص نحو زيد اجلل و شعره مستشزر وانفه مسرج فانه ليس بفصاحة و لا يجوز ان يكون حالا من الكلمات في تنافر الكلمات لانه يستلزم ان يكون الكلام المشتمل على الكلمات الغير الفصيحة متنافرة كانت ام لا فصيحا لانه صادق عليه انه خالص من تنافر الكلمات حال كونها فصيحة فافهم و تقييد التنافر بالكلمات للاحتراز عن تنافر المعني فانه لا يخل بالفصاحة و عن تنافر الحروف لان الخلوص عنه مندرج في قيد فصاحة الكلمات و تفسير كل قيد يطلب من موضعه اما المراد من المفرد و الكلام ههنا فقيل المراد بالمفرد ما لا يدل جزؤه على معناه و بالكلام ما يقابله سواء كان مركبا تاما او غيره لان المركب الناقص يوصف بالفصاحة فلابد ان يكون داخلا في الكلام و قال المحقق التفتازاني صحة هذا القول يتوقف على ان يكون وصف المركب الناقص بالفصاحة مجازيا من قبيل وصف المركب بحال اجزائه و ان ثبت منهم اطلاق الكلام الفصيح على هذا المركب و انه لا يكون داخلا في المفرد و كل من الثلثة ممنوع بل الحق انه داخل في المفرد لان المفرد اذا قوبل بالكلام يتعين لارادة ما يشتمل المركبات الناقصة و نعم السيد السند هذا القول بما يندفع به المنوع الثلثة و ينقلب ما جعله المحقق التفتازاني حقا بالباطل و هو انه اراد بتعليل تعميم الكلام بوصف المركب الناقص بالفصاحة انه يوصف بالفصاحة مع انه لا يكفي في فصاحة ما ذكر في تعريف فصاحة المفرد بل لا بد معه من الخلوص عن تنافر الكلمات و ضعف التاليف و التعقيد فلا يكفي في فصاحتها فصاحة الاجزاء حتى يكون وصفا بحالها ولا يتوقف دخوله في الكلام على ثبوت اطلاق الكلام الفصيح بل يكفي اطلاق الفصيح لانه بمجرد اطلاق الفصيح يعرف انه داخل في الكلام اذ لابد بفصاحته مما لابد بفصاحة الكلام و لا يصح دخوله في المفرد لانه لا يكفي في فصاحته

ما بين في فصاحة المفرد * ومنها فصاحة المتكلم وهي ملكة يقتدر بها على التعبير من المقصود بلفظ فصيح وفي ذكر الملكة اشعار بان الفصاحة من الهيئات الراسخة حتى لو عبر من كل مقصود بلفظ فصيح من غير رسوخ ذلك فيه لا يسمى فصيحا في الاصطلاح و في ذكر يقتدر دون يعبر اشعار بانه يسمى فصيحا حالة النطق بكل مقصود بلفظ فصيح و حالة عدم النطق بكل مقصود بان ينطق ببعض المقاصد ولم ينطق البعض بعد فلو قيل ملكة يعبر بها لاختص الفصاحة بمن ينطق بمقصوده في الجملة ولم يكن مقصود يرد عليه الا وقد عبر عنه بلفظ فصيح و في ذكر اللفظ اشعار الى عمومية المفرد و المركب لان الكلام في المقصود للاستغراق اي كل ما وقع عليه قصد المتكلم و ارادته فلو قيل بكلام فصيح لوجب في فصاحة المتكلم ان يقتدر على التعبير عن كل مقصود بكلام فصيح وهذا محال لان من المقاصد ما لا يمكن التعبير عنه الا بالمفرد كما اذا اردت ان تلقي على المحاسب اجناسا مختلفة ليرفع حسابها فتقول دار غلام جارية ثوب بساط الى غير ذلك * اعلم ان اطلاق الفصاحة على تلك المعاني بالاشتراك اللفظي لعدم وجدان مفهوم يشترك بين الكل فعلى هذا عموم المفرد و المركب موقوف على تكلف استعمال الفصيح في معنييه كما جوزه البعض او استعماله في ما يطلق عليه الفصيح و يقال له عموم الاشتراك فان قلت هذا التعريف غير مانع لصدقه على الادراك و الحيٰوة و نحوهما مما يتوقف عليه الاقتدار المذكور قلنا لا نسلم ان هذه اسباب بل شروط ولو سلم فالمراد بالسبب السبب القريب لانه السبب الحقيقي المتبادر الى الفهم مما استعمل فيه الباء السببية وقد بقي ههنا ابحاث و فوائد تركناها مخافة الاطناب فمن اراد فليرجع الى الاطول و المطول و حواشيه *

فصل الخاء المعجمة * **الفرسخ** بفتح الفاء و السين وبينهما راء مهملة ساكنة هو ثلثة اميال و هو على ثلثة اقسام فرسخ طولي و يسمى بالخطي ايضا و هو اثنا عشر الف ذراع طولي و هو المشهور وقيل ثمانية عشر الف ذراع و فرسخ سطحي و هو مربع الطولي و فرسخ جسمي و هو مكعب الطولي *

الفسخ بالفتح و سكون السين لغة النقض والتفريق كما في القاموس و شرعا رفع العقد على وصف كان قبله بلا زيادة و نقصان و المتعاقد اعم من الحقيقي و الحكمي فيشتمل فسخ الوارث كذا في جامع الرموز في فصل الاقالة و الفرق بين فسخ النكاح و الطلاق ان الفسخ لا ينقص شيئا من عدد الطلاق بخلاف الطلاق فانه ينتقص به عدد الطلاق اي الثلث كما يستفاد من الشمني و فتح التقدير في باب نكاح اهل الشرك فيما اذا اسلم الزوج وتحته مجوسية و عرض عليها الاسلام فابت ثم فرق القاضي بينهما فهذه الفرقة فسخ عند ابي يوسف طلاق عندهما و يويده ما في الكفاية ان الخلع طلاق بائن عندنا فسخ عند الشافعي رحمه الله تعالى حتى لو خلعها بعد الطلقتين لا تحل له حتى تنكح زوجا غيره عندنا خلافا له انتهى و ايضا الطلاق لا يصح الا من الزوج بخلاف الفسخ فانه يصح منها قال في الهداية الفرقة بخيار البلوغ ليس بطلاق لانه يصح من الانثى و لا طلاق اليها و كذلك بخيار العتق لما بيّنا انتهى * و عند الحكماء انتقال النفس الناطقة من بدن

الانسان الى الاجسام الجمادية كالمعادن و البسائط و يجيئ في لفظ التناسخ في فصل الخاء المعجمة من باب النون و عند الاطباء هو تفرق اتصال واقع في الغضروف بشرط ان يكون التفرق الى جزئين او اجزاء كبار و يسمى فاسخا ايضا فاذا كان التفرق الى اجزاء صغار يسمى مفتتا هكذا يستفاد من الاقسرائي *

فصل الدال المهملة * الفرد بالفتح و سكون الراء المهملة و فتحها و كسرها بمعنى طاق و تنها وجمعه الافراد كما في الصراح و فرد بمعني طاق مقابل زوج است و بمعني يک نقطه از نقاط اشكال رمل چنانكه اينهمه در لفظ زوج مذكور شد و نيز بمعني ديگر آيد و آن آنست كه ويرا مثل و شبه نباشد چنانكه گويند الله تعالى فرد است يعني ذات و صفات او بذات و صفات هيچكس نماند كما في مجمع السلوك و مرجع اينمعني بسوى تنها است كما لا يخفى * و نزد شعراء فرد بيت واحد را گويند خواه هر دو مصراع او مقفى باشند يانه كما في مجمع الصنائع * و عند المحدثين هو الغريب و قد مرفي فصل الباء الموحدة من باب الغين المعجمة* و عند الحكماء و المتكلمين هو النوع المقيد بقيد التشخص كما في العلمي حاشية شرح هداية الحكمة في بحث الحركة و قيل هو الطبيعة الماخوذة مع القيد كما يجيئ في لفظ القيد في فصل الدال المهملة من باب القاف و قد سبق ايضا في لفظ الحصة و الفرد المنتشر عند اهل العربية هو الماهية مع وحدة لا بعينها كما في الاطول في بيان فائدة تعريف المسند اليه *

افراد در اصطلاح سالكان سه تنانند كه بتجلي فرديه بواسطة حسن متابعت حضرت رسالت پناه صلى الله عليه و آله و سلم متحقق شده اند و از غايت كمال كه ايشانراست خارج از دايرۀ قطب الاقطاب اند كذا في كشف اللغات * و در مرأة الاسرار گويد افراد آنها باشند كه بر قلب علي كرم الله وجهه باشند و اينها را تعداد نيست و يجيئ في لفظ القطب في فصل الباء الموحدة من باب القاف *

الفرائد عند البلغاء هو مختص بالفصاحة دون البلاغة لانه الاتيان بلفظة تنزل منزلة الفريدة من العقد وهي الجوهرة التي لا نظير لها تدل على عظم فصاحة الكلام و قوته و جزالة منطقه و اصالة عربيته بحيث لواسقطت من الكلام عزّت على الفصحاء و منه لفظ حصحص في قوله تعالى الآن حصحص الحق و الرفث في قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم و لفظ فزع في قوله تعالى حتى اذا فزع عن قلوبهم كذا في الاتقان في نوع بدائع القرآن *

المنفرد بصيغة اسم الفاعل من الانفراد عند اهل العربية هو اللفظ الموضوع لمعنى واحد سواء كان علما او غيره و يقابله المشترك و قد سبق في فصل الكاف من باب الشين المعجمة * و عند الفقهاء هو الشخص الذي يصلى الصلوة بغير جماعة *

المفرد بتشديد الراء المكسورة من التفريد في بعض كتب اللغة في الحديث طوبى للمفردين فرّد الرجل اذا تفقه و اعتزل عن الناس وخلا بمراعاة الامر و النهي و قيل هم الذين هلكوا لذاتهم و بقوا فهم يذكرون الله

قيل هم المتخلفون من الناس بذكر الله انتهى • بيت • تو ز تو كم شو كه تفريد اين بود • كم ازان كم كن كه تجريد اين بود •

الافراد بكسر الهمزة تنها كردن و استعمله الفقهاء في الافراد بكل من الحج و العمرة اي عدم الجمع بينهما كذا يستفاد من جامع الرموز •

المفرد بتخفيف الراء المفتوحة من الافراد يطلق على معان منها مقابل المركب و عرفه اهل العربية بانه اللفظ بكلمة واحدة و اللفظ ليس بمعنى التلفظ بل بمعنى الملفوظ اى الذي لُفظ فالمعنى ان المفرد هو الذي لُفظ بكلمة اي صار ملفوظا بتلفظ كلمة واحدة و مآله انه لفظ هو كلمة واحدة فان ما يصير ملفوظا بتلفظ كلمة واحدة لابد ان يكون كلمة واحدة و المراد من الكلمة اللغوية و معنى الواحدة التي ضمت الى الكلمة معلوم عرفا فان ضرب مثلا كلمة واحدة في عرف اللغة بخلاف ضرب زيد فلا حاجة الى تفسير الكلمة الواحدة لغة بما لم يشتمل على لفظين موضوعين و لاخفاء في اعتبار قيد الوضع في الحد لكونه قسما من اللفظ الموضوع فلا يرد على الحد المهملات على انا لا نسلم اطلاق الكلمة على المهمل في عرف اللغة فلا يرد ما اورد المحقق التفتازاني من انه ان اريد الكلمة اللغوية على ما يشتمل الكلام و الزائد على حرف و ان كان مهملا على ما صرح به في المنتهى لم يطرد و ان اريد الكلمة النحوية لزم الدور غاية ما يقال انه تفسير لفظي لمن يعرف مفهوم الكلمة و لا يعرف ان لفظ المفرد لاي معنى وضع انتهى كلامه و عرف المركب بانه اللفظ باكثر من كلمة واحدة و محصله لفظ هو اكثر من كلمة واحدة فنحو نضرب و اخواته مفرد اذ يعد حرف المضارعة مع ما بعده كلمة واحدة عرفا فعند النحويين لا يمتنع دلالة جزء الكلمة الواحدة على شيء في الجملة و عبد الله ونحوه من المركبات الاضافية و بعلبك ونحوه من المركبات المزجية و تابط شرا ونحوه من المركبات الاسنادية مركبات و ان كانت اعلاما لكونها اكثر من كلمة واحدة عرفا هكذا في العضدي و حاشية السيد السند في المبادي وقال المحقق التفتازاني و هذا يشكل بما اطبق عليه النحاة من ان العلم اسم وكل اسم كلمة وكل كلمة مفرد فيلزم ان يكون عبد الله ونحوه علما مفردا و الجواب ان المفرد الماخوذ في حد الكمة غير المفرد بهذا المعنى انتهى و كانه بمعنى ما لا يدل جزؤه على جزء معناه و الذي يسنح بخاطري ان اطباقهم على ان العلم اسم كاطباقهم على ان الاصوات اسماء فانهم لما راؤها مشاركة للكلمات في كثرة الدوران على الالسنة في المحاورات نزلوها منزلة الاسماء المبنية وضبطوها في المبنيات فاسمية الاعلام المركبة تكون من هذا القبيل ايضا وبالجملة فالعلم المفرد اسم حقيقة و المركب اسم حكما لان معناه معنى الاسم اعلم ان المفهوم مما سبق حيث اعتبرت الوحدة العرفية ان مثل الرجل وقائمة و بصري و سيضرب ونحوها مفردة لكنه يخالف ما وقع في شروح الكافية و الضوء حيث عرف اللفظ المفرد بما لا يدل جزؤه على جزء معناه حال كونه جزءا و اخرج منه المركبات مطلقا كلامية او غيرها وكذا مثل الرجل وقائمة و بصري و سيضرب و ضربت و ضربنا و نحوها مما يعد لشدة الامتزاج كلمة واحدة و

كانّ للمفرد عندهم معنيين فلا مخالفة لكن في كون المعنيين من مصطلحات النحاة نظرا اذ قد صرح في المضدي ان المعنى الثاني للمفرد وهو ما لا يدل جزؤه على جزء معناه من مصطلحات المنطقيين وقال المحقق التفتازاني في حاشيته انه لا يمتنع عند النحاة دلالة جزء الكلمة الواحدة على شيئ في الجملة فنحو يضرب و اخواته مفرد عندهم و يويده ما في الفوائد الضيائية حيث قال و لا يخفى على الفطن العارف بالغرض من علم النحو انه لو كان الامر بالعكس بان يجعل نحو عبد الله علما مركبا و نحو قائمة و بصري مفردا لكان انسب انتهى وقال المولوي عبد الغفور في حاشيته الغرض من النحو معرفة احوال اللفظ وتصحيح اعرابه فاهمال جانب اللفظ و الميل الى جانب المعنى لا يلايم ذلك الغرض و لا يخفى ان ذلك الاهمال لا يجري في كل ما يعد لشدة الامتزاج لفظة واحدة و اعرب باعراب بل فيما اعرب باعرابين كعبد الله انتهى •

قال المنطقيون المفرد هو اللفظ الموضوع الذي لا يقصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه سواء لم يكن له جزء كهمزة الاستفهام او كان له جزء و لم يدل على معنى كزيد او كان له جزء دال على معنى و لا يكون ذلك المعنى جزء المعنى المقصود كعبد الله علما فان العبد معناه العبودية و هو ليس جزء المعنى المقصود و هو الذات المشخصة و كذا لفظ الله او كان له جزء دال على جزء المعنى المقصود و لم يكن دلالته مقصودة كالحيوان الناطق علما لانسان فان معناه حينئذ الماهية الانسانية مع التشخص و الحيوان فيه مثلا دال على جزء الماهية الانسانية لكن ليست تلك الدلالة مقصودة حال العلمية بل المقصود هو الذات المشخصة و يقابله المركب تقابل العدم و الملكة و هو ما يقصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه كرامي الحجارة و قائمة و بصري و يضرب ونحوها و انما لم يجعلوا مثل عبد الله علما مركبا كما جرت عليه كلمة النحاة لان نظرهم في الالفاظ تابع للمعاني فيكون افرادها وتركيبها تابعين لوحدة المعاني و كثرتها بخلاف النحاة فان نظرهم الى احوال الالفاظ و قد جرى على مثله علما احكام المركبات حيث اعرب باعرابين كما اذا قصد بكلواحد من جزئيه معنى على حدة لا يقال تعريف المركب غير جامع و تعريف المفرد غير مانع لان مثل الحيوان الناطق بالنظر الى معناه البسيط التضمني او الالتزامي ليس جزؤه مقصود الدلالة على جزء ذلك المعنى فيدخل في حد المفرد و يخرج عن حد المركب لانا نقول المراد بالدلالة في تعريف المركب هي الدلالة في الجملة و بعدم الدلالة في المفرد انتفاؤها من سائر الوجوه فالمركب ما يكون جزؤه مقصود الدلالة باي دلالة كانت على جزء ذلك المعنى و حينئذ يندفع النقض لان مثل الحيوان الناطق و ان لم يدل جزؤه على جزء المعنى البسيط التضمني لكنه يدل على جزء المعنى المطابقي و يلزمهم ان نحو ضارب و مخرج و سكران مما لا ينحصر من الالفاظ المشتقة مركب لان جوهر الكلمة جزء منه و ماضم اليه من الحروف و الحركات جزء و كل من الجزئين يدل على معنى مختص به و اعتذر الجمهور عنه بان المراد بالاجزاء الفاظ او حروف او مقاطع مسموعة مترتبة مقدم بعضها على بعض و المادة مع الهيئة ليست كذلك و انت خبير بان هذا ارادة ما لا يفهم من اللفظ و

لا نعني بفساد الحد سوى هذا * **التقسيم** * المفرد عند النحاة اما اسم او فعل او حرف و قد سبق تحقيقه في لفظ الاسم و قال المنطقيون المفرد اما اسم او كلمة او اداة لانه اما ان يدل على معنى و زمان بصيغته و وزنه و هو الكلمة او لا يدل و لا يخلو اما ان يدل على معنى تام اي يصح ان يخبر به وحده عن شيء و هو الاسم و الا فهو الاداة و قد علم بذلك حد كلواحد منها و انما اطلق المعنى في حد الكلمة دون الاسم ليدخل فيه الكلمات الوجودية فانها لا تدل على معان تامة و قيد الزمان بالصيغة ليخرج عنه الاسامي الدالة على الزمان بجوهرها و مادتها كلفظ الزمان و اليوم و امس و اسماء الافعال و انما كان دلالتها على الزمان بالصيغة و الوزن لاتحاد المدلولات الزمانية باتحاد الصيغة و ان اختلفت المادة كضرب و ذهب و اختلافها باختلافها و ان اتحدت المادة كضرب و يضرب و لايلزم حينئذ كونها مركبة لان المعني من المركب كما عرفت ان يكون هناك اجزاء مرتبة مسموعة وهي الفاظ او حروف والهيئة مع المادة ليست كذلك فلا يلزم التركيب و ههنا نظر لان الصيغة هي الهيئة الحاصلة باعتبار ترتيب الحروف و حركاتها وسكناتها فان اريد بالمادة مجموع الحروف فهي مختلفة باختلاف الصيغة و ان اريد بها الحروف الاصلية فربما تتحد و الزمان مختلف كما في تكلم يتكلم و تغافل يتغافل على انه لو صح ذلك فانما يكون في اللغة العربية و نظر المنطقي يجب ان لا يختص بلغة دون اخرى فربما يوجد في لغات آخر ما يدل على الزمان باعتبار المادة و انما زيد وحده في حد الاسم لاخراج الاداة اذ قد يصح ان يخبر بها مع ضميمة كقولنا زيد لا قائم و الكلمة اما حقيقية ان دلت على حدث و نسبة ذلك الحدث الى موضوع ما و زمان تلك النسبة كضرب وعد واما وجودية ان دلت على الاخيرين فقط يعني انها لا تدل على معنى قائم بمرفوعها بل على نسبة شيء ليس هو مدلولها الى موضوع ما بل ذلك الشيء خارج عن مدلولها و هذا معنى تقرير الفاعل على صفة و على الزمان ككان فانه لا يدل على الكون مطلقا بل على كون الشيء شيئا لم يذكر بعد اي لم يذكر ما دام لم يذكر كان و هذا التقسيم عند الجمهور واما الشيخ فقد قسم اللفظ المفرد على اربعة اقسام و هو ان اللفظ اما ان يدل على المعنى دلالة تامة اولا فان دل فلا يخلو اما ان يدل على زمان فيه معناه من الازمنة الثلثة و هو الكلمة او لا يدل عليه و هو الاسم و اما لا يدل على المعنى دلالة تامة فاما ان يدل على الزمان فهي الكلمة الوجودية او لا يدل فهو الاداة فالادوات نسبتها الى الاسماء كنسبة الكلمات الوجودية الى الافعال في عدم كونها تامات الدلالات لا يقال من الاسماء ما لا يصح ان يخبر به او عنه اصلا كبعض المضمرات المتصلة مثل غلامي وغلامك و منها ما لا يصح الامع انضمام كالموصولات فانتقض بها حد الاسم و الاداة عكسا وطردا على كلا القولين لانا نقول لما اطلق الالفاظ فوجد بعضها يصلح لان يصير جزءا من الاقوال التامة و التقييدية النافعة في هذا الفن و بعضها لا فنظر اهل هذا الفن في الالفاظ من جهة المعنى ولما نظر النحاة فمن جهة نفسها فلايلزمه تطابق الاصطلاحين عند تغاير جهتي النظرين فاندفع النقوض لان الالفاظ المذكورة ان صح الاخبار بها او عنها فهي اسماء وافعال و الا فادوات غاية ما في الباب ان الاسماء بعضها باصطلاح النحاة ادوات

باصطلاح المنطقيين و الامتناع في ذلك * **فائدة** * كل كلمة عند المنطقيين فعل عند العرب بدون العكس اي ليس كل فعل عندهم كلمة عند المنطقيين فان المضارع الغير الغائب فعل عندهم و ليس كلمة لكونه مركبا و الكلمة من اقسام المفرد و انما كان مركبا لان المضارع المخاطب و المتكلم يدل جزء لفظه على جزء معناه فان الهمزة تدل على المتكلم المفرد و النون على المتكلم المتعدد و التاء على المخاطب و كذا الحال في الماضي الغير الغائب هكذا قال الشيخ و قال ايضا الاسم المعرب مركب لدلالة الحركة الاعرابية على معنى زائد وقد بالغ بعض المتأخرين و قال لا كلمة في لغة العرب الا انها مركبة و زعم ان الفاظ المضارعة مركبة من اسمين او اسم و حرف لان ما بعد حرف المضارعة ليس حرفا و لا فعلا و الا لكان اما ماضيا او امرا او مضارعا و من الظاهر انه ليس كذلك فتعين ان يكون اسما وحرف المضارعة اما حرف او اسم و تحقيق ذلك من وظائف اهل العربية * **فائدة** * وجه التسمية بالاداة لانها آلة في تركيب الالفاظ و اما بالكلمة فلانها من الكلم و هو الجرح لانها لما دلت على الزمان و هو متجدد منصرم فيكلم الخاطر بتغير معناها و اما بالاسم فلانه اعلى مرتبة من سائر الالفاظ فيكون مشتملا على معنى السمو و هو العلو و اما بالكلمة الوجودية فلانها ليس مفهومها الا ثبوت النسبة في زمان هذا كله خلاصة ما في شرح المطالع و شرح الشمسية و حواشيهما * و ايضا ينقسم المفرد الى مضمر و علم مسمّى بالجزئي الحقيقي في عرف المنطقيين و متواطئ و مشكك و منقول و مرتجل و مشترك و مجمل و كلي و جزئي و مرادف و مباين * و منها ما يقابل الجملة فيتناول المثنى و المجموع و المركبات التقييدية ايضا قال في العضدي و يسمي النحويون غير الجملة مفردا ايضا بالاشتراك بينه و بين غير المركب انتهى قال المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح الشمسية هذان المعنيان للمفرد حقيقيان * و منها ما يقابل المثنى و المجموع اعني الواحد فالتقابل بينهما تقابل التضاد اذ المفرد وجودي مفسر باللفظ الدال على ما يتصف بالوحدة و ليس امرا عدميا و الا لكان تعريف المثنى و المجموع بما ألحق بآخر مفرده الى آخره دوريا و ما يقال من ان التقابل بينهما بالعرض كالتقابل بين الواحد و الكثير فليس بشيء و كذا ما يقال من ان التقابل بينهما هو التضايف لانه لايمكن تعقل كلواحد منهما الا بالقياس الى الآخر هكذا ذكر المولوي عبد الحكيم و احمد جند في حاشية شرح الشمسية و المراد ان التقابل لكلواحد معتبر في هذا الاطلاق دون التقابل بالمجموع من حيث هو مجموع و لايلزم منه ان يكون للمفرد معنيان احدهما ما يقابل المثنى و الثاني ما يقابل المجموع فان المفرد هٰهنا بمعنى الواحد كما عرفت كذا قيل و منها ما يقابل المضاف اعني ما ليس بمضاف فالتقابل بينهما تقابل الايجاب و السلب و شموله بهذا المعنى للمركب التقييدي و الخبري والانشائي لايستلزم استعماله فيها اذ لا يجب استعمال اللفظ في جميع افراد معناه انما اللازم جواز الاطلاق وهو غير مستبعد كيف و قد قال الشيخ ابن الحاجب و المضاف اليه كل اسم نسب اليه شيء بواسطة حرف الجر لفظا او تقديرا فادخل مررت في قولنا مررت بزيد في المضاف و جعل التقابل بينهما تقابل العدم و الملكة باعتبار قيد عما من شانه ان يكون مضافا

مع مخالفته لظاهر لعبارة لايدفع الشمول المذكور على ما وهم لان الاضافة من شان المركبات المذكورة باعتبار جنسه اعنى اللفظ الموضوع كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح الشمسية و قال ايضا هذه المعاني الاربعة مستعملة بين ارباب العلوم و الاولان منها حقيقيان و الاخيران مجازيان انتهى و مورد القسمة في المعنيين الاولين هو اللفظ الموضوع و في الاخيرين هو الاسم اذ كلواحد منهما مع مقابله من خواص الاسم كذا ذكر احمد جند في حاشية شرح الشمسية اقول معلى هذا لا يشتمل للمركب التقييدي و الخبري و الانشائي اذ المركب ليس باسم بل اسمان او اسم و فعل كما لا يخفى ثم قال و قيل المراد بما يقابل المضاف ما لا يكون مضافا و لاشبه مضاف انتهى و في بعض حواشي الكافية ان المفرد في باب النداء يستعمل في ما يقابل المضاف و شبهه انتهى و كذا في باب لا التي لنفي الجنس كما يستفاد من الحاشية الهندية و غيرها من شروح الكافية و منها ما يقابل الجملة و شبهها و المضاف و مشابه الجملة هو اسم الفاعل و اسم المفعول و الصفة المشبهة و اسم التفضيل و المصدر و كلما فيه معنى الفعل و هذا المعنى هو المراد بالمفرد الواقع في قول النحاة التمييز قد يرفع الابهام عن مفرد و قد يرفعه عن نسبة هكذا يستفاد من الفوائد الضيائية و الحاشية الهندية • و في غاية التحقيق ان المفرد ههنا بمعنى ما يقابل النسبة الواقعة في الجملة و شبهها او المضاف انتهى و المآل و احد و منها العلم الغير المشترك بين اثنين فصاعدا بان يكون مختصا بالواحد اسما كان او لقبا او كنية كما صرح في بعض الحواشي المعلقة على شرح النخبة و في شرح النخبة ايضا إشارة الى ذلك في فصل الاخير و منها عدد مرتبته واحدة كالثلثة و العشرة و المائة و الالف و نحوها و يقابله المركب و هو عدد مرتبته اثنتان فصاعدا كخمسة عشر فانها آحاد و العشرات و كمائة و خمسة و عشرين فانها ثلث مراتب آحاد و عشرات و ميات كذا في ضابطة قواعد الحساب و هذا المعنى من مصطلحات المحاسبين و منها ما يعبر عنه باسم واحد و يقابله المركب بمعنى ما يعبر عنه باسمين كما في لفظ المركب في فصل الباء الموحدة من باب الراء المهملة و منها قسم من الكسر مقابل للكسر المكرر و يطلق المفرد ايضا على قسم من الجسم الطبيعي و هو ما لا يتركب من الاجسام و يقابله المؤلف و على قسم من الاعضاء مقابل للمركب و يسمى بسيطا ايضا و على قسم من الامراض مقابل للمركب و على قسم من الحركة و على قسم من المجـــاز اللغوي و على قسم من التشبيه و نحو ذلك واطلاقه في الاكثر على سبيل التقييد يقال تشبيه مفرد و مجاز مفرد و جسم مفرد فتطلب معانيه من باب الموصوفات •

الفساد بالفتح و تخفيف السين المهملة عند الحكماء مقابل الكون كما يجيئ و عند الفقهاء من الشافعية هو البطلان و عند الحنفية من الفقهاء كون الفعل مشروعا باصله لا بوصفه و البطلان كونه غير مشروع بواحد منهما فعلى هذا الفاسد و الباطل متباينان و هو مقتضى كلام الفقه و الاصول فانهم قالوا ان حكم الفاسد افادة الملك بطريقه و الباطل لا يفيده اصلا فقابلوه به و اعطوه حكما يباين حكمه و هو دليل تباينهما

و ايضا فانه ماخوذ في مفهومه انه مشروع باصله لا بوصفه و في الباطل انه غير مشروع باصله فبينهما تباين فان المشروع باصله و غير المشروع باصله متباينان فكيف يتصادقان وقد يطلق في المعنى الاعم من الفاسد و الباطل فيكون لفظ الفاسد مشتركا بين الاعم و الاخص المشروع باصله لا بوصفه في العرف او مجازا عرفيا في الاعم و هو اولى لانه خير من الاشتراك فالفاسد بالمعنى الاعم مالا يكون مشروعا بوصفه اعم من ان يكون مشروعا باصله او لا هذا خلاصة ما في فتح القدير و البحر الرائق في باب البيع الفاسد ثم قال في البحر الرائق و مرادهم من مشروعية اصله ان يكون مالا متقوما لجوازه و صحته فان كونه فاسدا يمنع صحته و لقد تسامح في البداية حيث عرف الفاسد بانه ما لا يصح وصفا فانه يفيد انه يصح اصلا و لا صحة للفاسد و انما اطلقوا المشروعية على الاصل نظرا الى انه لو خلا عن الوصف لكان مشروعا و الا فمع اتصافه بالوصف المنهي عنه لا يبقى مشروعا اصلا انتهى * **فائدة** * في فتاوى شيخ الاسلام في كتاب النكاح الباطل و الفاسد في العبادات مترادفان عندنا و في النكاح كذلك لكن قالوا نكاح المحارم فاسد عند ابي حنيفة رحمه الله فلا حد عليه وباطل عندهما وفي جامع الفصولين نكاح المحارم قيل باطل وسقط الحد بشبهة الاشتباه وقيل فاسد وسقط الحد بشبهة العقد و اما في البيع فمتباينان فباطله ما لا يكون شراءه مشروعا باصله ووصفه و فاسده ما كان مشروعا باصله دون وصفه وحكم الاول انه لا يملك بالقبض و حكم الثاني انه يملك به انتهى كلامه * وقد جعل في الدراية الفاسد شاملا للمكروه ايضا و هو ما يكون مشروعا باصله ووصفه لكن جاوره شيئ آخر منهي عنه فكان الفاسد شاملا للكل لان الفاسد فائت الوصف و الباطل فائت الاصل و الوصف و المكروه فائت وصف الكمال فيكون فوات الوصف موجودا في الكل كذا ذكر الچلپي في حاشية شرح الوقاية وفي جامع الرموز في بيان البيع الباطل الباطل شرعا ما انتفى ركنه او شرطه سواء كان من قبيل العبادات كالصلوة بلا وضوء او المعاملات كالنكاح بلاشهود وكثيرا ما يطلق الفاسد عليه وبالعكس و الفاسد لغة ذاهب الرونق وشرعا ما وجد اركانه و شروطه دون اوصافه الخارجية المعتبرة شرعا كبيع بخمر و صلوة بلا فاتحة وفيه في كتاب النكاح لا فرق بين الفساد و البطلان في باب النكاح انتهى وفي الكيداني يلي الحرم و المكروه المفسد للعمل المشروع فيه و هو الناقض له و حكمه العقاب بالفعل عمدا وعدمه سهوا كالقهقهة في الصلوة و ترك الفرض فيها يفسدها و قد سبق مستوفى في لفظ الصحة في فصل الحاء من باب الصاد المهملتين *

فساد الشم عند الاطباء هو ان يعرض لحاسة الشم ان يشم الروائح كلها رائحة واحدة *

فساد الشهوة عندهم هو ان يميل الانسان الى اكل ما لا يؤكل كالتراب و نحوه *

فساد الهضم عندهم هو ان يتغير الطعام في المعدة الى بعض الكيفيات الردية و الفرق بينه و بين التخمة ان فيه هضما لكنه فاسد بخلاف التخمة فانه فيها ليس هضم اصلا كذا في بحر الجواهر *

فساد الاعتبار عند الاصوليين و اهل النظر هو ان لا يصح الاحتجاج بالقياس فيما يدعيه المستدل لان

النص دل على خلافه و اعتبار القياس في مقابلة النص باطل و جواب هذا الاعتراض بوجوه الاول الطعن في سند النص ان لم يكن كتابا او سنة متواترة بانه مرسل او موقوف و نحو ذلك - الثاني منع ظهوره فيما يدعيه - الثالث ان يسلم ظهوره و يدعي انه مأول - الرابع القول بالموجب بان يدعي ان مدلوله لاينافي حكم القياس - الخامس المعارضة بنص آخر مثله حتى يتساقطا اي النصان فيسلم قياسه مثاله ان تقول في ذبح تارك التسمية ذبح من اهله في محله فيوجب الحل كذبح ناسي التسمية فيقول المعترض هذا فاسد الاعتبار لانه بخلاف قوله تعالى و لا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه و انه لفسق فيقول المستدل هذا مأول بذبح عبدة الاوثان بدليل قوله عليه الصلوة و السلام اسم الله على قلب المؤمن سمى او لم يسم ٭

فساد الوضع عند الاصوليين هو كون الجامع في القياس بحيث قد ثبت اعتباره بنص او اجماع في نقيض الحكم و عبارة بعضهم فساد الوضع ان لا يكون القياس على الهيئة الصالحة لاعتباره في ترتب الحكم مثاله ان يقول التيمم مسح فيسن فيه التثليث كالاستنجاء فيعترض بانه قد ثبت اعتبار المسح في كراهة التكرار كالمسح على الخف و جواب هذا الاعتراض ببيان وجود المانع في اصل المعترض فيقال في المثال انما كره التكرار في الخف لانه يعرض الخف للتلف و اقتضاء المسح للتكرار باق و حاصله ابطال وضع القياس المخصوص في اثبات الحكم المخصوص كانّ المعترض يدعي ان المستدل وضع في المسئلة قياسا لا يصح وضعه فيها و لذا سمي بفساد الوضع بخلاف فساد الاعتبار فانه كان وضعه و تركيبه صحيحا لكونه على الهيئة الصالحة لاعتباره في ترتب الحكم عليه و انما سمي به لان اعتبار القياس في مقابلة النص فاسد فكان المعترض في فساد الاعتبار يدعي ان القياس لا يعتبر في تلك المسئلة اعلم ان فساد الوضع يشتبه بامور و يخالفها بوجوه فمنه انه يشبه النقض من حيث انه بين فيه ثبوت نقيض الحكم مع الوصف الا ان فيه زيادة و هو ان الوصف هو الذي يثبت النقيض و في النقض لا يتعرض لذلك بل يقنع فيه بثبوت نقيض الحكم مع الوصف فلو قصد به ذلك لكان هو النقض و منه انه يشبه القلب من حيث اثبات نقيض الحكم بعلة المستدل الا ان في القلب يثبت نقيض الحكم باصل المستدل و فيه يثبت باصل آخر فلو ذكره باصله لكان هو القلب و منه انه يشبه القدح في المناسبة من حيث ينفي مناسبة الوصف للحكم لمناسبته لنقيض الحكم الا انه لا يقصد هنا بيان عدم مناسبة الوصف للحكم فلو بين مناسبته لنقيض الحكم بالاصل كان قدحا في المناسبة ٭ اعلم ان فساد الوضع انما يسمع قبل ثبوت تاثير العلة و الا فيمتنع من الشارع اعتبار الوصف في الشيء ونقيضه هكذا يستفاد من العضدي و التوضيح و حواشيهما ٭

المفقود بالقاف يقال فقد الشيء اذا اضللته و فقدت الشيء اذا طلبته فلم تجد و شريعة غائب اي بعيد عن اهله لم يدر اثره لاموته و لاحيوته و لا مكانه كذا في جامع الرموز و مونثه مفقودة و اهل رمل ميگويند كه اگر شكلي كه دران نقطهٔ مطلوب باشد آن شكل را با صاحب خانهٔ او ضرب نمايند آن

نقطه ثابت نماند بلكه برطرف شود و آن نقطه را نقطهٔ مفقود گويند و اين دليل نا قراري مطلوب است ونا مرادي ازان مثلا مطلوب آتش لحيان باشد و لحيان در اول خانه باشد پس از ضرب او در صاحب خانه كه نيز لحيان است جماعت حاصل شود كه در وى بجاى نقطهٔ آتش زوج آتش امت هكذا في السرخاب •

الفائدة هي ما يترتب على الفعل و الفوائد الجمع و قد سبق في لفظ الغاية في فصل الياء التحتانية من باب الغين المعجمة •

المفيد هو عند اهل العربية و المنطقيين يطلق بالاشتراك على مقابل المهمل حتى ان كل لفظ موضوع مفيد مفردا كان او مركبا و على ما يفيد فائدة جديدة فلا يعد مثل قولنا السماء فوقنا من المفيد و على ما يصح السكوت عليه و بهذا المعنى يقال المركب ان افاد فتام اي ان صح السكوت عليه فتام و المراد بصحة سكوت المتكلم على المركب ان لا يكون ذلك المركب مستدعيا للفظ آخر استدعاء المحكوم عليه للمحكوم به او بالعكس فلا يكون المخاطب حينئذ منتظرا للفظ آخر كانتظاره للمحكوم به عند ذكر المحكوم عليه او بالعكس مثلا اذا قيل زيد فيبقى المخاطب منتظرا لان يقال قائم او قاعد مثلا بخلاف ما اذا قيل زيد قائم وحينئذ لا يتجه ان يقال يلزم ان لا يكون مثل ضرب زيد مركبا تاما لان المخاطب ينتظر الى ان يبين المضروب و يقال عمروا الى غير ذلك من القيود كالزمان او المكان قيل عليه يلزم ان يكون زيد و عمرو في مقام التعداد مركبا تاما لانه يفيد المخاطب فائدة لا ينتظر معها للفظ والجواب انا لا نسلم تركيبها و لو نسلم فالمراد نفي الانتظار بالقياس الى المعنى و لا شك انها من حيث المعنى مستتبعة للفظ آخر و ان كانت من حيث الغرض غير مستتبعة هكذا يستفاد من شرح المطالع و القطبي و حواشيهما في تقسيم المركب •

فصل الراء المهملة • الفجور بالجيم هو افراط القوة الشهوية و قد سبق في لفظ الخلق في فصل القاف من باب الخاء المعجمة •

الانفجار عند الاطباء و هو تفرق اتصال في وسط الورد كذا في بحر الجواهر •

الفرجاري بالراء بعدها جيم هو الخط المستدير •

الفار بتشديد الراء عند اهل الشرع هو زوج المرأة الذي مرض مرض الموت و طلقها في ذلك المرض و تلك المرأة تسمى بامراة الفار هكذا يستفاد من جامع الرموز في فصل من غالب حاله الهلاك •

التفسرة بالسين كالتكرمة هي عند الاطباء القارورة التي فيها بول المريض ليعرض على الطبيب و تسمى دليلا ايضا و انما سميت بها لانها تفسر و تظهر للطبيب احواله البدنية كذا في بحر الجواهر •

التفسير هو تفعيل من الفسر و هو البيان و الكشف و يقال هو مقلوب السفر تقول اسفر الصبح اذا اضاء و قيل ماخوذ من التفسرة و هي اسم لما يعرف به الطبيب المريض • و عند النحاة يطلق على التمييز كما يجيء في الزاء المعجمة من باب الميم • وعند اهل البيان هو من انواع اطناب الزيادة و هو ان يكون في

الكلام لبس و خفاء فيوتى بما يزيله و يفسره و من امثلته ان الانسان خلق هلوعا اذا مسه الشر جزوعا و اذا مسه الخير منوعا فقوله اذا مسه الخ مفسر للهلوع كما قال ابو العالية ومنها يسومونكم سوء العذاب يذبحون الآية فيذبحون و ما بعده تفسير للسوم ومنها الصمد لم يلد ولم يولد الآية قال محمد بن كعب القرظي لم يلد الخ تفسير للصمد و هو في القرآن كثير قال ابن جني و متى كانت الجملة تفسيرا لايحسن الوقف على ما قبلها دونها لانه تفسير الشيء لا حق به و متمم له و جار مجرى بعض اجزائه كذا في الاتقان في انواع الاطناب و الفرق بينه و بين الايضاح بعد الابهام يذكر في لفظ الايضاح * ودر مجمع الصنائع گويد تفسير آنست كه شاعر اولا چند صفت مجمل بر شمارد و ثانيا تفسير آن بيارد پس اگر در وقت تفسير آن الفاظ مجمل اعاده نمايد آنرا تفسير جلي نامند و اگر اعاده آنها نكند تفسير خفي خوانند مثال اول * رباعي *

يا به بندد يا كشايد يا ستاند يا دهد * تا جهان بر پاى باشد شاه را اين يادگار
آنچه بستاند ولايت آنچه بدهد خواسته * آنچه بندد پاى دشمن آنچه بكشايد حصار

مثال دوم * رباعي *

همين آرند پيوسته ز بهر جشن تو پيدا * همي زايند همواره ز بهر بزم تو آسان
رطب نخل وعسل نحل و بريشم كرم مشك آهو * ودر دريا و زر خارا و شكر ناى گوهر كان

انتهى * اعلم ان الاصوليين و الفقهاء اختلفوا في التفسير و التاويل فقال ابو عبيدة و طائفة هما بمعنى وقال الراغب التفسير اعم من التاويل و اكثر استعماله في الالفاظ و مفرداتها و اكثر استعمال التاويل في المعاني و الجمل و كثيرا ما يستعمل في الكتب الالٰهية و التفسير يستعمل فيها و في غيرها وقال غيره التفسير بيان لفظ لا يحتمل الا وجها واحدا و التاويل توجيه لفظ متوجه الى معان مختلفة الى واحد منها بما ظهر من الادلة و قال الماتريدي التفسير القطع على ان المراد من اللفظ هذا و الشهادة على الله انه عني باللفظ هذا فان قام دليل مقطوع به فصحيح و الا فتفسير بالراي و هو المنهي و التاويل ترجيح احد المحتملات بدون القطع و الشهادة على الله وقال ابو طالب الثعلبي التفسير بيان وضع اللفظ اما حقيقة او مجازا كتفسير الصراط بالطريق و الصيب بالمطر و التاويل تفسير باطن اللفظ ماخوذ من الاول و هو الرجوع بعاقبة الامر فالتاويل اخبار من حقيقة المراد و التفسير اخبار عن دليل المراد لان اللفظ يكشف عن المراد و الكاشف دليل كقوله تعالى انّ ربك لبالمرصاد تفسيره انه من الرصد يقال رصدته رقبته و المرصاد مفعال منه و تاويله التحذير من التهاون بامر الله و الغفلة عن الاهبة و الاستعداد للعرض عليه وقواطع الادلة تقتضي بيان المراد منه على خلاف وضع اللفظ في اللغة قال الاصبهاني في تفسيره اعلم ان التفسير في عرف العلماء كشف معاني القرآن و بيان المراد اعم من ان يكون بحسب اللفظ المشكل و غيره و بحسب المعنى الظاهر و غيره و التاويل اكثره في الجمل و التفسير اما ان يستعمل في غريب الالفاظ نحو البحيرة و السائبة و الوصيلة او في وجيز يتبين

بشرح نحو اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة واما في كلام متضمن لقصة لايمكن تصويره الا بمعرفتها كقوله تعالى انما النسيء زيادة في الكفر و اما التاويل فانه يستعمل مرة عاما و مرة خاصا نحو الكفر المستعمل تارة في الجحود المطلق وتارة في جحود الباري تعالى خاصة و يستعمل في لفظ مشترك بين معان مختلفة نحو لفظ وجد المستعمل في الجدة و الوجد و الوجود و قال غيره التفسير يتعلق بالرواية والتاويل بالدراية وقال ابو نصر القشيري التفسير مقصور على الاتباع و السماع و الاستنباط في ما يتعلق بالتاويل و قال قوم ما وقع في كتاب الله تعالى مبينا و في صحيح السنة معينا سمي تفسيرا لان معناه قد ظهر و وضح و ليس لاحد ان يتعرض له باجتهاد و لا غيره بل يحمله على المعنى الذي ورد و لا يتعداه و التاويل ما استنبطه العلماء العالمون بمعاني الخطاب الماهرون في آلات العلوم و قال قوم منهم البغوي و الكواشي التاويل صرف الآية الى معنى موافق لماقبلها و بعدها يحتمله الآية غير مخالف للكتاب و السنة من طريق الاستنباط و يطلق التفسير ايضا على علم من العلوم المدونة و قد سبق في المقدمة * فائدة * قد يقال في كلام المفسرين هذا تفسير معنى و هذا تفسير اعراب و الفرق بينهما ان تفسير الاعراب لابد فيه من ملاحظة صناعة النحو و تفسير المعنى لا يضره مخالفة ذلك هذا كله من الاتقان و تفسير در اصطلاح اهل رمل عبارت است از شكلى كه حاصل شود از بستن و يا كشادن شرح و طريقش در لفظ متى در فصل نون از باب ميم مذكور خواهد شد *

الاستفسار لغة طلب الفسر و عند اهل المناظرة طلب بيان معنى اللفظ و انما يسمع اذا كان في اللفظ اجمال او غرابة و الا فهو تعنت مفوت لفائدة المناظرة اذ ياتي في كلما يفسر به لفظ و يتسلسل هكذا في العضدي في بيان الاعتراضات *

الفطرة بالكسر و سكون الطاء في الحديث و كل مولود يولد على الفطرة ثم ابواه يهودانه او ينصرانه او يمجسانه اختلفوا في معناها فيه فقال قوم الفطرة الخلقـــة من الفاطر الخالق و انكروا ان يكون المولود يفطر على كفر او ايمان او معرفة او انكار و انما يولد المولود على السلامة في الاغلب خلقا و طبعا و هيئة ليس فيها ايمان و لا كفر و لا انكار و لا معرفة يعتقدون الايمان او غيره اذا ميزوا و احتجوا بقوله في الحديث كما تنتج البهيمة الحديث فالاطفال حين الولادة كالبهائم السليمة فلما بلغوا استهونهم الشيطان فكفر اكثرهم الا من عصمه الله تعالى و لو فطروا على الايمان او الكفر في اول امرهم لما انتقلوا عنه ابدا فقد نجدهم مؤمنين ثم يكفرون ثم يكونون كافرين ثم يؤمنون و يستحيل ان يكون الطفل في وقت ولادته يعقل شيئا لان الله تعالى اخرجهم في حال لا يفقهون معها شيئا فمن لا يعلم شيئا استحال منه كفر و ايمان و معرفة و انكار قال ابن عمر هذا القول اصح ما قيل في معنى الفطرة ههنا و الله اعلم * و قال قوم انما قال كل مولود يولد على الفطرة قبل ان ينزل الفرائض لانه لو كان يولد على الفطرة ثم مات ابواه قبل ان يهودانه او ينصرانه لما كان يرثهما فلما نزلت الفرائض علم انه يولد على دينهما وقال قوم الفطرة ههنا بمعنى الاسلام لان

السلف اجمعوا في قوله تعالى فطرة الله التي فطر الناس عليها انها دين الاسلام و قال قوم معنى الفطرة فيه البدأة التي ابدأهم عليها اي على ما فطر الله تعالى خلقهم عليه من انه ابدألهم الحيٰوة و الموت و السعادة و الشقاوة و الى ما يصيرون اليه بعد البلوغ من قبولهم من آبائهم و اعتقادهم وقال قوم معنى ذلك ان الله تعالى قد فطرهم على الانكار و المعرفة و على الكفر و الايمان فاخذ من ذرية آدم عليه السلام الميثاق حين خلقهم فقال الست بربكم قالوا بلى فاما اهل السعادة فقالوا بلى على معرفته طوعا من قلوبهم و اما اهل الشقاوة فقالوا بلى كرها لا طوعا و قال قوم معنى الفطرة ما اخذ الله من الميثاق على الذرية و هم في اصلاب آبائهم و قال قوم الفطرة ما يقلب الله تعالى قلوب الخلق اليه بما يريدون و قال ابو عمر هذا القول و ان كان صحيحا في الاصل فانه اضعف الاقاويل من جهـــة اللغة في معنى الفطرة و الله اعلم كذا في العيني شرح صحيح البخاري •

الفطريات هي قسم من المقدمات اليقينية الضرورية وتسمى قضايا قياساتها معها ايضا و المراد بالمعية الزمانية فلا ينافي التقدم الذاتي و المراد بالقياسات القياسات الخفية و انما سميت القياسات الخفية قياسا لان من شانها ان تصير قياسا اذا لوحظت تفصيلا فتامل و هي ما يحكم العقل فيه بواسطة امر حاضر لا يغيب عن الذهن عند تصور طرفي القضية و المراد بالواسطة وحط القياس الخفي و انما اعتبر عدم غيبوبته عن الذهن عند تصور طرفي القضية اذ لو غاب عنه لم يكن القضية من المبادى الاول و هي قريبـــة من الاوليات بلا واسطة لان تصور الطرفين كاف في الجزم فيهما اي في الفطريات و الاوليات الا ان في الاوليات بلا واسطة و في الفطريات بواسطة نحو الاربعة زوج فان من تصور الاربعة و الزوج تصور الانقسام الى متساويين في الحال و ترتب في ذهنه ان الاربعة منقسمة الى متساويين و كل منقسم الى متساويين فهو زوج فهي قضية قياسها معها في الذهن هذا خلاصة ما في الصادق الحلواني حاشية الطيبي و شرح المواقف و القطبي و حواشيهما •

الفقرة بالكسر وسكون القاف هي في الاصل حلي يصاغ على شكل فقرة الظهر • و عند اهل البديع هي في النثر بمنزلة البيت من الشعر و تسمى قرينة ايضا مثلا قولك هو يطبع الاسجاع بجواهر لفظه فقرة وقولك و يقرع الاسماع بزواجر وعظه فقرة اخرى هكذا ذكر في المطول في بحث الارصاد •

الفقير فعيل من فقر مقدرا فانه لم يقل الا افتقر فهو فقير ذكره ابن الاثير و غيره فهو صاحب الفقر و الفقر الحاجة • و عند الحكماء الاشراقيين هو ما يتوقف ذاته او كمال له على غيره و الغني بخلافه و هو ما لا يتوقف ذاته ولا كمال له على غيره اعلم ان صفات الشيء تنقسم الى ما يكون له من ذاته و الى ما يكون له بسبب الغير و الاول ينقسم الى ما لا تعرض له نسبة الى الغير و هو الهيئات المتمكنة من ذات الشيء كالشكل و الى ما تعرض له نسبة الى الغير و هي الهيئات الكمالية الاضافية وهي كمالات للشيء في عينه و مبادي اضافات له الى غيره كالعلم و القدرة و الثاني الاضافات المحضة كالمبدئية و الخالقية فالغني المطلق و هو ما

يكون غنيا من كل وجه لا مايكون من وجه دون وجه هو ما لايتوقف على غيره في ثلثة اشياء في ذاته و في هيئات متمكنة في ذاته و في هيئات كمالية له في نفسه كمالا يتغير و هي مبادي اضافات له الى غيره واحترز بقوله و لا كمال له عن الاضافة المحضة لتعلقها بالغير وجوازها على الله تعالى اذ لا يلزم من تغيرها تغير في ذاته و لا من تغير معلومه اما الاول فلانه اذا لم يبق زيد موجودا و بطلت اضافة المبدئية لا يلزم تغير في نفسه كما لا يتغير ذاتك من تغير الاضافة من انتقال ما على يمينك على يسارك واما الثاني فالسرّ فيه ان علمه تعالى حضوري اشراقي لا يتصور في ذاته ليلزم التغير و الفقير هو الذي يتوقف على غيره في شيئ من الثلثة و حاصل الغنى راجع الى وجوب الوجود الذاتي و حاصل الفقر الى امكان الوجود كذا في شرح اشراق الحكمة ❊ و عند السالكين هو من لا غناء له الا بالحق كما قال الشبلي و قال اهل المعرفة الفقر الانس بالمعدوم و الوحشة بالمعلوم - و قيل الفقر اظهار الغنى مع كمال المسكنة - و قيل الفقر عدم الاملاك و تخلية القلب مما خلت عنه اليد اي لا يطلبه ايضا فان الطالب يكون مع مطلوبه و ان لم يجده - و قيل ليس الفقر عندهم الفاقة و العدم بل الفقر المحمود الثقة بالله تعالى و الرضى بما قسم قال سهل الفقير الصادق الذي لا يسأل و لا يرد و لا يحبس قال عبد الله الانصاري الفقر على ثلثة اوجه اضطراري و اختياري و حقيقي و الاضطراري كفارتي و علامته الصبر و عقوبتي و علامته الاضطرار و قطيعتي و علامته الشكاية و الاختياري درجتي و علامته القناعة و قربتي و علامته الرضا و كرامتي و علامته الايثار و الحقيقي ايضا ثلثة عدم الاحتياج الى الخلق و الاحتياج من الله و البراءة من كل مادون الله ❊ و في شرح الاداب الفقر غير التصوف فان نهاية الفقر بداية التصوف كذا في خلاصة السلوك و في التحفة المرسلة الغنى المطلق عندهم هو مشاهدة الله تعالى في نفسه جميع الشئون و الاعتبارات الالهية مع احكامها و لوازمها على وجه كلى جملي لاندراج الكل في بطون الذات و وحدته كاندراج الاعداد في الواحد العددي و يجيئ في لفظ الكمال ايضا و در مجمع السلوك گويد كه ابن جلا گفته كه حقيقت فقر آنست كه ترا نباشد و اگر باشد هم ترا نباشد معنى آنست و الله اعلم كه تا نباشد ترا ميل و طلب نباشد چون يافتي بر موجود اعتماد نباشد تا حال وجود و حال عدم يكسان باشد پس فقر عبارت از نيستي است ❊ **فائدة** ❊ فرق ميان فقر و زهد آنست كه اگر چند سر موي در ملك فقير باشد فقر او تمام نبود و اگر هيچ سبب بروي يافته نشود نظر وى بر حيله و قوت خود افتد و گمان برد كه بواسطهٔ حيله و قوت خود چيزى حاصل تواند كرد فقر وى هم تمام نبود و اگر از وي ندا برآيد كه لا حول و لا قوة يعني چاره ندارم چون بدين حد رسد فقر وى تمام بود بخلاف زهد كه اين مجرد ترك حظوظ و نصيب فاني است بر اميد يافت نعمت و حظوظ باقي و آنرا اهل معرفت بيع و شرا و سلم گويند انتهى كلامه ❊ و در كشف اللغات ميگويد فقر نزد سالكان عبارت از فنا فى الله است و آنچه فرموده اند كه الفقر سواد الوجه في الدارين عبارت ازآنست كه سالك بالكليه فاني فى الله ميشود

بحيثيتي كه اورا درظاهر و باطن دنيا وآخرت را وجود نماند و بعدم اصلي و ذاتي راجع گردد وآنرا فقر حقيقي گويند و ازين جهت نرموده اند ثم الفقير فهو الله زيراكه اين مقام اطلاق ذات حق است و اينجا غير اعتباري و گنجايشي ندارد و اين سواد الوجه سواد اعظم است زيراكه سواد اعظم آنست كه هرچه خواهند درو باشد و هرچه در تمامة موجودات مفصل است درين مرتبه بطريق اجمال است كالشجر في النواة انتهى كلامه * و در لطائف اللغات ميگويد فقر بطور صوفيه مترادف عشق است و فرق درميان فقر و تصوف در لفظ تصوف گذشت و اما الفقهاء فاختلفوا في تفسيره فقيل الفقير من له مال مادون النصاب اي غير ما يبلغ نصابا اي قدر مائتي درهم او قيمتها فصاعدا فاضلا عن حاجته الاصلية سواء كان ناميا اولا و هو الصحيح والصحة و الاكتساب لا يمنعان من دفع الصدقة اليه كما في الاختيار و المسكين من لا شيء له من المال وعنه اي عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى ان الفقير من يسأل و المسكين من لا يسأل وهو قول الشافعي رحمة الله عليه ايضا وفي الكافي ان الفقير هو الذي لا يسأل لانه يجد ما يكفيه في الحال و المسكين هو الذي يسال لانه لا يجد شيئا كذا روي عن ابي حنيفة رحمه الله ايضا وهو اصح و المذهب ان المسكين اسوء حالا من الفقير و عليه عامة السلف - و قيل الفقير الزمن المحتاج و المسكين الصحيح المحتاج كما في الزاهدي - و قيل الفقير من له ادنى شيء و المسكين من لا شيء له - و قيل الفقير من كان له و لعياله قوت يوم او قدر على الكسب لهما و المسكين من ليس له شيء و لم يقدر على الكسب كما في المضمرات - و قيل الفقير و المسكين كلاهما بمعنى واحد كما في النظم و فائدة الاختلاف تظهر في الوقف و الوصية هكذا يستفاد من البرجندي و جامع الرموز في بيان مصرف الزكوة ومنهما في باب الجزية اختلف الفقهاء في حد الغني والفقير والمتوسط في مسئلة اخذ الجزية فقال عيسى بن ابان ان الفقير هو الذي يعيش بكسب يده في كل يوم و المتوسط من يحتاج الى الكسب في بعض الاوقات و الغني من لا يحتاج اليه اصلا - و قيل الفقير المحترف و المتوسط من له مال و يعمل بنفسه و الغني من له مال يعمل باعوانه - و قيل الفقير من له اقل من مائتي درهم و المتوسط من له الزائد عليه الى اربع مائة و الغني من له الزائد عليها - و قيل الفقير المكتسب و المتوسط من له نصاب و الغني من له عشرة آلاف درهم - و قيل الفقير من له اقل من النصاب و المتوسط من له الزائد عليه الى عشرة آلاف و الغني من له الزائد عليها كما في النظم و الصحيح في معرفة هؤلاء عرف كل بلد هو نية نمن عده الناس فقيرا او متوسطا او غنيا في تلك البلدة نهو كذلك و هو المختار كما في الاختيار و ههنا اقوال اخر ذكرت في البرجندي *

الفكر بالكسر و سكون الكاف عند المتقدمين من المنطقيين يطلق على ثلثة معان الاول حركة النفس في المعقولات بواسطة القوة المتصرفة اي حركة كانت اى سواء كانت بطلب او بغيره و سواء كانت من المطالب او اليها فخرج بقيد الحركة الحدس لانه الانتقال من المبادي الى المطالب دفعة لا تدريجا

و المراد بالمعقولات ما ليست محسوسة و ان كانت من الموهومات فخرج التخيل لانه حركة النفس في المحسوسات بواسطة المتصرفة و تلك القوة واحدة لكن تسمى باعتبار الاول متفكرة و باعتبار الثاني اي باعتبار حركة النفس بواسطتها في المحسوسات تسمى متخيلة هذا هو المشهور و الاولى ان يزاد قيد القصد لان حركة النفس فيما يتوارد من المعقولات بلا اختيار كما في المنام لا تسمى فكرا و لا شك ان النفس تلاحظ المعقولات في ضمن تلك الحركة فقيل الفكر هو تلك الحركة و النظر هو الملاحظة اللتي في ضمنها و قيل لتلازمهما ان الفكر و النظر مترادفان و الثاني حركة النفس في المعقولات مبتدئة من المطلوب المشعور بوجه ما مستغرقة فيها طالبة لمباديه المودية اليه الى ان تجدها و ترتبها فترجع منها الى المطلوب اعني مجموع الحركتين و هذا هو الفكر الذي يترتب عليه العلوم الكسبية ويحتاج في تحصيل جزئية المادية و الصورية جميعا الى المنطق و يجيئ تحقيق ذلك في لفظ النظر في فصل الراء المهملة من باب النون و يرادفه النظر في المشهور بناء على التلازم المذكور و قيل هو هاتان الحركتان والنظر هو ملاحظة المعقولات في ضمنهما وهذا المعنى اخص من الاول كما لا يخفى و الثالث هو الحركة الاولى من هاتين الحركتين اي الحركة من المطلوب الى المبادي وحدها من غير ان توجد الحركة الثانية معها و ان كانت هي المقصودة منها و هذا هو الفكر الذي يقابله الحدس تقابلا يشبه تقابل الصاعدة و الهابطة اذ الانتقال من المبادي الى المطالب دفعة يقابله عكسه الذي هو الانتقال من المطالب الى المبادي و ان كان تدريجا لكن شارح المطالع جعل الحدس بازاء مجموع الحركتين فانه لا يجامعه في شيئ معين اصلا و يجامع الحركة الاولى كما اذا تحرك في المعقولات فاطلع على مباد مترتبة فانتقل منها الى المطلوب دفعة و ايضا الحدس عدم الحركة في مسافة فلا يقابل الحركة في مسافة اخرى و التحقيق ان الحدس بحسب المفهوم يقابل الفكر باي معنى كان اذ قد اعتبر في مفهومه الحركة و في مفهوم الحدس عدمها و اما بحسب الوجود بالنسبة الى شيئ معين فلايجامع مجموع الحركتين ويجامع الاول و الثالث كما عرفت و لاينافي ذلك كون عدم الحركة معتبرا في مفهومه لان الحركة التي لا تجامعه ليست جزء من ماهيته ولا شرطا لوجوده ثم ان هذا المعنى اخص من الاول ايضا واعم من الثاني لعدم اعتبار وجود الحركة الثانية فيه * وعند المتاخرين هو الترتيب اللازم للحركة الثانية كما هو المشهور وذكر السيد السند في حاشية العضدي ان الحركة الثانية يطلق عليها الفكر على مذهب المتاخرين انتهى و يرادف الفكر النظر في القول المشهور وقيل الفكر هو الترتيب والنظر ملاحظة المعقولات في ضمنه هكذا ذكر ابوالفتح في حاشية الحاشية الجلالية ويجيئ توضيح ذلك في لفظ النظر ايضا * **فائدة** * قالوا الفكر هوالذي يعد في خواص الانسان و المراد الاختصاص بالنسبة الى باقي الحيوانات لا مطلقا * **فائدة** * قالوا حركة النفس واقعة في مقولة الكيف لانها حركتها في صور المعقولات التي هي كيفيات وهذا على مذهب القائلين بالشبح و المثال و اما على مذهب من يقول ان العلم بحصول ماهيات الاشياء انفسها فتلك الحركة من قبيل

الحركة في الكيفيات النفسانية لا من الحركات النفسانية * فائدة * الفكر يختلف في الكيف اى السرعة والبطوء وفي الكم اى القلة و الكثرة و الحدس يختلف ايضا في الكم وينتهي الى القوة القدسية الغنية عن الفكر بالكلية بيان ذلك ان اول مراتب الانسان في ادراك ما ليس له حاصلا من النظريات درجة التعلم و حينئذ لا فكر له بنفسه بل انما يفكر المتعلم حين التعلم بمعونة المعلم و في هذا خلاف السيد السند فان عنده لا فكر للمتعلم ثم يترقى الى ان يعلم بعض الاشياء بفكره بلا معونة معلم و يتدرج في ذلك اي يترقى درجة درجة في هذه المرتبة الى ان يصير الكل فكريا اي يصير كلما يمكن ان يحصل له من النظريات فكريا اى بحيث يقدر على تحصيله بفكره بلا معونة معلم ثم يظهر له بعض الاشياء بالحدس و يتكثر ذلك على التدريج الى ان يصير الاشياء كلها حدسية و هي مرتبة القوة القدسية و معناه انه لو لم يكن بعض الاشياء حاصلة بالفكر فهو يعلمه الآن بالحدس فان قيل في تاخر هذه المرتبة نظر اذ لا يتوقف صيرورة الاشياء حدسيا على صيرورة الكل فكريا قلت ليس معنى صيرورة الكل فكريا كون الكل حاصلا بالفكر بل التمكن منه كما عرفت و لا يراد بالتمكن الاستعداد القريب بالنسبة الى الجميع الذي يحصل بحصول مبادى الجميع بالفعل و لا الاستعداد البعيد الذي حصل للعقل الهيولاني بل الاستعداد القريب و لو بالنسبة الى البعض و لا خفاء في تاخر هذه المرتبة عنه و ان كان لا يخلو عن نوع تكلف ثم المراد بالقوة القدسية القوة المنسوبة الى القدس و هو التنزه هنا عن الرذائل الانسانية و التعلقات انتهى * قال الحكماء هذه القوة القدسية لو وجدت لكان صاحبها نبيا او حكيما الهيا فظهر ان الاختلاف في الكيف مختص بالفكر و الاختلاف في الكم يعمهما هكذا يستفاد من شرح الطوالع و شرح المطالع و حواشيه في تقسيم العلم الى الضروري و النظري قال الصوفية الفكر ضد الملائكة سوى اسرافيل و جبرئيل و عزرائيل و ميكائيل عليهم السلام من محمد صلى الله عليه وآله وسلم * اعلم ان الدقيقة الفكرية احد مفاتيح الغيب الذي لا يعلم حقيقتها الا الله فان مفاتيح الغيب نوعان نوع حقي و نوع خلقي فالنوع الحقي هو حقيقة الاسماء و الصفات و النوع الخلقي هو معرفة تراكيب الجوهر الفرد من الذات اعني ذات الانسان المقابل بوجوهه وجود الرحمن و الفكر احد تلك الوجوه بلا ريب فهو مفتاح من مفاتيح الغيب لكنه اين ذلك الفور الوضاح الذي يستدل به الى اخذ هذا المفتاح فتفكر في خلق السموات و الارض لا فيهما فاذا اخذ الانسان في الترقي الى صور الفكر و بلغ حد سماء هذا الامر انزل الصور الروحانية الى عالم الاحساس واستخرج الامور الكتمانية على غير قياس و عرج الى السموات وخاطب املاكها على اختلاف اللغات وهذا العروج نوعان فنوع على صراط الرحمن من عرج على هذا الصراط المستقيم الى ان بلغ من الفكر نقطة مركزه العظيم وجال في سطح خطه القويم ظفر بالتجلي المصون بالدر المكنون في الكتاب المكنون الذي لا يمسه الا المطهرون و ذلك اسم ادغم بين الكاف و النون مسماه انما أمره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون وسلم المعراج الى هذه الدقيقة هي من الشريعة والحقيقة واما النوع

الآخر فهو السحر الحمر المودع في الخيال و التصوير المستور في الحق بحجب الباطل و التزوير هو معراج الخسران و صراط الشيطان الى مستوي الخذلان كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيئا فينقلب النور نارا و القرار بوارا فان اخذ الله يده و اخرجه بلطفه بما ايده جاز منه الى المعراج الثاني فوجد الله تعالى عنده نعلم ماوى الحق ومآبه و تميز في مقعد الصدق عن الطريق الباطل و من يذهب ذهابه و احكم الامر الالهي فوفاه حسابه و ان اهمل انهلك في ذلك النار و ترك على ذلك القرار و طفح ناره على ثياب طبائعه فاكلها ثم طلع دخانه الى مشام روحه الاعلى فقتلها فلا يهتدي بعدها الى الصواب و لا يفهم معنى ام الكتاب بل كلما يلقيه اليه من معاني الجمال او من تنوعات الكمال يذهب به الى ضيع الضلال فيخرج به على صورة ما عنده من المحال فلا يمكن ان يرجع الى الحق * اعلم ان الله خلق الفكر المحمدي من نور اسمه الهادي الرشيد وتجلى عليه باسميه المبدي و المعيد ثم نظر اليه بعين الباعث الشهيد فلما حوى الفكر اسرار هذه الاسماء الحسنى و ظهر بين العالم بلباس هذه الصفات العليا خلق الله من فكر محمد صلى الله عليه و آله و سلم ارواح ملائكة السموات و الارض كلهم لحفظ الاسافل و العوالي فلا تزال العوالم محفوظة مادامت بهذه الملائكة ملحوظة فاذا وصل الاجل المعلوم قبض الله ارواح هذه الملائكة ونقلهم الى عالم الغيب بذلك القبض فالتحق الامر بعضه ببعض و سقطت السموات بما فيها على الارض و انتقل الامر الى الآخرة كما ينتقل الى المعاني امر الالفاظ الظاهرة فافهم كذا في الانسان الكامل * و در كشف اللغات و لطائف اللغات گويد فكر در اصطلاح سالكان رفتن سالك است بسير كشفي از كثرات و تعينات كه بحقيقت باطل اند يعني عدم اند بسوي حق يعني بجانب وحدت وجود مطلق كه حق حقيقي است و اين رفتن عبارت از وصول سالك است بمقام فنا في الله و محو و متلاشي كشتن ذات كائنات درا شعهٔ نور وحدت ذات انتهى كالقطرة في اليم *

الفور بالفتح و سكون الواو لغة الغليان ثم استعير للسرعة ثم سمي به الساعة التي لا لبث فيها كما في المغرب و قال ابن الاثير فور كل شيئ اوله و شريعة تعجيل الفعل في اول اوقات امكانه كذا في جامع الرموز في كتاب الحج *

فصل السين المهملة * الفراسة بالكسر لغة دانائي نشان ونظر و تفرس دانستن بعلامت كذا في الصراح * و عند اهل السلوك اطلاع مكاشفة اليقين و معاينة السر و قيل الفراسة اطلاع الله على القلب و يطلع القلب الغيوب بنور اطلاع الله و ذلك نور قلب المؤمن الذي قال في حقه النبي عليه الصلوة و السلام المؤمن ينظر بنور الله كذا في خلاصة السلوك * وفي بحر الجواهر الفراسة بالكسر لغة اسم من التفرس يعني زيركي و آن ناكاه رسيدن فهم است بامر غير محسوس * و قيل الفراسة هي الاستدلال بالامور الظاهرة على الامور الخفية في الحديث اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله انتهى فعلم الفراسة المعدود في فروع الطبيعي علم بقوانين يعرف بها الامور الخفية بالنظر في الامور الظاهرة و موضوعه العلامات و الامور الظاهرة

في بدن الانسان على ما لايخفى *

فارس العرب نزد بلغا آنست كه الفاظ عربي را برسم مترسلان بى خلط پارسي تركيب كرده تتمهٔ هر مقدمه كلامي بتركيب عربي تمام گرداند و اين صنعت از مخترعات حضرت امير خسرو دهلوي است و در اعجاز خسروي مى فرمايد كه بسيار كوشيده آمده است كه نهايت مقدمات بى ترتيب تمام شود ممكن نشده مثلش اين رقعه بحضرت عاليهٔ كبير كريم عادل مجاهد مقسط غازى عز الدولة و الدين عضد الاسلام و المسلمين زاد الله نصفته مخلص قديم حميد قريشي مبلغ خدمات وافرة و ادعيهٔ متواترة بالغا ما بلغ وتمني تقبيل ركاب دولت كان فوق البيان و الرقم و بفضل بارى عمت نعماؤه امور مقارن انتظام و احوال احباء بخير متصل و اعزة بضمان سلامت *

فصل الشين المعجمة * الفراش بالكسر و الراء المهملة فى اللغة جامهٔ خواب و زوجه را هم گويند بكنايت و بمعنى زوجيت هم آمده چنانكه گويند فراش الحرة يثبت بالنكاح كذا في كنز اللغات * و عرفه الفقهاء بكون المرأة متعينة لثبوت نسب ماتاتي به من الولد وهو قوي و ضعيف فالفراش القوي هو فراش المنكوحة و الضعيف هو فراش ام الولد بسبب ان ولدها و ان ثبت نسبه من المولى بلا دعوته لكنه ينتفي نسبه بمجرد نفي المولى بخلاف المنكوحة حيث لا ينتفي نسب ولدها من الزوج الا باللعان فالامة ليست بفراش لمولاها لعدم صدق حد الفراش عليها فانها لو جاءت بولد لا يثبت نسبه من غير دعوة المولى فظهر ان ليس الفراش ثلثة حيث قالوا الفراش ثلثة قوي و هي المنكوحة فلا ينتفي ولدها الا باللعان و متوسط و هو فراش ام الولد فيثبت نسب ولدها من غير دعوة و ينتفي بمجرد النفي و ضعيف لا يثبت نسب الولد منه الا بدعـــوة و هو فراش الامة التي لم تثبت لها امومية الولد انتهى ما قالوا و عرف الفراش ايضا بكون المرأة مقصودا من وطيها الولد ظاهرا كما في ام الولد فانه اذا اعترف به ظهر قصده الى ذلك او وضعا شرعيا كالمنكوحة و ان لم يقصد الولد يثبت نسب ما تأتي به و التعـــريفان متقاربان هكذا يستفـــاد من فتح القدير ممـــا ذكره في باب الاستيلاد في مسئلة لا يثبت نسب ولد الامة الا ان يعترف به المولى فان جاءت بعد ذلك بولد يثبت نسبه بغير اقرار و مما ذكره في فصل المحرمات من كتاب النكاح في مسئلة ان زوج ام ولده و هي حامل منه فالنكاح باطل *

فصل الضاد المعجمة * الفرض بالفتح و سكون الراء المهملة فى اللغة التقدير و القطع و في بعض كتب المنطق انه قد يستعمل الفرض بمعنى التجويز اي الحكم بالجواز و بهذا المعنى وقع الفرض في تعريف الكلي و في قولهم الجسم جوهر يمكن فرض الابعاد الثلثة فيه انتهى و بمعنى ملاحظة العقل و تصوره و التقدير المعتبر في تعريف المتصلة بهذا المعنى و كذا في قولهم الفرض هٰهنا بمعنى التجويز العقلي لا بمعنى التقدير و هذا المعنى اعم مطلقـــا من المعنى الســابق و هو التجويز العقلي اذ للعقل ان يفرض

المستحيلات و الممتنعات اي يلاحظها و يتصورها هكذا يستفاد مما ذكره المولوي عبد الحكيم في تعريف الجزء الذي لا يتجزى في حاشية الخيالي قال الحكماء الفرض على نوعين احدهما ما يسمى فرضا انتزاعيا و هو اخراج ما هو موجود في الشيئ بالقوة الى الفعل و لا يكون الواقع مخالف المفروض كما في قولنا الكرة اذا تحركت على مركزها فلابد ان يفرض فيها نقطتان لا حركة لهما اصلا و ان يفرض بينهما دائرة عظيمة في حاق الوسط و دوائر صغار متوازية لها اي لتلك الدائرة العظيمة و ثانيهما ما يسمى فرضا اختراعيا و هو التعمل و اختراع ما ليس بموجود في الشيئ بالقوة اصلا و يكون الواقع مخالف المفروض كذا ذكر العلمي في حاشية هداية الحكمة في اقسام الحكمة فالفرض ههنا بمعنى تصور العقل الا ان التصور في الانتزاعي مطابق للواقع و في الاختراعي مخالف له فالاشتراك بين النوعين معنوي و بهذا المعنى وقع الفرض في قول المحاسبين المفروض الاول و المفروض الثاني المذكورين في عمل الخطائين و اما الفقهاء فالشافعي يقول هو و الواجب مترادفان شاملان للقطعي و الظني و معناهما ما يذم تاركه و يلام شرعا بوجه سواء ثبت بدليل قطعي او ظني و المراد بالذم شرعا نص الشارع به او بدليله • و الحنفية يفرقون بينهما بالقطع في الفرض و عدمه في الواجب نعم قد يستعمل الفرض عندهم بمعنى الواجب كما ان الواجب قد يستعمل بمعنى الفرض كقولهم الوتر فرض و الحج واجب • و في كشف البزدوي اختلفت العبارات في حده فقيل الفرض ما يعاقب المكلف على تركه و يثاب على فعله و يرد عليه الصلوة في اول الوقت فانها تقع فرضا و لا يعاقب على تركه حتى لو مات قبل آخر الوقت لا يعاقب عليه و صوم رمضان في السفر فانه يقع فرضا و لا يعاقب على تركه و ايضا تارك الفرض قد يعفى عنه و لا يعاقب • وقيل هو ما يخاف ان يعاقب على تركه • وقيل هو ما فيه وعيد لتاركه و يرد عليهما ترك الصلوة في اول الوقت و ترك صوم السفر و يرد على الاول منهما ما يشك في فرضيته و لا يكون فرضا في نفسه فانه لا يخاف العقاب على تركه و يرد على التعريفات الثلثة انها تشتمل القطعي و الظني فلابد من زيادة قيد يخرج الظني او من ارتكاب اطلاق الفرض على الواجب بالمعنى الاعم الشامل للقطعي و الظني و الصحيح ما قيل الفرض ما ثبت بدليل قطعي واستحق الذم على تركه مطلقا من غير عذر فقوله ما ثبت بدليل قطعي يشتمل المندوب و المباح الثابتين بدليل قطعي و احترز عنهما بقوله و استحق الذم على تركه و احترز بقوله مطلقا عن ترك الصلوة في اول الوقت و ترك الصوم حالة العذر لان ذلك ليس بترك مطلقا و بقوله من غير عذر من المسافر و المريض اذا تركا الصوم و ماتا قبل الاقامة و الصحة لان تركهما بعذر و اذا بدل لفظ القطعي بالظني فهو حد الواجب انتهى • اعلم انهم قالوا جاحد الفرض كافر دون جاحد الواجب و تارك العمل بالفرض مأولا فاسق دون الواجب و به يقول الشافعي رحمه الله تعالى ايضا فلا نزاع له مع الحنفية في تفاوت مفهوميهما بحسب اللغة و لا في تفاوت ما ثبت بدليل قطعي كمحكم الكتاب و ما ثبت بدليل ظني كمحكم خبر الواحد في الشرع فان جاحد الاول

كافر دون الثاني و تارك العمل بالاول مأولا فاسق دون الثاني كما عرفت و انما يزعم انهما لفظان مترادفان منقولان من معناهما اللغوي الى معنى واحد و هو ما يمدح فاعله و يذم تاركه شرعا ثبت بدليل قطعي او ظني و لا مشاحة في الاصطلاح فالنزاع لفظي عائد الى التسمية فالشافعي رحمه الله تعالى يجعل اللفظين اسما لمعنى واحد يتفاوت افراده و الحنفية يخصون كلا منهما بقسم ذلك المعنى و يجعلونه اسما له وما توهم ان من جعلهما مترادفين جعل خبر الواحد الظني بل القياس المبني عليه في مرتبة الكتاب القطعي حيث جعل مدلولهما واحدا غلط ظاهر هكذا ذكر المحقق التفتازاني في التلويح و حاشية العضدي • و هذا هو الفرض القطعي و الاعتقادي قال في الدرر في اول كتاب الطهارة الفرض حكم لزم بدليل قطعي و قد يقال لما يفوت الجواز بفوته كالوتر يفوت بفوته جواز صلوة الفجر المتذكر له و الاول يسمى فرضا اعتقاديا و الثاني يسمى فرضا عمليا انتهى و في البرجندي الفرض شرعا هو الذي يلزم اعتقاد حقيته و العمل بموجبه لثبوته بدليل قطعي • و قد يطلق الفرض على ما يفوت الجواز بفواته و هو شامل ايضا لما لم يثبت بدليل قطعي و يفوت الجواز بفواته كغسل الفم و الانف في الغسل و يسمى ذلك فرضا ظنيا فالاول اخص منه انتهى و في جامع الرموز الفرض شرعا ما ثبت بدليل قطعي يذم تاركه مطلقا بلا عذر الا ان القطعي يقال على ما يقطع الاحتمال اصلا كحكم ثبت بمحكم الكتاب و متواتر السنة و يسمى بالفرض القطعي و يقال له الواجب و على ما يقطع الاحتمال الناشي عن دليل مثل تعدد الوضع كما ثبت بالظاهر و النص و الخبر المشهور و يسمى بالظني و هو ضربان ما هو لازم في زعم المجتهد كمقدار المسح و يسمى بالفرض الظني و ما هو دون الفرض و فوق السنة كالفاتحة في القرأة و يسمى بالواجب • وقيل الفرض حكم ثبت بدليل لا شبهة فيه و فيه انه لا يشتمل بعضا من الظني و يدخل فيه بعض من المندوب و المباح على راى الا ترى الى قوله تعالى و افعلوا الخير و كلوا و اشربوا انتهى كلامه فقد اطلق الفرض على الواجب بالمعنى الاعم الشامل للقطعي و الظني كما هو راى الشافعي فان الحنفية و ان خصوا الواجب بالظني لكنهم قد يطلقونه على الواجب بالمعنى الاعم ايضا قال في التلويح و قد يطلق الواجب عند الحنفية على المعنى الاعم ايضا و هو يقع على ما هو فرض علما و عملا كصلوة الفجر و على ظني هو في قوة الفرض في العمل كالوتر عند ابي حنفية رحمه الله تعالى حتى يمنع تذكره صحة الفجر كتذكر العشاء و على ظني هو دون الفرض في العمل و فوق السنة كتعيين الفاتحة حتى لا تفسد الصلوة بتركها لكن تجب سجدة السهو انتهى و قال الچلپي في حاشيته الواجب بمعنى اللازم بدليل ظني يسمى فرضا مجتهدا فيه و فرضا عمليا ايضا و وجه التسمية بهما ظاهر اعلم انه يقال هذا فرض عين و ذلك فرض كفاية و يجيئ بيانه في لفظ الواجب في فصل الباء الموحدة من باب الواو •

الفرائض هي جمع فريضة و يطلق ايضا على علم من العلوم المدونة الشرعية و قد سبق في المقدمة •

اصحاب الفرائض و اصحاب الفروض عند اهل الفرائض هم الورثة الذين لهم سهام مقدرة في

الكتاب او السنة او الاجماع كذا في الشريفي و غيره •

الافتراض هو عند المنطقيين طريق من طرق بيان عكوس القضايا و هو فرض ذات الموضوع شيئا معينا و حمل وصفي الموضوع و المحمول عليه ليحصل مفهوم العكس و انما اعتبروا الفرض ليشتمل القضية الخارجية و الحقيقية فالفرض ههنا بالمعنى الاعم الجامع للتحقق و حمل وصف الموضوع يكون بالايجاب و حمل وصف المحمول كما هو في الاصل ايجابا او سلبا ليحصل العكس اي بان يترتب من تينك المقدمتين قياس ينتج عكس المطلوب او يحتاج الى ضم مقدمة اخرى صادقة معها كما في بيان عكس الدوام في الخاصتين و الافتراض لا يجري الا في الموجبات و السوالب المركبة لوجود الموضوع فيهما كذا في شرح الشمسية و حاشيته لمولنا عبد الحكيم •

الفيض بالفتح في اللغة كثرة الماء بحيث يسيل عن جوانب محله يقال فاض الماء فيضا و فيضوضة اذا كثر حتى سال عن جانب الوادي فالفياض ماء زاد على موضعه فسال عن جوانبه ثم نقل الفياض الى الوهاب بطريق الاستعارة التبعية بتشبيه هبة الوهاب بكثرة الماء في كونهما سببا للتجاوز الى الغير او نقل اولا الى المواهب بتلك الطريقة ايضا اي بتشبيه كثرة المواهب بكثرة الماء بجامع الكثرة النافعة في الطرفين ثم نقل منه الى الوهاب بطريق المجاز المرسل بان ينقل الفيض المستعمل في كثرة المواهب منها الى الهبة بعلاقة المتعلقية ثم يشتق منه الفياض فالنقل على الاول بغير واسطة و على الثاني بواسطة و الفيض في اصطلاح العلماء يطلق على فعل فاعل يفعل دائما لا لعوض و لا لغرض وذلك الفاعل لا يكون الا دائم الوجود لان دوام صدور الفعل تابع لدوام الوجود فلو وهب انسان شيئا لا لغرض و عوض لا تسمى تلك الهبة فيضا اصطلاحا و لا يسمى ذلك الانسان فياضا و يطلق ايضا على دوام ذلك الفعل و اتصاله و الفياض في قولهم المبدأ الفياض على المعنى الاول بمعنى النسبة اي ذو الفيض و على المعنى الثاني على قياس ما مر من جعله بمعنى الوهاب مجازا و ههنا بحث طويل الذيل يطلب من حواشي شرح المطالع في الخطبة و قال الصوفية الفيض عبارة عما يفيده التجلي الالهي فان ذلك التجلي هيولاني الوصف و انما يتعين و يتقيد بحسب المتجلي فان كان المتجلى له عينا ثابتة غير موجودة يكون هذا التجلي بالنسبة اليه تجليا وجوديا فيفيد الوجود و ان كان المتجلى له موجودا خارجيا كالصورة المسواة يكون التجلي بالنسبة اليه بالصفات و يفيد صفة غير الوجود كصفة الحيوة و نحوها و الفيض الاقدس عندهم عبارة عن التجلي الحبي الذاتي الموجب لوجود الاشياء و استعداداتها في الحضرة العلمية و الفيض المقدس عندهم عبارة عن التجلي الوجودي الموجب لظهور ما يقتضيه تلك الاستعدادات في الخارج كذا في شرح الفصوص للمولوي الجامي في الفص الاول و در كشف اللغات گوید فیض اقدس آنرا گویند که منزه باشد از شوائب کثرت اسمائی و نقائص حقائق امکانی پس بدانکه فیض اقدس عبارت از تجلی حبی ذاتی که موجب است مر وجود اشیا را و استعدادات آنرا در حضرت

علمي پس در حضرت علمي وقيل فيض اقدس فيض حق تعالى كه واسطهٔ روح اعظم بود و بدين فيض شئونات ذاتيه و اعيان ثابته گشتند و فيض مقدس عبارتست از تجليات اسمائى كه موجب است مر ظهور چيزيرا كه تقاضا كرده است استعدادات آنرا در خارج وجود وقيل فيض مقدس فيض حق تعالى كه واسطهٔ روح اعظم بود و بدين فيض وجود جميع ارواح و نفوس پيدا شد انتهى كلامه •

المستفيض هو عند بعض الفقهاء مرادف للمشهور و البعض فرق بينهما و قد سبق في فصل الراء المهملة من باب الشين المعجمة •

المفاوضة هي مصدر من المفاعلة بمعنى المساواة شريعة ويقال لها شركة مفاوضة بالتوصيف و شركة المفاوضة بالاضافة هي شركة متساويين مالا و حرية و دينا اي عقد شريكين متساويين او اكثر لانها من اقسام شركة العقد و المتبادر ان يكونا بالغين فلا تنعقد بين صبيين ما ذونين او صبي ماذون و بالغ و المال يعم النقدين و غيـــرهما مما يصلح راس مال الشركة فلا باس بالتفاضل في العروض و العقار و الديون و المراد التساوي قدرا اذا كان من جنس واحد و اما اذا كان من جنسين او من جنس و نوع كالكسور مع الصحاح فيشترط التساوي في القيمة و المراد بالحرية الكاملة فلا تصح بين حر و عبد و بين حر و مكاتب و بين مكاتبين و قولنا دينا اي بان يكونا مسلمين او ذميين فتصح بين المسلمين و الذميين و الكتابي و المجوسي لابين مسلم و كتابي هكذا ذكر في جامع الرموز و البرجندي و شرح ابي المكارم و يقابل المفاوضة العنان •

المفوضة هي مشتقة من التفويض و هو التسليم استعمل في عرف الشرع في المـــرأة التي نكحت نفسها بلا مهر او على ان لامهر لها او اذنت لوليها ان يزوجها من غير تسمية المهر او على ان لا مهر لها فزوّجهـــا فهو بالكسر وقد يروى بفتح الواو على ان الولي فوّضها اي زوّجها بلا مهر او على ان لا مهر لها و كذا الامة اذا زوجها سيدها بلا مهر او على ان لا مهر لها هكذا يستفاد من التلويح في بيان حكم الخاص و قد يطلق المفوضة بالكسر على فرقة من غلاة الشيعة قالوا خلق الله محمدا و فوض اليه خلق الدنيا فهو الخلاق لها و قيل فوض ذلك الى عليّ كذا في شرح المواقف •

فصل العين • الفرع بالفتح و سكون الراء لغة الغصن وشرعا هو المقيس و المقيس عليه هو الاصل و يجيئ في فصل السين المهملة من باب القاف •

التفريع هو عند البلغاء ان يثبت لمتعلق امر حكم بعد اثباته لمتعلق له آخر على وجه يشعر بالتفريع و التعقيب كقوله • شعر • احلامكم لسقام الجهل شافية • كما دمائكم تشفي من الكلب • فرع على وصفهم بشفاء احلامهم بسقام الجهل لشفاء دمائهم من داء الكلب كذا في المطول و له معنى آخر ايضا يجيئ في لفظ القاعدة في فصل الدال من باب القاف •

فصل الغين • الاستفراغ بالراء المهملة عند الاطباء هو انتقاص المواد من البدن و الاستفراغ

المستحيلات و الممتنعات اي يلاحظهـــا و يتصورها هكذا يستفـــاد مما ذكره المولوي عبد الحكيم في تعريف الجزء الذي لا يتجزى في حاشية الخيـــالي قال الحكمـــاء الفرض على نوعين احدهمـــا ما يسمى فرضا انتزاعيا و هو اخراج ما هو موجود في الشيئ بالقوة الى الفعل و لا يكون الواقع مخالف المفروض كما في قولنا الكرة اذا تحركت على مركزها فلابد ان يفـــرض فيها نقطتان لا حركة لهما اصلا و ان يفرض بينهما دائرة عظيمة في حاق الوسط و دوائر صغار متوازية لها اي الفلك الدائرة العظيمة و ثانيهمـــا ما يسمى فرضا اختراعيا وهو التعمل واختراع ما ليس بموجود في الشيئ بالقوة اصلا و يكون الواقع مخالف المفروض كذا ذكر العلمي في حاشية هداية الحكمة في اقسام الحكمة فالفرض ههنا بمعنى تصور العقل الا ان التصور في الانتزاعي مطابق للواقع و في الاختراعي مخالف له فالاشتراك بين النوعين معنوي و بهذا المعنى وقع الفرض في قول المحاسبين المفروض الاول و المفروض الثاني المذكورين في عمل الخطائين و اما الفقهاء فالشافعي يقول هو و الواجب مترادفان شاملان للقطعي و الظني و معناهما ما يذم تاركه و يلام شرعا بوجه سواء ثبت بدليل قطعي او ظني و المراد بالذم شرعا نص الشارع به او بدليله ٭ و الحنفية يفرقون بينهما بالقطع في الفرض و عدمه في الواجب نعم قد يستعمل الفرض عندهم بمعنى الواجب كما ان الواجب قد يستعمل بمعنى الفرض كقولهم الوتر فرض و الحج واجب ٭ و في كشف البزدوي اختلفت العبارات في حده فقيل الفرض ما يعاقب المكلف على تركه و يثاب على فعله و يرد عليه الصلوة في اول الوقت فانها تقع فرضا و لا يعاقب على تركه حتى لو مات قبل آخر الوقت لا يعاقب عليه و صوم رمضان في السفر فانه يقع فرضا و لا يعاقب على تركه و ايضا تارك الفرض قد يعفى عنه ولا يعاقب ٭ وقيل هو ما يخاف ان يعاقب على تركه ٭ وقيل هو ما فيه وعيد لتاركه و يرد عليهما ترك الصلوة في اول الوقت و ترك صوم السفر و يرد على الاول منهما ما يشك في فرضيته و لا يكون فرضا في نفسه فانه لا يخاف العقاب على تركه و يرد على التعريفات الثلثة انها تشتمل القطعي و الظني فلابد من زيادة قيد يخرج الظني او من ارتكاب اطلاق الفرض على الواجب بالمعنى الاعم الشامل للقطعي و الظني و الصحيح ما قيل الفرض ما ثبت بدليل قطعي واستحق الذم على تركه مطلقا من غير عذر فقوله ما ثبت بدليل قطعي يشتمل المندوب و المباح الثابتين بدليل قطعي و احترز عنهما بقوله و استحق الذم على تركه و احترز بقوله مطلقا عن ترك الصلوة في اول الوقت و ترك الصوم حالة العذر لان ذلك ليس بترك مطلقا و بقوله من غير عذر من المسافر و المريض اذا تركا الصوم و ماتا قبل الاقامة و الصحة لان تركهما بعذر واذا بدل لفظ القطعي بالظني فهو حد الواجب انتهى ٭ اعلم انهم قالوا جاحد الفرض كافر دون جاحد الواجب و تارك العمل بالفرض مأولا فاسق دون الواجب و به يقول الشافعي رحمه الله تعالى ايضا فلا نزاع له مع الحنفية في تفاوت مفهوميهما بحسب اللغة ولا في تفاوت ماثبت بدليل قطعي كحكم الكتاب و ما ثبت بدليل ظني كحكم خبر الواحد في الشرع فان جاحد الاول

كافر دون الثاني و تارك العمل بالاول مأولا فاسق دون الثاني كما عرفت و انما يزعم انهما لفظان مترادفان منقولان من معناهما اللغوي الى معنى واحد و هو ما يمدح فاعله و يذم تاركه شرعا ثبت بدليل قطعي او ظني و لا مشاحة في الاصطلاح فالنزاع لفظي عائد الى التسمية فالشافعي رحمه الله تعالى يجعل اللفظين اسما لمعنى واحد يتفاوت افراده و الحنفية يخصون كلا منهما بقسم ذلك المعنى و يجعلونه اسما له وما توهم ان من جعلهما مترادفين جعل خبر الواحد الظني بل القياس المبني عليه في مرتبة الكتاب القطعي حيث جعل مدلولهما واحدا غلط ظاهر هكذا ذكر المحقق التفتازاني في التلويح و حاشية العضدي • و هذا هو الفرض القطعي و الاعتقادي قال في الدرر في اول كتاب الطهارة الفرض حكم لزم بدليل قطعي و قد يقال لما يفوت الجواز بفوته كالوتر يفوت بفوته جواز صلوة الفجر للمتذكر له و الاول يسمى فرضا اعتقاديا و الثاني يسمى فرضا عمليا انتهى و في البرجندي الفرض شرعا هو الذي يلزم اعتقاد حقيقته و العمل بموجبه لثبوته بدليل قطعي • و قد يطلق الفرض على ما يفوت الجواز بفواته و هو شامل ايضا لما لم يثبت بدليل قطعي و يفوت الجواز بفواته كغسل الفم و الانف في الغسل و يسمى ذلك فرضا ظنيا فالاول اخص منه انتهى و في جامع الرموز الفرض شرعا ما ثبت بدليل قطعي يذم تاركه مطلقا بلا عذر الا ان القطعي يقال على ما يقطع الاحتمال اصلا كحكم ثبت بمحكم الكتاب و متواتر السنة و يسمى بالفرض القطعي و يقال له الواجب و على ما يقطع الاحتمال الناشي عن دليل مثل تعدد الوضع كما ثبت بالظاهر و النص و الخبر المشهور و يسمى بالظني و هو ضربان ما هو لازم في زعم المجتهد كمقدار المسح و يسمى بالفرض الظني و ما هو دون الفرض و فوق السنة كالفاتحة في القرأة و يسمى بالواجب • وقيل الفرض حكم ثبت بدليل لا شبهة فيه و فيه انه لا يشتمل بعضا من الظني و يدخل فيه بعض من المندوب و المباح على راى الا ترى الى قوله تعالى و افعلوا الخير و كلوا و اشربوا انتهى كلامه فقد اطلق الفرض على الواجب بالمعنى الاعم الشامل للقطعي و الظني كما هو راى الشافعي فان الحنفية و ان خصوا الواجب بالظني لكنهم قد يطلقونه على الواجب بالمعنى الاعم ايضا قال في التلويح و قد يطلق الواجب عند الحنفية على المعنى الاعم ايضا و هو يقع على ما هو فرض علما و عملا كصلوة الفجر و على ظني هو في قوة الفرض في العمل كالوتر عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى حتى يمنع تذكره صحة الفجر كتذكر العشاء و على ظني هو دون الفرض في العمل و فوق السنة كتعيين الفاتحة حتى لا تفسد الصلوة بتركها لكن تجب سجدة السهو انتهى و قال الچلپي في حاشيته الواجب بمعنى اللازم بدليل ظني يسمى فرضا مجتهدا فيه و فرضا عمليا ايضا و وجه التسمية بهما ظاهر اعلم انه يقال هذا فرض عين و ذلك فرض كفاية و يجيئ بيانه في لفظ الواجب في فصل الباء الموحدة من باب الواو •

الفرائض هي جمع فريضة و يطلق ايضا على علم من العلوم المدونة الشرعية و قد سبق في المقدمة •

اصحاب الفرائض و اصحاب الفروض عند اهل الفرائض هم الورثة الذين لهم سهام مقدرة في

الكتاب او السنة او الجماع كذا في الشريفي و غيره ٭

الأفتراض هو عند المنطقيين طريق من طرق بيان عكوس القضايا و هو فرض ذات الموضوع شيئا معينا و حمل وصفي الموضوع و المحمول عليه ليحصل مفهوم العكس و انما اعتبروا الفرض ليشتمل القضية الخارجية والحقيقية فالفرض هٰهنا بالمعنى الاعم الجامع للتحقق و حمل وصف الموضوع يكون بالايجاب و حمل وصف المحمول كما هو في الاصل ايجابا او سلبا ليحصل العكس اي بان يترتب من تينك المقدمتين قياس ينتج عكس المطلوب او يحتاج الى ضم مقدمة اخرى صادقة معها كما في بيان عكس الدوام في الخاصتين و الافتراض لا يجري الا في الموجبات و السوالب المركبة لوجود الموضوع فيهما كذا في شرح الشمسية و حاشيته لمو"نا عبد الحكيم ٭

الفيض بالفتح في اللغة كثرة الماء بحيث يسيل عن جوانب محله يقال فاض الماء فيضا وفيضوضة اذا كثر حتى سال عن جانب الوادي فالفياض ماء زاد على موضعه فسال عن جوانبه ثم نقل الفياض الى الوهاب بطريق الاستعارة التبعية بتشبيه هبة الوهاب بكثرة الماء في كونهما سببا للتجاوز الى الغير او نقل اولا الى المواهب بتلك الطريقة ايضا اي بتشبيه كثرة المواهب بكثرة الماء بجامع الكثرة النافعة في الطرفين ثم نقل منه الى الوهاب بطريق المجاز المرسل بان ينقل الفيض المستعمل في كثرة المواهب منها الى الهبة بعلاقة المتعلقية ثم يشتق منه الفياض فالنقل على الاول بغير واسطة و على الثاني بواسطة و الفيض في اصطلاح العلماء يطلق على فعل فاعل يفعل دائما لا لعوض و لا لغرض وذلك الفاعل لا يكون الا دائم الوجود لان دوام صدور الفعل تابع لدوام الوجود فلو وهب انسان شيئا لا لغرض و عوض لا تسمى تلك الهبة فيضا اصطلاحا و لا يسمى ذلك الانسان فياضا و يطلق ايضا على دوام ذلك الفعل و اتصاله و الفياض في قولهم المبدأ الفياض على المعنى الاول بمعنى النسبة اي ذو الفيض و على المعنى الثاني على قياس ما مر من جعله بمعنى الوهاب مجازا و هٰهنا بحث طويل الذيل يطلب من حواشي شرح المطالع في الخطبة و قال الصوفية الفيض عبارة عما يفيده التجلي الالٰهي فان ذلك التجلي هيولاني الوصف وانما يتعين ويتقيد بحسب المتجلي فان كان المتجلي له عينا ثابتة غير موجودة يكون هذا التجلي بالنسبة اليه تجليا وجوديا فيفيد الوجود و ان كان المتجلي له موجودا خارجيا كالصورة المسواة يكون التجلي بالنسبة اليه بالصفات و يفيد صفة غير الوجود كصفة الحيٰوة ونحوها و الفيض الاقدس عندهم عبارة عن التجلي الحبي الذاتي الموجب لوجود الاشياء و استعداداتها في الحضرة العلمية و الفيض المقدس عندهم عبارة عن التجلي الوجودي الموجب لظهور ما يقتضيه تلك الاستعدادات في الخارج كذا في شرح الفصوص للمولوي الجامي في الفص الاول و در كشف اللغات گويد فيض اقدس آنرا گويند كه منزه باشد از شوائب كثرت اسمائي و نقائص حقائق امكاني پس بدانكه فيض اقدس عبارت از تجلي حب ذاتي كه موجب است مر وجود اشيا را و استعدادات آنرا در حضرت

علمي پس در حضرت عيني وقيل نيض اقدس فيض حق تعالى كه واسطهٔ روح اعظم بود و بدين فيض شئونات ذاتيه و اعيان ثابته گشتند و فيض مقدس عبارتست از تجليات اسمائى كه موجب است مر ظهور چيزيرا كه تقاضا كرده است استعدادات آنرا در خارج وجود وقيل فيض مقدس فيض حق تعالى كه واسطهٔ روح اعظم بود و بدين فيض وجود جميع ارواح و نفوس پيدا شد انتهى كلامه •

المستفيض هو عند بعض الفقهاء مرادف للمشهور و البعض فرق بينهما و قد سبق في فصل الراء المهملة من باب الشين المعجمة •

المفاوضة هي مصدر من المفاعلة بمعنى المساواة شريعة ويقال لها شركة مفاوضة بالتوصيف و شركة المفاوضة بالاضافة هي شركة متساويين مالا و حرية و دينا اي عقد شريكين متساويين او اكثر لانها من اقسام شركة العقد و المتبادر ان يكونا بالغين فلا تنعقد بين صبيين ما ذونين او صبي ماذون و بالغ و المال يعم النقدين و غيرهما مما يصلح راس مال الشركة فلا باس بالتفاضل في العروض و العقار و الديون و المراد التساوي قدرا اذا كان من جنس واحد و اما اذا كان من جنسين او من جنس و نوع كالكسور مع الصحاح فيشترط التساوي في القيمة و المراد بالحرية الكاملة فلا تصح بين حر و عبد و بين حر و مكاتب و بين مكاتبين و قولنا دينا اي بان يكونا مسلمين او ذميين فتصح بين المسلمين و الذميين و الكتابي والمجوسي لابين مسلم و كتابي هكذا ذكر في جامع الرموز و البرجندي و شرح ابى المكارم و يقابل المفاوضة العنان •

المفوضة هي مشتقة من التفويض و هو التسليم استعمل في عرف الشرع في المرأة التي نكحت نفسها بلا مهر او على ان لامهر لها او اذنت لوليها ان يزوجها من غير تسمية المهر او على ان لا مهر لها فزوّجها فهو بالكسر وقد يروى بفتح الواو على ان الولي فوّضها اي زوّجها بلا مهر او على ان لا مهر لها و كذا الامة اذا زوجها سيدها بلا مهر او على ان لا مهر لها هكذا يستفاد من التلويح في بيان حكم الخاص و قد يطلق المفوضة بالكسر على فرقة من غلاة الشيعة قالوا خلق الله محمدا و فوض اليه خلق الدنيا فهو الخلاق لها و قيل فوض ذلك الى عليّ كذا في شرح المواقف •

فصل العين • الفرع بالفتح و سكون الراء لغة الغصن و شرعا هو المقيس و المقيس عليه هو الاصل و يجيئ في فصل السين المهملة من باب القاف •

التفريع هو عند البلغاء ان يثبت لمتعلق امر حكم بعد اثباته لمتعلق له آخر على وجه يشعر بالتفريع و التعقيب كقوله • شعر • احلامكم لسقام الجهل شافية • كما دمائكم تشفي من الكلب • فرع على وصفهم بشفاء احلامهم بسقام الجهل لشفاء دمائهم من داء الكلب كذا في المطول و له معنى آخر ايضا يجيئ في لفظ القاعدة في فصل الدال من باب القاف •

فصل الغين • الاستفراغ بالراء المهملة عند الاطباء هو انتقاص المواد من البدن و الاستفراغ

• **التفويق** هو ماخوذ من قولهم برد مفوق للذي على لون وفيه خطوط بيض على الطول وهو عند اهل البديع ان يوتى في الكلام بمعان متلائمة و جمل مستوية المقادير او متقاربة المقادير فمن المستوية المقادير قول من يصف سحابا • شعر •

تسربل وشيا من خزوز تطرزت • مطارفها طرزا من البرق كالتبر

فوشي بلا رقم و نقش بلا يد • و دمع بلا عين وضحك بلا ثغر

تسربل اي لبس السربال و الوشي ثوب منقوش و الخزوز جمع خز و تطرزت اي اتخذت الطراز و المطارف جمع مطرف وهو رداء من خز مربع له اعلام و الطرز جمع طراز وهو علم الثوب و من المتقاربة المقادير قول الشاعر • شعر • احل و امرر و ضر و انفع و لن و اخشن ورش و ابرو انتدب للمعاني

اي كن حلوا للاولياء مرا على الاعداء ضارا للمخالف نافعا للموافق لينا لمن يلاين خشنا لمن يخاشن ورش اي اصلح حال من يختل حاله و ابر اي افسد حال المفسدين و انتدب اي اجب للمعاني و اجمعها و هذا ليس صنعة على حدة فان البيت الاول داخل في مراعاة النظير لكونه جمعا بين الامور المتناسبة و الثاني داخل في الطباق لكونه جمعا بين الامور المتقابلة كذا في المطول لكن صاحب الاتقان اعتبره صنعة على حدة و قال التفويق هو اتيان المتكلم بمعان شتى من المدح و الوصف و غير ذلك من الفنون كل فن في جملة منفصلة عن اختها مع تساوي الجمل في الزنة و تكون في الجمل الطويلة و المتوسطة و القصيرة فمن الطويلة قوله تعالى الذي خلقني فهو يهدين و الذي هو يطعمني و يسقين و اذا مرضت فهو يشفين و من المتوسطة قوله تعالى يولج الليل في النهار و يولج النهار في الليل و يخرج الحي من الميت و يخرج الميت من الحي قال ابن ابي الاصبع و لم يات المركب من القصيرة في القرآن •

فصل الكاف * الفذلكة

هي في كلام العلماء يراد بها اجمال ما فصل اولا كذ ذكر الخفاجي في حاشية البيضاوي و يقال ايضا ان الفذلكة بمعنى مجمل الكلام و خلاصته كما يفهم من كلام المولوي عبد الحكيم في حاشية الخيالي وقد يراد بها النتيجة لما سبق من الكلام و التفريع عليه كقوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم قال مولانا جدي رحمه الله تعالى في حاشية البيضاوي على قوله و هو فذلكة التقرير الخ يعني ان فذلكة الحساب كما تتفرع على التفصيل السابق كذلك حكم الاعتداء متفرع على قوله تعالى و الحرمات قصاص نتيجة له و ليس معناه انه اجمال لما تقدم اذ لا تفصيل فيما تقدم انتهى و فذلكة الحساب هي مجمل تفاصيله بان يقال بعدها فذلك كذا و من فذلكة الحساب قوله تعالى تلك عشرة كاملة بعد قوله فصيام ثلثة ايام في الحج و سبعة اذا رجعتم نص عليه في البيضاوي و حاشيته لمولانا عصام الدين فالفذلكة ماخوذة من قولهم فذلك كذا كالبسملة و الحمدلة و الله اعلم •

الفلك بفتح الفاء و اللام واحد و جمعه الافلاك المسماة بالآباء ايضا عند الحكماء كما تسمى العناصر بالامهات عندهم كما وقع في العلمي في فصل المعادن و هو عند اهل الهيئة عبارة عن كرة متحركة بالذات على الاستدارة دائما ٭ و قد يطلق الفلك على منطقة تلك الكرة مجازا و قد يطلق على ما هو في حكم المنطقة كالفلك الحامل لمركز الحامل فبقولهم بالذات خرجت حركة كرة النار الحاصلة بتبعية فلك القمر فانها حركة عرضية لا ذاتية و انت تعلم ان حركة كرة النار ليست مما اجمع عليه و اذا احترز عنها ينبغي ان يحترز بقيد آخر عن كرة الارض المتحركة على الاستدراج على ما ذهب اليه بعضهم من ان الحركة اليومية انما هي مستندة الى الارض و ايضا ينبغي ان يخرج الكواكب المتحركة في مكانها حركة وضعية على ما ذهب اليه بعض الحكماء من انه لا ساكن في الفلكيات ويرد على هذا التعريف الممثلات عند من يقول انها متحركة بتبعية الفلك الثامن و ممثل الشمس عند بطليموس فانها ليست متحركة الا بتبعية الفلك الاعظم و يشكل ايضا بالمتممات فانها لا تسمى افلاكا عند الاكثرين و اعتذر البعض بانها ليست بكرات حقيقة لان الكرات الحقيقية ما تكون متشابهة الثخن و بعضهم بانها ليست متحركة بالذات بل المتحرك بالذات مجموع الممثل ويرد على الاول التداوير فانها ليست متشابهة الثخن مع انها تسمى افلاكا و على الثاني انه لم ينقل عن احد ان حركة جزء الجسم حركة عرضيـــة مع ان حركة الكل ذاتية و الحق ان يقال ان الفلك كرة مستقلة لا تقـــبل الخرق و الانارة فيخرج المتممـــات لانها ليست كرات مستقلة بخلاف التداوير و قولهم دائما احتراز عن الكرة الصناعية المتحركة على الاستدارة بالقسر فانها لا يمكن ان تكون دائمة الا ان قيد الاستدارة مغن عن هذا القيد لان الحركات المستقيمة تستحيل ان تكون دائمة كما تقرر في موضعه و ما ذكره بعضهم من ان الفلك جسم كري لا يقبل الخرق و الانارة شامل للمتممات ايضا و كذا ما وقع في التذكرة من ان الفلك جسم كري يحيطه سطحان متوازيان و ربما لا يعتبر السطح المقعر كما في التداوير شامل لها اذ يمكن ان لا تعتبر مقعرات المتممات ايضا و بالجملة لا فرق بين المتمم و التدوير فاطلاق الفلك على احدهما دون الآخر تحكم و يمكن ان يقال ان كلواحد من الافلاك تعلقت به نفس على المذهب الصحيح و لا شك انه تعلقت بالتدوير نفس غير ما تعلقت بالخارج و غير ما تعلقت بالممثل و لم يتعـــلق بالمتمم نفس على حدة بل ما تعلقت به هو مجموع الممثل و المتمم جزء له فلذلك لم يطلق اسم الفلك عليه و من لم يشترط في الفلك تعلق النفس به كصاحب المجسطي امكن له ان يطلق اسم الفلك على المتمم و اما ما قال شارح التذكرة من ان الاكثرين لا يسمون المتممات كرات فوجهه غير ظاهر هكذا ذكر العلي البرجندي في حاشية الجغميني و في بعض حواشي شرح هداية الحكمة الميبذية الفلك جرم كري الشكل غير قابل الكون والفساد و يحيط بما فيه من عالم الكون و الفساد و على راى الاسلاميين عبارة عن جرم كري الشكل محيط بالعناصر انتهى ٭

اعلم ان الافلاك على نوعين كلية و جزئية فالكلية هي التي ليست اجزاء لافلاك أخر و الجزئية ما كانت اجزاء

افلاك* آخر كالحوامل و الفلك الكلي مفرد ان لم يكن له جزء هو فلك آخر كالفلك الاعظم و مركب ان كان له جزء هو فلك آخر كافلاك السيارات * فائدة * اطلاق الفلك على المنطقة من تبديل تسمية الحال باسم المحل و خصوا تلك التسمية بالمناطق دون باقي الدوائر العظام الحالة في الفلك لانها وجدت باعتبار التحرك المعتبر في مفهوم الفلك تشبيها بفلكة المغزل كذا قالوا قال عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة و الاظهر ان يقال ان المهندسين لما اكتفوا في بيان هيئة الافلاك بمناطق تلك الافلاك اذ هي كافية لايراد البراهين سموها افلاكا لقيامها مقامها يؤيده انهم يسمون الدائرة الحادثة من حركة مركز حامل عطارد حول مركز المدير فلكا مع انها ليست بحالة في فلك لانهم يقيمونها مقام المدير في ايراد البراهين * فائدة * قال الحكماء الفلك جسم كري بسيط لا يقبل الخرق و الالتيام و لا الكون و الفساد متحرك بالاستدارة دائما اذ ليس فيه مبدأ ميل مستقيم و ليس برطب و لا يابس و الا لقبل الاشكال بسهولة او بقسر فيكون قابلا للخرق و الالتيام هذا خلف و لا حار و لا بارد و الا لكان خفيفا او ثقيلا فيكون فيه ميل صاعد او هابط هذا خلف و حركته ارادية و له نفس مجردة عن المادة تحركه و المحرك القريب له قوة جسمانية مسماة بالنفس المنطبعة و الفلك الاعظم هو المحدد للجهات و توضيح هذه الامور يطلب من شرح المواقف مع الرد عليها اعلم ان الافلاك الكلية تسعة الفلك الاعظم و فلك البروج و الافلاك السبعة للسيارات و الافلاك الجزئية ستة عشر ستة منها تداوير و ثمانية خارجة المراكز لان للعطارد فلكين خارجي المركز و اثنان آخران يسميان بالجوزهر و المائل * فالفلك الاعظم جسم كري يحيط به سطحان متوازيان مركزهما مركز العالم اذ لا عالم عندهم الا ما يحيط به سطح ذلك الفلك فاحد سطحيه محدب و هو السطح المحيط به من خارج و هو لا يماس شيئا لانه محيط لسائر الاجسام و به يتناهى العالم الجسماني فلايكون وراءه خلاء و لا ملاء و آخر سطحيه مقعر و هو السطح المحيط به من داخل و هو يماس محدب فلك البروج و يقال له ايضا الفلك الاطلس لانه غير مكوكب عندهم و لذا يسمى ايضا بالفلك الغير المكوكب و يقال له ايضا فلك الافلاك و فلك الكل و كرة الكل و الفلك الاعلى و الفلك الاقصى و الفلك التاسع و فلك معدل النهار و محدد الجهات و منتهى الاشارات و سماء السموات و وجه التسمية بهذه الاسماء ظاهر و قد يسمى بفلك البروج ايضا كما صرح به عبد العلي البرجندي في فصل اختلاف المناظر في شرح التذكرة و يقال لمركزه مركز الكل الى غير ذلك و لعقله عقل الكل و لنفسه نفس الكل و لحركته حركة الكل و الحركة الاولى و لمنطقته معدل النهار و الفلك المستقيم و لقطبيه قطبا العالم و هذا الفلك هو المسمى في لسان الشرع بالعرش المجيد و حركته شرقية سريعة بها تتم دورته في اقل من يوم و ليلة بمقدار مطالع ما قطعته الشمس بحركتها الخاصة و يلزم من حركته حركة سائر الافلاك و ما فيها فاني* نفسه المحركة وصلت في القوة الى ان تقوى في تحريك ما في ضمنه فهي المحركة لها بالذات و لمافيها بالعرض * و فلك البروج جسم كري مركزه مركز العالم يحيط به سطحان متوازيان مقعرهما يماس محدب

فلك زحل و محدبهما يماس مقعر الفلك الاعظم و يسمى بفلك الثوابت ايضاً لان جميع الثوابت مركوزة فيه و بسماء الروية و اقليم الروية لكثرة الكواكب المرئية فيه كما في شرح بيست باب في الباب الرابع عشر و الفلك المكوكب و الفلك المصور كما في شرح التذكرة و يسمى في لسان الشرع بالكرسي و هو كرة واحدة على الاصح اذ لا حاجة في الثوابت الى اكثر من كرة واحدة و ان جاز كونها على كرات متعددة و لذا ذهب البعض الى ان لكل من الثوابت فلكا خاصا و ذلك بان تكون تلك الافلاك فوق فلك زحل محيط بعضها ببعض متوافقة المراكز متسامتة الاقطاب متطابقة المناطق متوافقة الحركات قدرا وجهة او يكون بعضها فوقه و بعضها بدون الافلاك العلوية او تحت فلك القمر و قيل ان لكل منها تداوير و حركات الجميع متوافقة القدر والجهة مناطقها في سطوح مدارات عرضية و يكون لفلك الثوابت حركة خاصة زائدة على حركات التداوير و لذلك لا يقع الرجوع و يقع البطوء في النصف الذي يكون جهة حركته مخالفة لجهة حركة فلك الثوابت و على هذا يحتمل ان يكون اختلاف مقادير حركات الثوابت على ما وجد بالارصاد المختلفة من هذه الجهة حتى لم يدركها اكثر المتقدمين و اعتقدوا الافلاك ثمانية و اسندوا الحركة اليومية لكرة الثوابت و ابرخس بالغ في الرصد فاطلع على ان لها حركة ما لكنه لم يدرك مقدارها و بين صاحب المجسطي انها تتحرك في كل مائة سنة شمسية درجة واحدة فتتم دورته في ست و ثلثين الف سنة و المتاخرون اختلفوا في ذلك فاكثرهم على انها تقطع في ست و ستين سنة شمسية و قيل قمرية و قيل في سبعين سنة وحركة فلك الثوابت غريبة على منطقته يسمى فلك البروج ايضا تسمية للحال باسم المحل وتسمى منطقة البروج و منطقة اوساط البروج لمرورها هناك و على قطبين غير قطبي العالم يسميان بقطبي البروج و يلزم من اختلاف الاقطاب مع اتحاد المركزين ان تقاطع منطقة البروج معدل النهار على نقطتين متقابلتين اذا توهم منطقة البروج في سطح الفلك الاعلى و اما افلاك السبع السيارة و يسمى كل منها كرة الكوكب و الفلك الكلي له ففلك زحل جرم كري يحيط به سطحان متوازيان مقعرهما يماس محدب فلك المشتري و محدبهما يماس مقعر فلك البروج و هكذا الى فلك القمر بل الى الارض يعني ان مقعر فلك المشتري يماس محدب فلك المريخ و مقعر فلك المريخ يماس محدب فلك الشمس و مقعر فلك الشمس يماس محدب فلك الزهرة و مقعر فلك الزهرة يماس محدب فلك عطارد و مقعر فلك عطارد يماس محدب فلك الجوزهر و مقعر فلك الجوزهر يماس محدب المائل و مقعر المائل يماس محدب كرة النار و مقعر كرة النار يماس محدب كرة الهواء و مقعر كرة الهواء يماس مجموع كرة الماء و الارض و مقعر بعض كرة الماء يماس بعض سطح الارض و اما الافلاك الجزئية فنقول فلك الشمس جرم كري يحيط به سطحان متوازيان مركزهما مركز العالم و منطقته و قطباها في سطح منطقة البروج و قطبيه ولذا سمي بالفلك الممثل ايضا و في داخل هذا الفلك بين سطحيه المتوازيين لا في جوفه فلك اخر جزئي يسمى بالخارج المركز و بفلك الاوج ايضا و هو جرم كري حامل للارض محيط

به سطحان متوازيان مركزهما خارج عن مركز العالم محدب سطحيه يماس لمحدب سطحي الفلك الاول المسمى بالممثل على نقطة مشتركة بين منطقتيهما و تسمى هذه النقطة بالاوج و مقعر سطحيه يماس مقعر سطحي الاول على نقطة مشتركة بينهما مقابلة للاوج و تسمى بالحضيض فبالضرورة يصير الفلك الاول كرتين غير متوازيتين سطوحا بل مختلفتي الثخن احدهما حاوية للخارج المركز و الاخرى محوية له و الحاصل ان بعد افراز الفلك الخارج المركز من الاول يبقى من جرم الاول جسمان يحيط بكل منهما سطحان مستديران مختلفا الثخن غلظا و رقة فرقة الحاوية منهما مما يلي الاوج و غلظها مما يلي الحضيض و رقة المحوية مما يلي الحضيض و غلظها مما يلي الاوج و تسمى كلواحدة من هاتين الكرتين متمما اذ بانضمامهما الى خارج المركز يحصل ممثل الشمس و الشمس جرم كري مصمت مركوز في جرم الخارج المركز مغرق فيه بحيث يساوي قطره ثخن الخارج المركز و يماس سطحها سطحيه و اما افلاك الكواكب العلوية و الزهرية فهي بعينها كفلك الشمس تشتمل على كل منها على خارج مركز مسمى بالحامل و على متممين الا ان لكل منها فلكا صغيرا غير شامل للارض مسمى بالتدوير و هو مصمت اذ لا حاجة الى مقعره و مركوز و مغرق في جرم الحامل بحيث يماس سطحه سطحي الحامل على رسم الشمس في خارج مركزها و كل من هذه الكواكب جرم كري مصمت في جرم فلك التدوير مغرق فيه بحيث يماس سطحه سطح التدوير على نقطة مشتركة بينهما و اما فلكا عطارد و القمر فيشتركان في ان كلواحد منهما مشتمل على ثلثة افلاك شاملة للارض و على فلك تدوير الا ان بينهما فرقا وهو ان فلك عطارد مشتمل على فلك هو الممثل وعلى فلكين خارجي المركز احدهما وهو الحاوي للخارج الآخر لكون الآخر في ثخنه و يسمى المدير لادارته مركز الحامل الذي هو الخارج الآخر و هو فيما بين سطحي الممثل لا في جوفه بحيث يماس محدبه محدب الممثل على نقطة مشتركة بينهما وهي الاوج و مقعره يماس مقعر الممثل على نقطة مشتركة بينهما مقابلة له وهي الحضيض و الثاني وهو المحوي و الحامل للتدوير وهو في داخل ثخن المدير على الرسم المذكور اي كدخول الخارج الاول في الممثل وفلك التدوير في ثخن الحامل والكوكب في التدوير على الرسم المذكور و يلزم مما ذكر من ان فلك عطارد مشتمل على ممثل و خارجين ان يكون لعطارد اوجان احدهما وهو النقطة المشتركة بين محدبي الممثل والمدير و يسمى الاوج الممثلي و اوج المدير و الثاني وهو النقطة المشتركة بين محدبي المدير و الحامل و يسمى الاوج المديري و اوج الحامل وكذا يلزم ان يكون له حضيضان احدهما الحضيض الممثلي وحضيض المدير و ثانيهما الحضيض المديري و حضيض الحامل و اربع متممات اثنان للمدير من الممثل و آخران للحامل من المدير و اما فلك القمر فيشتمل على فلكين كلواحد منهما جرم كري يحيط به سطحان متوازيان مركزهما مركز العالم و على فلك خارج المركز المسمى بالحامل فهذه الثلثة شاملة للارض و احد الفلكين الاولين الموافقي المركز و هو الذي يحيط بالثاني يسمى

بالجوزهران على محيطه نقطة مسماة بالجوزهر و الثاني و هو المحاط بالاول يسمى بالمائل لكون منطقته مائلة عن سطح منطقة البروج و هو في جوف الجوزهر لا في ثخنه و الحامل في ثخن المائل على الرسم المذكور و التدوير في الحامل و القمر في التدوير على الرسم *

فصل اللام * **الفصل** بالفتح وسكون الصاد المهملة هو يطلق على معان منها طائفة من المسائل فصلت اى فرقت و قطعت عما تقدم لغرض و بهذا المعنى ما وقع في بعض شروح هداية النحو من ان الفصل في الاصطلاح قول شارح يختم الكلام الاول و يثبت الثاني و هو يقع في الكـــلام اما مرفوعا على الخبرية او الابتداء وقد يضاف فيقال فصل هذا و يجعل ما بعده خبر مبتدأ و قد يبنى على السكون لعدم التركيب و الضابطة انه اذا كانت بعده مي يقرأ منونا و لا يصح الوقف عليه حينئــذ و اذا لم يكن بعده في فالسكون و منها الوقف كما يدل عليه كلام القراء في تعريفهم الوقف الجائز على ما يجيئ في فصل الفاء من باب الواو و منها الزحاف الواقع في العروض و قد سبق في فصل الفاء من باب الزاء المعجمة * و در منتخب گويد فصل اسم تغييريست كه در قافية بيت واقع شود و آن اسقاط يک حرف متحرک يا زيادة است و مانند آن ميان بيت جائز نيست و منها ضمير مرفوع منفصل يتوسط بين المبتدأ و الخبر قبل دخول العوامل و بعدها و يسميه الكوفيون من النحاة عمادا نحو زيد هو القائم و كان زيد هو القائم وقد سبق في لفظ الضمير في فصل الراء المهملة من باب الضاد المعجمة و منها مقابل الوصل قال اهل المعاني الوصل عطف بعض الجمل على بعض و الفصل تركه اي ترك عطف بعض الجمل على بعض و من شانه العطف اذ لا يقال الفصل في ترك عطف الجملة الحالية على جملة قبلها اذ ليس من شان الحال العطف على ما هي قيد له و انما اختاروا الجملة على الكلام ليشتمل ما له محل من الاعراب و لم يقولوا الوصل عطف جملة على جملة ليشتمل عطف جملتين على جملتين فانه ربما تتناسب جمل اربع مترتبة بحيث يعطف كل على ما قبلها بل يتناسب الاثنتان الاوليان و الاثنتان الاخريان فيعطف في كل اثنتين اولا و يعطف الاخريان على الاوليين لان مجموع الاخريين يناسب مجموع الاوليين و نظيره في المفردات هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن فانه عطف اولا الآخر على الاول و الباطن على الظاهر بجامع التضاد ثم عطف مجموع الظاهر و الباطن على مجموع الاول و الآخر لتناسب بين المجموعين باعتبار اجزائهما و على هذا القياس في الفصل فالفصل و الوصل لا يختصان بالجمل بل يجريان في المفردات ايضا كما يدل عليه عبارة المفتاح و ان كان هذان التعريفان يفيدان الاختصاص و المراد بالجمل ما فوق الواحد ليشتمل عطف احدى الجملتين على الاخرى و ترك عطفها عليها هذا كله خلاصة ما في الاطول * و من الفصل القطع و الاستيناف و منها زمان من ازمنة السنة فان الاطباء و المنجمين اجمعوا على ان عدد الفصول اربعة ربيع وخريف و صيف و شتاء الا ان الفصول عند الاطباء غيرها عند المنجمين لان نظر

الاطباء في الفصول من حيث التاثير في الابدان بالتسخين و التبريد و التجفيف و الترطيب و الاعتدال فالربيع عند الاطباء هو الزمان الذي لا يحتاج في البلاد المعتدلة الى زيادة الدثار لدفع البرد و لا الى ما يروح به لدفع الحر و يكون فيه ابتداء نشو النبات و الخريف زمان تغير الاوراق و درك الثمار و الصيف جميع الازمنة الحارة و الشتاء جميع الازمنة الباردة و الفصول عند المنجمين عبارة عن ازمنة كون الشمس في البلاد المائلة في ربع معين من الفلك مثلا من الحمل الى السرطان هو الربيع و من السرطان الى الميزان هو الصيف و من الميزان الى الجدي هو الخريف و من الجدي الى الحمل هو الشتاء هكذا يستفاد من شرح القانونچة في فصل الاسباب الضرورية و انما قيد البلاد بالمائلة لان في البلاد الواقعة تحت خط الاستواء ثمانية فصول ربيعان و خريفان و صيفان و شتاءان فمن الحمل الى وسط الثور صيف و منه الى اول السرطان خريف و منه الى وسط الاسد شتاء و منه الى اول الميزان ربيع و منه الى وسط العقرب صيف و منه الى اول الجدي خريف و منه الى وسط الدلو شتاء و منه الى اول الحمل ربيع فمقدار كل فصل شهر و نصف هكذا في كتب علم الهيئة و منها ما هو مصطلح المنطقيين فان له عندهم معنيين فانهم كانوا يستعملونه اولا فيما يتميز به شيء عن شيء ذاتيا كان او عرضيا لازما او مفارقا شخصيا او كليا و قد يميز الشيء عن غيره في وقت و يميز الغير عنه في وقت آخر كما اذا اختلف حال زيد و عمرو بالقيام و القعود في وقتين و قد يميز الشيء في وقت عن نفسه في وقت آخر بحسب اختلاف حاله فيهما ثم نقلوه الى معنى ثان و هو الكلي الذي يتميز به الشيء في ذاته بيان ذلك ان الطبيعة الجنسية ماهية مبهمة في العقل اي تصلح ان تكون اشياء كثيرة هي عين كلواحد منها في الوجود و غير محصلة اي لاتطابق تمام ماهية بشيء من تلك الاشياء فاذا اقترن بها الفصل افرزها اي ميزها و عينها و قومها نوعا اي حصلها و كملها و جعلها مطابقة لماهية نوعية و بعد ذلك يلزم تلك الطبيعة المتقومة نوعا ما يلزمها من اللوازم الخارجية و يعرض لها ما يعرض لها من العوارض المفارقة و كذا مبدأ الجنس اعني المادة صالح لان يكون انواعا مختلفة فاذا انضم اليه مبدأ الفصل يحصل نوعا معينا و استعد المزم ما يلزمه و لحوق ما يلحقه فان النفس الناطقة مثلا لما اقترنت بالمادة الحيوانية فصار الحيوان ناطقا استعد لقبول آثار الانسانية و خواصها و لولا اقترن هذه القوة بها لما كان لها هذه الاستعدادات الجزئية المتفرعة عليها و عرف الفصل الشيخ بانه الكلي الذي يحمل على الشيء في جواب اي شيء هو في جوهره كما اذا سئل ان الانسان اي شيء هو في ذاته اي اي حيوان هو في جوهره فالناطق يصلح للجواب عنهما و ذو النفس و الحساس عن الاول فان اي شيء انما يطلب به التمييز المطلق عن المشاركات في معنى الشيئية او اخص منها والقيد الاخير و هو قولنا في جوهره يخرج الخاصة لانها لا تميز الشيء في جوهره بل في عرضه فالطالب باي شيء ان طلب الذاتي المميز عن مشاركاته فالمقول في جوابه الفصل و ان طلب العرضي المميز فالخاصة و بالقيد الاول يعني قولنا

في جواب اي شيئ لخرج الجنس و النوع و العرض العام لان الجنس و النوع يقال في جواب ما هو و العرض العام لا يقال في الجواب اصلا وفيه بحث لانه ان اعتبر التمييز من جميع الاغيار لخرج من التعريف الفصل البعيد وان اكتفي بالتمييز عن البعض فالجنس ايضا مميز للشيئ عن البعض فيدخل فيه والجواب ان المراد من المقول في جواب اي المميز الذي لا يصلح لجواب ما هو و حينئذ لخرج الجنس الا انه يلزم اعتبار العرض العام في جواب ايّ وهم مصرحون بخلافه و لا مخلص عنه الا بان يقال العرض العام لا يميز شيئا من شيئ اصلا من حيث انه عرض عام بل من حيث انه خاصة اضافية * التقسيم * الفصل اما قريب او بعيد فقيل القريب ما كان مميزا عن المشاركات في الجنس القريب كالناطق للانسان فانه يميزه عن مشاركته في الحيوان و البعيد ما كان مميزا عن المشاركات في الجنس البعيد فقط كالحساس للانسان فانه يميزه عن مشاركاته في الجسم النامي وقيل القريب ما يميز الماهية عن كل ما يشاركها في الجنس او الوجود و البعيد ما يميزها عن بعض ما يشاركها في الجنس او الوجود يعني ان الفصل ان ميز الماهية عن المشاركات في الجنس القريب كان قريبا و مميزا عن جميع المشاركات الجنسية مطلقا و ان ميزها عن مشاركتها في الجنس البعيد كان بعيدا في مرتبته واما المميز عن المشاركات في الوجود فان ميزها عن جميعها فهو قريب و الا فهو بعيد يتفاوت حاله بحسب كثرة ما يميزها عنه من تلك المشاركات و قلته وقد يقال المميز في الوجود انما هو في الماهية المركبة من امرين متساويين فيميزها عن الكل فلا يتصور فيه بعد و قيل بل لا يعتبر فيه قرب ايضا لعدم وجود ماهية مركبة من امرين متساويين فانه ربما يستدل على بطلانه و تفصيل ذلك يطلب من شرح المطالع وحواشيه و شرح الشمسية و حواشيه *

فصل الخطاب عند بعض علماء البيان عبارة عن قولهم اما بعد بعد قولهم الحمد لله و يجيئ في لفظ الاقتضاب في فصل الباء الموحدة من باب القاف * و در منتخب ميگويد فصل الخطاب كلامی كه فصيح و روشن باشد و فرق كننده بود ميان حق و باطل وكلمه اما بعد و كلام معجز نظام البينة على المدعي و اليمين على من انكر *

الفصل المشترک هو عند الرياضيين الحد المشترك وقد سبق في فصل الدال من باب الحاء المهملتين *

الفاصلة هی عند اهل العربية تطلق بالاشتراك على معان منها ما يسمى فاصلة صغرى و هي كلمة رباعية اي مشتملة على اربعة احرف يكون جميع حروفها متحركا الا الاخير نحو جبل بالتنوين و منها ما يسمى فاصلة كبرى و هي كلمة خماسية اي مشتملة على خمسة احرف يكون جميع حروفها متحركا الا الاخير نحو سمكة بالتنوين وهذان المعنيان من مصطلحات اهل العروض و التنوين عندهم حرف معتبر جزء من الكلمة السابقة در عروض سيفي مى آرد كه اكثر برانند كه فاصله از اصول است وبعضي گويند نه بلكه

فاصلة متركب است از سبب ثقيل و خفيف و كبرى از سبب ثقيل و وتد مجموع و ابراهيم بن عبد الرحيم عروض كلمهٔ چهار حرفي را فاصله ميگويد بصاد بي نقطه و كلمهٔ پنج حرفي را فاضله ميگويد بضاد با نقطه بجهت آنكه بيكت حرف زيادة است از فاصله و فضل در لغت افزون آمدن بود و ابن خباز ميگويد كه بعضي هردو را فاضله گويند بضاد با نقطه و اول را بصغرى و دوم را بكبرى قيد كنند چنانكه فاصله را بصاد بي نقطه قيد كنند بصغرى و كبرى و منها ما عرفت في لفظ الجزء في فصل الالف من باب الجيم من ان الاجزاء تسمى فواصل و اركانا و منها كلمة آخر الآية كقافية الشعر وقرينة السجع و قال الداني كلمة آخر الجملة قال الجعبري و هو خلاف المصطلح و لا دليل له في تمثيل سيبويه بيوم يات و ما كنا نبغ وليسا راس آية لان مراده الفواصل اللغوية لاالصناعية و قال القاضي ابوبكر الفواصل حروف متشاكلة في المقاطع يقع بها افهام المعاني وفرق الداني بين الفواصل ورؤس الآي فقال الفاصلة هي الكلام المنفصل عما بعده و الكلام المنفصل قد يكون راس آية و قد يكون غيره وكذلك الفواصل تكون رؤس آي وغيرها وكل راس آية فاصلة ولا عكس اى ليس كل فاصلة راس آية قال و لاجل كون معنى الفاصلة هذا ذكر سيبويه في تمثيل القوافي يوم يات و ما كنا نبغ و ليسا راس آية باجماع مع اذا يسر و هو راس آية باتفاق وقال الجعبري لمعرفة الفواصل طريقان توقيفي و قياسي اما التوقيفي فما ثبت انه صلى الله عليه و سلم وقف عليه دائما تحققنا انه فاصلة و ما وصله دائما تحققنا انه ليس بفاصلة و ما وقف عليه مرة و وصله اخرى احتمل الوقف ان يكون لتعريف الفاصلة او لتعريف الوقف التام او للاستراحة و الوصل ان يكون غير فاصلة او فاصلة وصلها لتقدم تعريفها و اما القياسي فهو ما الحق من المحتمل غير المنصوص بالمنصوص لمناسب ولا محذور في ذلك لانه لازيادة فيه ولا نقصان وانما غايته انه محل فصل او وصل و الوقف على كل كلمة جائز و وصل القرآن كله جائز فاحتاج القياسي الى طريق تعرفه فنقول فاصلة الآية كقرينة السجع في النثر وقافية البيت في الشعر و ما يذكر من عيوب القافية من اختلاف الحد و الاشباع و التوجيه فليس بعيب في الفاصلة وجاز الانتقال في الفاصلة و القرينة و قافية الارجوزة من نوع الى نوع آخر بخلاف قافية القصيدة و من ثم ترى يرجعون مع عليم و الميعاد مع الثواب و الطارق مع الثاقب وقال غيره تقع الفاصلة عند الاستراحة في الخطاب لتحسين الكلام بها و هى الطريقة التي يباين القرآن بها سائر الكلام و تسمى فواصل لانه ينفصل عنده الكلامان ولا يجوز تسميتها قوافي اجماعا وفي تسميتها بالسجع اختلاف سبق في لفظ السجع قال ابن ابى الاصبع لا تخرج فواصل القرآن عن احد اربعة اشياء التمكين و التصدير و التوشيح و الايغال و تفصيل كل في موضعه هكذا في الاتقان •

التفصيل هو مقابل الاجمال كما مر و تفصيل المفصل و تفصيل المركب قد سبقا في لفظ المغالطة و المفصل يطلق ايضا على نوع من السور القرآنية و قد سبق ايضا في فصل الراء من باب السين المهملة •

الانفصال هو ضد الاتصال كما يذكر في فصل اللام من باب الواو و الحكماء يطلقونه ايضا على كون

الشيئ بحيث لا يمكن ان يفرض فيه اجزاء مشتركة في الحدود والمنفصل بهذا المعنى يطلق على فصل الكم يخصه من المتصل و يطلق المنفصلة على قسم من القضية الشرطية مقابل للمتصلة و يطلق المنفصل ايضا على قسم من الضمير عند النحاة مقابل للمتصل • وعند المهندسين يطلق على مابقي بعد استثناء الخط الاقصر من خطي ذي الاسمين من اطوله فان ذوات الاسمين كلواحد منها خطان متصلان مختلفان بالطول و القصر فاذا استثنى الاقصر من الاطول فما بقي يسمى منفصلا لكنه باسم متصله اعني ان كان متصله ذا الاسمين الاول فهو المنفصل الاول وانكان متصله ذا الاسمين الثاني فهو المنفصل الثاني هكذا الى المنفصل السادس مثلا ثلثة و جذر ثمانية ذو الاسمين الاول و ثلثة الا جذر ثمانية منفصل اول و جذر ثمانية واربعين ذو الاسمين الثاني فجذر ثمانية و اربعين الا ستة منفصل ثان هكذا في حواشي تحرير اقليدس في تفسير صدر المقالة العاشرة •

مفصول النتايج عند المنطقيين قسم من القياس المركب كما يجيئ •

الفضلة بالضم و سكون الضاد المعجمة عند اهل العربية ما يقابل العمدة كالحال والمفعول و نحوهما مما ليس بجملة مستقلة و لا ركن كلام و هذا هو المتعارف فيما بينهم و قد يطلق على ما يزيد على اصل المراد ولا يفوت المراد بحذفه هكذا في الچلپي و الاطول في بحث الاطناب في تعريف التتميم و المراد بالفضلة في تعريف الجملة المفسرة هو الثاني و بعض النحاة يطلقها على النصب و قد سبق في لفظ الاعراب •

الفضولي لغة المنسوب الى فضول بالضم و هو في الاصل جمع فضل بمعنى الزيادة غلب على ما لا خير فيه و يستعمل بما لا يعنيه و لذا لم يرد الى الواحد عند النسبة و شرعا من ليس بوكيل كما قال المطرزي وفيه ان هذا التعريف يصدق على الولي و الاصيل كذا في جامع الرموز في بيان حكم نكاح الفضولي •

الفضول نزد صوفيه در لفظ حاجت مذكور شد در فصل جيم از باب حاى مهمله •

فصل الدور عند المنجمين قد مر في لفظ السنة في فصل الواو من باب السين المهملة •

الأفضل نزد اهل عروض اسم بحريست و وزن سالم تام آن بحر متفاعلن هشت بار و وزن مجزو آن متفاعلن شش بار كذا في جامع الصنائع •

الفاضلة هي الفاصلة عند البعض و قد عرفت •

تفضيل النسبة عند المحاسبين يذكر في لفظ النسبة في فصل الباء الموحدة من باب النون •

الفعل بكسر الفاء و سكون العين هو عند النحاة قسم من الكلمة و هو ما دل على معنى في نفسه مقترن باحد الازمنة الثلثة وقد سبق توضيحه في لفظ الاسم في فصل الواو من باب السين اعلم ان الفعل مشتمل على ثلثة معان يدل عليها مفصّلة احدها الحدث الذي هو المعنى المصدري و ثانيها الزمان و ثالثها النسبة الى فاعل ما فالمادة موضوعة بالوضع الشخصي للحدث و الهيئة اي الحركات مع الترتيب و الحروف الزائدة

موضوعة بالوضع النوعي لنسبة ذلك الحدث و زمانه فهو كرامي الحجارة الا ان اجزاؤه لما لم تكن مترتبة في السمع لم يكن مركبا فظهر فساد ما قيل ان هٰهنا معنى رابعا غفل عنه الجمهور و هو تقييد الحدث بالزمان كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية عبد الغفور على الفوائد الضيائية قيل انما سمي فعلا لتضمنه الفعل اللغوي و هو المصدر و فيه نظر لان ما تضمنه الفعل الاصطلاحي من المصدر فهو الفعل بفتح الفاء لا بكسرها و انما هو اسم بمعنى الشان فاعتبار التضمن يقتضي ان يسمى فعلا بفتح الفاء لا بكسرها و قد يقال الفعل بكسر الفاء يطلق على المصدر و على الحاصل به ايضا كما في التوضيح في بحث الحسن و القبح كذا ذكر الهداد في حاشية الكافية و ينقسم الفعل الى متصرف و هو الذي يجيئ منه ماض و مضارع و امر و نهي الى غير ذلك كاسم الفاعل و اسم المفعول و غير متصرف و يسمى جامدا ايضا و هو الذي لا يجيئ منه ذلك كليس و عسى و نعم كذا في غاية التحقيق و غيره في بحث افعال المقاربة و الى متعد و غير متعد و قد سبق في فصل الواو من باب العين المهملة و يطلق الفعل عندهم ايضا على المفعول المطلق و عند المتكلمين صرف الممكن من الامكان الى الوجود صرح بذلك في جامع الرموز في كتاب الايمان و هكذا عند الحكماء و يقابله القوة كما يجيئ و بعبارة اخرى هو كون الشيئ من شانه ان يكون و هو كائن في وقت من الاوقات سواء كان في الماضي او المستقبل او الحال و قد سبق في لفظ المطلقة و يؤيده ما في العلمي في بيان تفسير الهداية هذا مشهور في كتب المنطق حيث ذكر ان صدق الموضوع على ذاته بالفعل عند الشيخ سواء كان ذلك الصدق في الماضي او الحاضر او المستقبل و يطلق الفعل عند الحكماء ايضا على قسم من العرض هو التاثير كالمسخن مادام يسخن فان له مادام يسخن حالة غير قارة هي التاثير التسخيني الذي هو من مقولة الفعل فهو غير ما هو مبدأ السخونة لانه يبقى بعد التسخين و يقابله الانفعال و هو التاثر كالمتسخن مادام يتسخن فان له حينئذ حالة غير قارة من التاثر التسخني الذي هو من مقولة الانفعال فهو غير السخونة لبقائها بعده و غير استعداده لها اي غير استعداد المتسخن للسخونة لثبوته قبل التسخن فان ذلك الاستعداد من مقولة الكيف و اعلم انه لما كانت هاتان المقولتان امرين متجددين غير قارين اختار البعض لهما اسم ان يفعل و ان ينفعل دون الفعل و الانفعال فانهما قد يستعملان بمعنى الاثر الحاصل بالتاثير و التاثر بخلاف ان يفعل و ان ينفعل فانهما لا يستعملان الا في التاثير و التاثر هكذا في شرح المواقف و حاشيته للمولوي عبد الحكيم *

شبه الفعل و يسمى مشابه الفعل ايضا عند النحاة هو ما يعمل عمل الفعل و يكون فيه حروفه اي حروف الفعل كاسم الفاعل و اسم المفعول و اسم التفضيل و الصفة المشبهة و المصدر و يقابله معنى الفعل و هو ما يستنبط منه معنى الفعل و لا يكون فيه حروفه كالمستقر من الظروف و ان كان جارا و مجرورا و كحروف التنبيه و الاشارة و كحروف النداء على تقدير كونها عاملة في المنادى بدون تقدير ادعو و كحروف التمني و الترجي و كحروف التشبيه و كمعنى التشبيه من غير لفظ دال عليه نحو زيد عمرو مقبلا اي زيد شابه

عمروا مقبلا و كالمنصوب و كاسم الفعل وقيل الحروف الاستفهام و النفي و ان من الحروف المشبهة بالفعل لعدم ورود الاستعمال على عملها هكذا يستفاد من العباب و الموشح شرح الكافية و حواشيهما في بحث الحال و في الفوائد الضيائية ادخل الظرف المستقر في الفعل او شبهه حيث قال ما عامله ان شبه الفعل هو ما يعمل عمله وهو من تركيبه كاسم الفاعل و اسم المفعول و الصفة المشبهة و الظرف اى كان مقدرا باسم الفاعل و معنى الفعل هو المستنبط من فحوى الكلام من غير التصريح به او تقديره كالاشارة و التنبيه و كالنداء و الترجي و التمني و التشبيه و لا يخفى انه على هذا يخرج اسم الفعل من شبه الفعل و لا يدخل في معنى الفعل ايضا فالاولى في تعريفهما ما قيل اولا كذا قيل وقد يراد بمعنى الفعل ما يشتمل شبه الفعل ايضا وقد مر في لفظ المجاز في تعريف الحقيقة العقلية في فصل الزاء المعجمة من باب الجيم •

الانفعال عند الحكماء هو التاثر وقد عرفت قبيل هذا و الانفعاليات عندهم هي الكيفيات المحسوسة الراسخة كصفرة الذهب و الانفعالات هي الكيفيات المحسوسة الغير الراسخة كصفرة الوجل سميت تلك الكيفيات بها لوجهين الاول انها محسوسة و الاحساس انفعال للحاسة فهي سبب الانفعال و متبوعه و الثاني انها تابعة للمزاج التابع للانفعال اما بشخصها كحلاوة العسل فانها تكونت فيه بسبب مزاجه الذي حدث بانفعال وقع في مادته او بنوعها كحرارة النار فانها و ان كانت ثابتة لبسيط لا يتصور فيه انفعال فقد توجد الحرارة نوعها في بعض المركبات تابعة للمزاج كالعسل ثم انهم لما سموا تلك الكيفيات بذلك الاسم سموا مقابلها بالانفعاليات تمييزا لها عن اختها و تنبيها على قصور فيه و الكيفية الفعلية عندهم كيفية محسوسة تجعل محلها فاعلا مثلها فيما يجاوره كالنار فانها تسخن ما جاورها و الكيفية الانفعالية كيفية محسوسة يصير بها محلها منفعلا و الحرارة و البرودة كيفيتان فعليتان و الرطوبة و اليبوسة كيفيتان انفعاليتان قيل و لما كان الفعل في الاوليين اظهر من الانفعال و الانفعال في الاخريين اظهر من الفعل سميت الاوليان فعليتين و الاخريان انفعاليتين مع ثبوت الفعل و الانفعال في الكل كما يكون عند حدوث المزاج •

الافاعيل و تسمى بالتفاعيل ايضا هي عند اهل العروض الاجزاء و اصول الاجزاء تسمى اصول الافاعيل و قد سبق في لفظ الجزء في فصل الالف من باب الجيم •

فعل مالم يسم فاعله هو عند النحاة فعل حذف فاعله و اقيم المفعول مقامه كضرب و دحرج و يسمى فعلا مجهولا ايضا و مبنيا للمفعول ايضا و لما كان حذف الفاعل جائزا عند البعض كابي الحسن لم يكتف بقوله حذف فاعله و زيد عليه قوله و اقيم المفعول مقامه ليطرد الحد عند الكل كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية الفوائد الضيائية و يقابله الفعل المعروف وهو ما لم يحذف فاعله او حذف لكن لم يقم المفعول مقامه ثم القول كما يجيئ الفعل المجهول من المتعدي كذلك يجيئ من اللازم لعدم المنافاة بين مفهوميهما

على الفعل اللازم ما لا يتجاوز الى المفعول به و الفعل المجهول ما حذف فاعله و اقيم مقامه المفعول ايّ مفعول كان مما يصح اسناده اليه الا ترى انهم يقولون جلس الدار و سير سير شديد و سير الليل و يجعلونها من المجاز العقلي و سيجيئ ان سيبويه يجوّز قيم و قعد بالاسناد الى المصدر المدلول عليه بالفعل و معنى قيم و قعد على ما في الصراح وقع القيام ووقع القعود و يعبر عنه بالفارسية بايستاده شد و نشسته شد و يؤيده اي هذا التعبير بالفارسية ما في بعض كتب اللغة السقوط افتادن و قوله تعالى و لما سقط في ايديهم اى ندموا يعنى افتاده شد در دستهاى ايشان يعني پشيمان شدند و اصل وي آنست كه هركرا پشيماني سخت روي دهد دست خود بگزد ودهان وي در دست وي افتد دست مسقوط فيها شود و معناه سقط الندم في ايديهم و لم يذكر الندم و قيل سقط على صيغة ما لم يسم فاعله كما يقال رغب في فلان انتهى كلامه و يفهم من قوله دست مسقوط فيها شود ان اسم المفعول يجيئ من اللازم ايضا بتوسط حرف الجر و لا شك في صحته و كثرة استعماله و لا ينافي ذلك تعريف اسم المفعول بما اشتق لما وقع عليه الفعل اذ المراد بالوقوع في عرفهم هو التعلق المعنوي و ان كان بتوسط حرف الجر كما سيجيئ في بيان المفعول به ٭

افعال القلوب و تسمى افعال الشك و اليقين ايضا و هي عند النحاة ظننت و حسبت و خلت و زعمت و علمت و رأيت و وجدت و تسميتها بافعال القلوب ظاهر و اما تسميتها بافعال الشك و اليقين فكانهم ارادوا بالشك الظن و الا فلا شيئ من هذه الافعال بمعنى الشك اي تساوي الطرفين فهذه سبعة افعال تشترك في انها موضوعة للحكم بتعلق شيئ بشيئ على صفة فلذا اقتضت مفعولين و فائدتها الاعلام بان النسبة حاصلة عما دل عليه الفعل من علم او ظن و الحصر في السبعة باعتبار مداوله النوعي فان بعضها للظن و بعضها للعلم و بعضها مشترك فيهما فذكر من كل نوع ما هو المشهور منه هكذا في الفوائد الضيائية و حاشيته للمولوي عبد الحكيم و الفرق بين مفعولي هذه الافعال و بين مفعولي باب اعطيت ان المفعول الثاني فيها عين الاول و ان المفعول الثاني في باب اعطيت غير الاول كما هو المشهور و مما يشبه افعال القلوب في مجرد نصب جزئي الاسمية لا في خواصها من الالغاء و التعليق اتخذ و صيّر و جعل و ترك و شعر و درى و الفى و توهم و هب بمعنى احسب كما في الوافي و اللب ٭

الافعال الناقصة عند النحاة هي ما وضع لتقرير الفاعل على صفة و يسميها المنطقيون كلمات وجودية و يقابلها الافعال التامة كضرب و قعد كما في الموشح شرح الكافية في بحث الفاعل و قد تستعمل الناقصة بمعنى ما لا يتم بالمرفوع و يقابلها التامة و بهذا المعنى يقال عسى قد يجيئ ناقصة و قد يجيئ تامة ثم التقرير هو الجعل و التثبيت و اللام صلة الوضع و الصفة هي الحدث و معنى التثبيت و الاثبات ادراك ثبوت الشيئ ايجابا او سلبا ليشتمل ليس اى الثبوت الحاصل في الذهن على وجه الاذعان على ما تقرر في محله و هذا بناء على ان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية و ان كان

المشهور ان الالفاظ موضوعة للاعيان الخارجية ميصح كون التقرير موضوعا له و اندفع ما قيل ان معناها ثبوت الفاعل على صفة او انتفاءها لا التقرير ثم التقرير المذكور ليس تمام ما وضع له هذه الافعال لاشتمالها على معان زائدة على ذلك التقرير كالزمان في الكل و الانتقال و الدوام و الاستمرار في بعضها لكنه اكتفى بالتقرير لكونه عمدة فيما وضع له هذه الافعال لعدم خلو جميعها او بعضها عنه وهو ظاهر و عدم وجوده في غيرها من الافعال لان التقرير نسبة بين الفاعل و الصفة فكل من الفاعل و الصفة خارج عنه اذ طرفا النسبة خارجان عنها فلم تكن الصفة مدلولة لهذه الافعال كالفاعل بخلاف سائر الافعال فانها موضوعة للتقرير و الصفة معا مكانت الصفة مدلولة لها فاندفع بهذا ما قيل لوكان مجرد الدخول في الموضوع له مستلزما لكونه عمدة فيما وضع له لكان الزمان ايضا عمدة في هذه الافعال و اندفع ايضا ما قال الرضي انه كان ينبغي ان يقيد الصفة و يقال على صفة غير مصدر ذلك الفعل لئلا يرد الافعال التامة و ان جعل اللام في قولهم لتقرير الفاعل للغرض لا صلة الوضع يتم الحد ايضا اذ لا شك ان الغرض من وضع هذه الافعال هو التقرير المذكور لا الصفات بخلاف الافعال التامة فان الغرض من وضعهما مجموعهما لا التقرير فحسب و قيل الحق انه لا حاجة الى ما ذكر و اعتبار قيد زائد فان هذا التعريف للافعال الناقصة باعتبار امر مشترك فيه و مميز عن سائر الافعال فان الدلالة على الزمان خاصة شاملة للفعل مطلقا و الانتقال و الدوام و الاستمرار مثلا معان يميزلها بعضها عن بعض والمتبادر من كونها موضوعة لتقرير الفاعل على صفة ان الصفة خارجة عن مدلولها كما ان الفاعل كذلك و من ثم احتيج فيها الى الجملة الاسمية فالتعريف تام • وجه آخر و هو ان الافعال التامة موضوعة لتقرير الفاعل اي المعتبر فيها نسبة الحدث الى الذات لا تقرير الفاعل على صفة اي نسبة الذات الى الحدث اعلم ان هذا التعريف مبني على راى من ذهب الى انها مسلوبة الدلالة على الحدث و هو مذهب المنطقيين كما في شرح المطالع و اليه ذهب ايضا اهل البيان ولذا سميت ناقصة فمعنى قولك كان زيد قائما زيد متصف بالقيام في الزمن الماضي فهي قيود لاخبارها و الاسناد بين اسمها و خبرها كما كان قبل دخولها و ليست مسندة الى اسمائها و فيه ان الدلالة على الحدث لما عدا كان واضحة غاية الوضوح و الجمهور على ان لها حدثا و زمانا فان كان مثلا يدل على الحصول المطلق و الفائدة فيه التاكيد و المبالغة باعتبار انه يدل وضعا في نحو كان زيد قائما على حدث مطلق بعينه خبره كما ان خبره يدل عقلا على زمان مطلق بعينه كان و سميت ناقصة لانها لاتتم بمرفوعها اي لاتصير مركبا تاما يصح السكوت عليه حتى يكون الخبر قيدا فيه لتربية الفائدة اى لزيادة الفائدة بل المرفوع مسند اليه و المنصوب مسند يتم الحكم بهما و يفيد كان تقييده بمضمونه فان معنى كان زيد قائما زيد متصف بالقيام المتصف الحصول في الزمان الماضي وقس على ذلك البواقي وهذا مشكل ايضا اذ لم يعهد فعل يقع في التركيب غير زائد و لا مؤكد وليس

مستندا الى شيئ ولو قيل بانها مسندة الى اسمها وليست مقيدة للخبر لاتجه ولا يضر اسناد خبرها الى الاسم لانه قد عهد ان الاسم يسند اليه شيئان كما في قولك ظن زيد قائما و جاء عمرو ضاحكا و في الرضي تسمية مرفوعها اسما اولى من تسميته فاعلا لان الفاعل في الحقيقة مصدر الخبر مضافا الى الاسم لكنه سموه فاعلا على القلة و لم يسمو المنصوب بالمفعول بناء على ان كل فعل لابد له من فاعل و قد يستغني عن المفعول و قال المولوي عصام الدين كما يسمى الاسم فاعلا و اسما كذلك يسمى الخبر مفعولا و خبرا انتهى وقال السيد السند في حاشية المطول خبر كان شبيه بالمفعول و مندرج في نحوه الا انه ليس قيدا للفعل و شبهه بل الامر بالعكس لان الفعل الذي هو مسند صورة قيد للخبر الذي هو مسند حقيقة انتهى *

افعال المقاربة قال بعض النحاة هي افعال ناقصة لعدم تمامها بالمرفوع لكنها لما خصت باحكام افردوها بالذكر و لا يخفى ما فيه اذ كل فرقة من الافعال الناقصة مختصة باحكام لا توجد في اخرى وقال المولوي عبد الحكيم وعندي انها ليست ناقصة لان المقصود نسبة الحدث اعني القرب الذي هو مدلول مصادرها التي هي فاعلها و ان معناها لما كان قرب الفاعل عن الخبر لابد من ذكرهما لان افعال المقاربة موضوعة لدنو الفاعل الخبر رجاء او حصولا او اخذا فيه الا ترى ان معنى عسى زيد ان يخرج قارب زيد الخروج او قرب عن الخروج و معنى كاد قرب و معنى طفق اخذ و مجرد عدم التمام بالمرفوع لا يقتضي كونها ناقصة و الا لكان جميع الافعال النسبية بل المتعدية ناقصة نعم لها اتصال و شبه بالناقصة ولذا قال في اللباب و يتصل بالافعال الناقصة افعال المقاربة انتهى و عرفت بما وضع لدنو الخبر رجاء او حصولا او اخذا فيه و المراد بما الفعل و اللام في لدنو للغرض لان الدنو ليس تمام ما وضعت له لدخول النسبة و الزمان في مدلولها ايضا و الظاهر ان اللام صلة الوضع و المراد بيان المعنى المشترك الذي به تمتاز من باقي الافعال كما مر في تعريف الافعال الناقصة و الدنو الذي اعتقده المتكلم قد يكون سببه و منشأه رجاء المتكلم و طمعه بحصول الخبر للفاعل و قد يكون جزمه باشراف الخبر على الحصول من غير ان يشرع فيه و قد يكون جزمه بشروع الفاعل في الخبر فالدنو يتنوع انواعا ثلثة باعتبار منشأه و سبب حصوله في ذهن المتكلم و الاول مدلول عسى في قولك عسى زيد ان يخرج فانه يدل على قرب حصول الخروج لزيد بسبب انك ترجو ذلك و تطمعه لا انك جازم به و الثاني مدلول كاد مكاد في قولك كاد زيد ان يخرج يدل على قرب حصول الخروج لزيد لجزمك بقرب حصوله و الثالث مدلول طفق نطفق في قولك طفق زيد ان يخرج يدل على قرب حصول الخروج لزيد بسبب جزم المتكلم بشروعه في الخبر اي فيما يفضي اليه بقوله رجاء او حصولا او اخذا فيه منصوبات على المصدرية بحذف المضاف للنوع اي دنو رجاء ودنو اخذ فيه ويجوز ان يكون تمييزا عن الدنو لكونها انواعا له قال ابن مالك في التسهيل ان افعال المقاربة منها للشروع نحو طفق و جعل واخذ وعلق و منها للمقاربة نحو كاد وكرب و اوشك ومنها للرجاء نحو عسى و حرى

و قال شارحه سميت افعال المقاربة لان فيها ما هو للمقاربة من باب تسمية المجموع ببعض افراده لان بعضها للشروع و بعضهـا للترجي و اختاره الرضي هذا كله خلاصة ما في الفوائد الضيائية و حاشيته للمولوي عبد الحكيم •

فعل التعجب هو عند النحاة ما وضع لانشاء التعجب و قيل افعال التعجب كذا و قيـل فعلا التعجب كذا فافراد الفعل بالنظر الى ان التعريف للجنس و جمعه بالنظر الى كثرة افراده و تثنيته بالنظر الى نوعي صيغته و على كل تقدير فالتعريف للجنس المفهوم في ضمن التثنية و الجمع ايضا فالمراد بما الفعل فلا ينتقض الحد بمثل لله دره لكن ينتقض بنحو قاتله الله من شاعر فانه تقول ذلك اذا تعجبت من شعر شخص فانه وضع لانشاء التعجب و ليس ببعض الدعاء الا ان يقال ان مثل هذه الافعال ليست موضوعة للتعجب بل استعملت لذلك بعد الوضع بخلاف افعال التعجب فانها و ان كانت في الاصل للاخبار الا انها وضعت لانشاء التعجب بالوضع الثـاني او يقال المراد ما وضع لانشاء التعجب فحسب بحيث لا يستعمل في غيره و ما ذكر فكثيرا ما يستعمل في الدعاء او المراد ما وضع لانشاء التعجب في نفس مصدر هذا الفعل و قاتله الله من شاعر و غيره ليس كذلك و له صيغتان ما افعله و افعل به وهما غير متصـرفين نحو ما احسن زيدا و احسن بزيد •

افعال المدح والذم عند النحاة هي ما وضع لانشاء مدح اوذم فلم يكن مثل مدحته او ذممته منها لانه لم يوضع للانشاء و ذلك لانك اذا قلت نعم الرجل زيد فانما تنشئ المدح و تحدثه بهذا اللفظ و ليس المدح موجودا في الخارج في احد الازمنة الثلثة مقصودا مطابقة بهذا الكلام اياه حتى يكون خبرا بل تقصد مدحه على شيئ حاصل له خارجا بخلاف مدحته و ذممته فان القصد فيه الاخبار بالمدح و الذم و الاعلام به موجودا في الزمان الماضي لقصد مطابقة هذا الكلام اياه و كذا مثل ما احسن زيدا ليس منها لانه و ان كانت تفيد انشاء المدح لكنها ليست موضوعة له بل لانشاء التعجب و ذلك يستلزم انشاء المدح و الذم وكذا مثل الامر من مدحت و ذممت لانها لانشاء طلب المدح و الذم لا لانشاء المدح و الذم و التزم ان يكون فاعل افعال المدح و الذم مضمرا مفسرا بنكرة منصوبة موضحا باسم معرفة مجانس له يسمى مخصوصا بالمدح او الذم نحو نعم رجلا زيد و بئس رجلا عمرو او يكون مظهرا مفسرا بلام الجنس او مضافا اليه موضحا بالمخصوص نحو نعم الصاحب او صاحب القوم زيد كما في اللباب •

الفاعل هو عند النحاة ما اسند اليه الفعل او شبهه و قدم عليه على وجه قيامه به كما ذكر ابن الحاجب و المراد بما الاسم حقيقة او حكما ليدخل فيه مثل قولهم اعجبني ان ضربت زيدا و المـراد بالاسناد مجرد ثبوت شيئ لشيئ سواء كان اصليا اولا فيشتمل اسناد الصفات الى الضمائر المستترة المرفوعة فيها و سواء تضمنت ادراك وقوعه او ادراك عدم وقوعه اوطلب او انشاء نفي ما قام سلب الوقوع

لا طلب الاسناد و في ان قام فرض الوقوع لا فرض الاسناد فلاحاجة في شمول التعريف لفاعل النفي و الشرط الى ما اشتهر من تكلف ان المراد بالاسنـــاد اعم من الاسناد ايجابا او نفيا محققا او مفروضا ٭ ثم اعلم انه ان اريد بالاسناد اعم من ان يكون بالاصالة او التبعية يشتمل الحد المعطوف و البدل فانه و ان لم يكن اسناد الفعل اليهما بالاصالة لكنه اسنـــاد اليهما بالتبع اذ ما هو بالاصالة العطف على المسند اليه و الابدال منه و يتبعه الاسناد اليه بخلاف النعت و التاكيد و البيان فانها خارجة عن الحد اذ لا اسناد الى تلك التوابع اصلا و ان اريد به ما هو بالاصالة فيخرج عن الحد جميع التوابع و الفعل يشتمل التام و الناقص فان زيد في كان زيد قائما فاعل كان كما ذهب اليه البعض و ان قيل انه اسم كان كما ذهب اليه الاكثرون فلابد من تخصيص الفعل بالتام و المراد بشبه الفعل مايشبهه في العمل فيتنـــاول الحد فاعل اسم الفاعل و الصفة المشبهة و افعل التفضيل و اسم الفعل و المصدر و الظرف و المنسوب كما ذهب اليه البعض حيث قال العامل في الاسم المرفوع بعد الظرف هو الظرف لقيامه مقام الفعل الا ان في اطلاق الشبه على الظرف خفاء فان المشهور فيه اطلاق معنى الفعل نفي تناول الحد فاعل الظرف خفاء و اما على مذهب الجمهور القائلين بان العامل فيه هو الفعل فلا اشكال اصلا لعدم تناول الشبه له و في قوله و قدم عليه اى قدم الفعل او شبهه على ما اسند اليه احتراز عن زيد في زيد ضرب فانه فاعل مقدم على الفعل عند الكوفيين و المراد بالتقديم هو ما كان وجوبا ليخرج عنه المبتدأ المقدم عليه خبره نحو كريم من يكرمك فان قلت يجب تقديم الخبر في نحو في الدار رجل قلت المراد وجوب تقديم نوعه و ليس نوع الخبر مما يجب تقديمه بخلاف نوع ما اسند الى الفاعل و قوله على جهة قيامه به اى اسنادا واقعا على طريقة قيام الفعل او شبهه به و طريقة قيامه به ان يكون على صيغة المعلوم او على ما في حكمه كالفاعل و الصفة المشبهة و احترز بهذا القيد عن مفعول ما لم يسم فاعله كزيد في ضرب زيد على صيغة المجهول على مذهب من لم يجعله داخلا في الفاعل و اما على مذهب من جعله داخلا فيه كصاحب المفصل فلا حاجة الى هذا القيد عنده بل يجب ان لا يقيد به و انما لم يقل على قيامه به او قائما به لئلا يخرج نحو مات زيد و طال عمره لان الموت ليس قائما بزيد وكذا الطول ليس قائما بعمره ٭ **فائدة** ٭ العامل في الفاعل الفعل او شبهه وقيل الاسناد و الاول اقوى لكونه امرا لفظيا و الاسناد ضعيف لكونه معنويا ٭

المفعول لغة الشيء المحدث مشتق من الاحداث و يعبر عنه بالفارسية بكرده شده ٭ و في اصطلاح النحاة اسم قرن بفعل لفائدة و لم يسند اليه ذلك الفعل و تعلق به تعلقا مخصوصا و المراد من الفعل اعم من الحقيقي و الحكمي و قيد لم يسند لاخراج مفعول ما لم يسم فاعله لانه ليس مفعولا اصطلاحا و تسميته بالمفعول باعتبار ما كان اى باعتبار انه كان في الاصل مفعولا اصطلاحيا و المراد بالتعلق المخصوص هو كونه جزء مدلوله او محله او ظرفه او علته او مصاحب معمـــوله فخرج التمييز و الحال و المستثنى

هكذا يستفاد من عبد الغفور و حاشيته للمولوي عبد الحكيم و هو عندهم خمسة انواع * الاول المفعول المطلق و يسمى حدثا و حدثانا و فعلا ايضا كما في الارشاد و مصدرا ايضا قال في المفصل المفعول المطلق هو المصدر سمي بذلك لان الفعل يصدر عنه و يسميه سيبويه الحدث و الحدثان و ربما سماه الفعل انتهى و هو اسم ما فعله فاعل فعل مذكور بمعناه و المراد بما الاثر الحاصل بالمصدر لا المعنى المصدري فان المفعول هو الاثر مثلا الضرب الذي هو عبارة عن الكيفية المخصوصة مفعول الفاعل بواسطة الضاربية الى احداث الضرب و المعنى المصدري المنسوب الى الفاعل الذي هو مدلول الفعل و شبهه اعم من ان يكون صادرا عنه او لا بل يكون معنى قائما به فيشتمل التاثير و التاثر فلا يرد طال طولا فان الطول الذي يعبر عنه بالفارسية بدرازي حاصل بمصدر الفعل الذي يعبر عنه بدراز شدن و ان لم يكن مفعولا بمعنى المحدث و الموجد و كذا لا يرد مات موتا و نحوه و لذا قيل المراد بفعل الفاعل اياه قيامه به بحيث يصح اسناده اليه و كذا لا يرد نحو زيد ضارب ضربا فان المراد بالفعل اعم من ان يكون فعلا او معناه و المراد بالفاعل اعم من الحقيقي و الحكمي ندخل في الحد ضرب زيد ضربا على صيغة المجهول و زيادة لفظ الاسم تنبيه على ان المفعول المطلق من اقسام اللفظ اما تخصيص تلك الزيادة في هذا التعريف دون تعاريف سائر المفاعيل فمن التفنن في البيان و التقليل في الكلام فلا تغفل و يدخل فيه المصادر كلها و مذكور صفة للفعل و هو اعم من ان يكون مذكورا حقيقة نحو ضربت ضربا و انا ضارب ضربا او حكما نحو فضرب الرقاب و خرج به المصادر التي لم يذكر فعلها لا حقيقة و لا حكما نحو الضرب واقع على زيد و قولهم بمعناه صفة ثانية للفعل و ليس المراد به ان الفعل كائن بمعنى ذلك الاسم بل المراد انه مشتمل عليه اشتمال الكل على الجزء فخرج به تاديبا في قولك ضربته تاديبا فانه و ان كان مما فعله فاعل فعل مذكور لكنه ليس بمعناه و كذا خرج مثل كرهت كراهتي فان الكراهة لها اعتباران احدهما كونها بحيث قامت بفاعل الفعل المذكور و اشتق منها فعل اسند اليها و حينئذ مفعول مطلق و ثانيهما كونها بحيث وقع عليها فعل الكراهة و حينئذ مفعول به هذا و وجه تسميته بالمفعول المطلق صحة اطلاق صيغة المفعول عليه من غير تقييده بالباء او في او مع او اللام بخلاف سائر المفاعيل و تسميته بالفعل اما من باب اطلاق الكل و ارادة الجزء لان المصدر جزء الفعل و اما بارادة المعنى اللغوي و تسميته بالحدث و الحدثان ظاهر * التقسيم * المفعول المطلق قسمان مبهم و موقت فالمبهم هو ما لا تزيد دلالته على دلالة الفعل اى يكون مدلوله هو مدلول الفعل اى الحدث بلا زيادة شيء عليه من وصف او عدد سواء كان منصوبا بمثله اى بالمصدر او بفرعه كالفعل و اسم الفاعل و اسم المفعول سمي مبهما لعدم تبيين نوع او عدد و هو لا محالة يكون التوكيد عامله نحو ضربت ضربا و لا يثنى و لا يجمع لدلالته على الماهية من حيث هي هي و الموقت و يسمى محدودا ايضا هو ما يزيد معناه على معنى عامله سواء كان للنوع و هو المصدر الموصوف سواء كان الوصف معلوما من الوضع نحو رجع القهقرى

او من الصفة مع ثبوت الموصوف نحو جلست جلوسا حسنا او مع حذفه نحو عمل صالحا اى عملا صالحا او من كونه اسما صريحا مثبتا كونه بمعنى المصدر لفظه نحو ضربته انواعا من الضرب او الاضافة نحو ضربته اشد ضرب او من كونه مثنى او مجموعا لبيان اختلاف الانواع نحو ضربته ضربتين اي مختلفتين او من كونه معرفا بلام العهد نحو ضربت الضرب عند الاشارة الى ضرب معهود او كان للعدد اي المرة و هو الذي يدل على عدد المرات معينا كان العدد اولا سواء كان العدد معلوما من الوضع نحو ضربت ضربة او من الصفة نحو ضرب ضربا كثيرا او من العدد الصريح المميز بالمصدر نحو ضربته ثلث ضربات او غير المميز به نحو ضربته الفا او من الآلة الموضوعة موضع المصدر نحو ضربته سوطا و سوطين و اسواطا فان تثنية الآلة و جمعها لاجل تثنية المصدر و جمعه لقيامهما مقامه فيكون الاصل فيه ضربت ضربا بسوط و ضربتين بسوطين وضربات باسواط * و ايضا المصدر اما متصرف و هو ما لم يلزم فيه النصب على المصدرية كضرب و قعود و غير متصرف و هو مالزم فيه النصب على المصدرية و لا يقع فاعلا و لا مفعولا و لا مجرورا بالاضافة او حرف الجر نحو سبحان الله و معاذ الله و عمرك الله و يجب حذف فعل هذا المصدر الغير المتصرف كما يجب حذف فعله اذا وقع المصدر مضمون جملة لا محتمل لها غيره اى غير ذلك المصدر نحو له علىّ الف درهم اعترافا او وقع مضمون جملة لها محتمل غيره نحو زيد قائم حقا و الاول يسمى تاكيدا لنفسه لاتحاد مدلول المصدر و الجملة فيكون بمنزلة تكرير الجملة فكانه نفسها و كانها نفسه و الثاني يسمى توكيدا لغيره لانه ليس بمنزلة تكرير الجملة فهو غيرها و هذا عند المتاخرين فان سيبويه يسمى الاول اى التاكيد لنفسه بالتاكيد الخاص و يسمى الثاني اى التاكيد لغيره بالتاكيد العام كما ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية الفوائد الضيائية * و الثاني المفعول فيه و هو ما فعل فيه فعل مذكور من زمان او مكان كذا ذكر ابن الحاجب و يسمى ظرفا ايضا و قد سماه الكوفيون محلا و المراد بالفعل الحدث و بذكره اعم من ان يكون مذكورا تضمنا في ضمن الفعل الملفوظ او المقدر او شبهه كذلك او مطابقة اذا كان العامل مصدرا كذلك او اسم مصدر او التزاما نحو قتلته يوم الجمعة اى ضربته ضربا شديدا فيه او ماله لمح الى المعنى و ان لم يكن مدلولا التزاميا اى لازما ذهنيا نحو زيد اسد في بيته فقوله ما فعل فيه فعل شامل لاسماء الزمان و المكان كلها سواء ذكر الفعل الذي فعل فيهما اولا و قوله مذكور يخرج منهما ما لا يذكر فعل فعل فيه كيوم الجمعة يوم طيب فانه و ان كان فعل فيه فعل لا محالة لكنه ليس بمذكور و قيد الحيثية معتبر فى الحد اى المفعول فيه اسم ما فعل فيه فعل مذكور من حيث انه فعل فيه فعل مذكور فخرج مثل شهدت يوم الجمعة فان ذكر يوم الجمعة فيه ليس من حيث انه فعل فيه فعل مذكور بل من حيث وقع فيه فعل مذكور لكنه لا احتياج حينئذ الى قيد مذكور الا لزيادة تصوير المعرف و قوله من زمان او مكان بيان لما اشارة الى حصر المفعول فيه فى القسمين و ليس من الحد قال ابن الحاجب و شرط نصبه تقدير في فجعل المفعـــول فيه ضربين ما يظهر فيه في

وما يقدر فيه في قال شارحه و هذا خلاف اصطلاح القوم فانهم لا يطلقونه الا على المنصوب بتقدير في و اما المجرور بها فهو مفعول به بواسطة حرف الجر لا مفعــول فيه فيزاد على مذهبهم قيد تقدير في في الحد ووجه تسميته بالمفعول فيه ظاهر و انما يسمى بالظرف تشبيها له بالاواني التي تحل فيها الاشياء و انما سماه الكوفيون بالمحل لحلول الافعال فيه و مما يتعلق بهذا سبق في لفظ الظرف في فصل الفاء من باب الظاء المعجمة و الثالث المفعول له و هو ما فعل لاجله فعل مذكور كذا ذكر ابن الحاجب فقوله لاجله اى لقصد تحصيله او بسبب وجوده احتراز عن سائر المفاعيل و المراد بالفعل الحدث و بكونه مذكورا اعم من الحقيقي والحكمي فلا يخرج عنه تاديبا في جواب من قال لم ضربت زيدا فقوله مذكور احتراز عن مثل اعجبني التاديب و المعنى ان المفعول له اسم ما فعل لاجله فعل مذكور سواء كان لقصد تحصيله بان يكون سببا غائيا كما في ضربته تاديبا او بسبب وجوده بان يكون سببا باعثا كما في قعدت عن الحرب جبنا ثم اعلم ان هذا التعريف شامل لما كان مجرورا باللام ايضا و هذا خلاف اصطلاح القوم ايضا ثم الزجاج ينكره و يقول انه مصدر من غير لفظ فعله فالمعنى حينئذ في المثالين المذكورين ادبّته بالضرب تاديبا و جبنت في القعود عن الحرب جبنا وردّ بان صحة تاويله بنوع لا تدخله في حقيقته الا ترى الى صحة تاويل الحال بالظرف من حيث ان معنى جاء زيد راكبا جاء زيد في وقت الركوب لا يخرجه عن كونه حالا و الرابع المفعول معه و هو المذكور بعد الواو لمصاحبته معمول فعل لفظا او معنى كذا ذكر ابن الحاجب اى المذكور بعد الواو التي بمعنى مع فخرج به سائر المفاعيل و الذي ذكر بعد غير الواو كالفــاء و مع و المراد بمصاحبته لمعمول فعل مشاركته له في ذلك الفعل في زمان واحد نحو سرت و زيدا او مكان واحد نحو لو تركت الناقة و فصيلتها لرضعتها و اللام الجارة متعلقة بمذكور اى يكون ذكره بعد الواو لاجل مصاحبته معمول فعل و المعمول اعم من ان يكون فاعلا او مفعولا كما سبق في المثالين و لذا لم يقل لمصاحبته لفاعل فعل كما قاله البعض و المراد بالفعل اعم من ان يكون فعلا اصطلاحيا او شبهه فمثال الفعل الاصطلاحي اللفظي قد سبق و مثال الشبه نحو زيد ضاربك وعمروا و مثال الفعل المعنوي مالك وزيدا اى ما تصنع اعلم ان مذهب الجمهور ان العامل في المفعول معه الفعل بتوسط الواو و قيل العامل فيه الواو و قيل نحو لابس مضمر بعد الواو و الخامس المفعول به و هو ما وقع عليه فعل الفاعل كذا ذكر في اكثر الكتب و المراد من الفعل اعم من ان يكون فعلا او شبهه و من الوقوع في عرفهم هو التعلق المعنوي و هو تعلق فعل الفاعل بشيء لا يتعقل الفعل بدون تعقل ذلك الشيء و ليس المراد بالوقوع الامر الحسي اذ ليس كل الافعال بواقعة على مفعولها نحو علمت زيدا وعلى هذا يدخل في التعريف الجار و المجرور و لذا قسموه الى ما هو بواسطة الحرف و الى ما هو بغير واسطته و ان كان مطلق المفعول به لا يقع عليه في اصطلاحهم كما في العباب و في الفوائد الضيائية المراد بوقوع فعل الفاعل عليه تعلقه به بلا واسطة حرف فانهم يقولون في ضربت

زيدا ان الضرب واقع على زيد ولا يقولون في مررت بزيد ان المرور واقع عليه بل متلبس به انتهى و لعل هذا مذهب ابن الحاجب مخالفا لمذهب الجمهور كما اشار اليه هذا الشارح في تعريف المفعول فيه و المفعول له فخرج سائر المفاعيل فانها و ان تعلق بها الفعل لكن لا يتوقف تعقله على تعقلها كما مر تحقيقه في تعريف المتعدي قيل يرد عليه ظرف الزمان لان الزمان مما يتعلق به الفعل بحيث لا يعقل الا به و اجيب بان الزمان لازم لوجود الفعل دون تصور ماهيته فيتوقف عليه وجود الفعل لازما كان او متعديا لا تعقل ماهيته بخلاف المفعول به فانه مما يتوقف عليه تصور ماهية الفعل كضربت زيدا فان الضرب استعمال آلة التاديب في محل قابل للايلام و هو كما لا يتصور بدون من يستعمل تلك الآلة كذلك لا يتصور بدون ذلك المحل قيل اذا اريد بالوقوع التعلق يخرج من الحد زيد في ضربت زيدا حيث لا يتوقف عليه تصور الضرب بل هو متوقف على شخص ما يصلح المضروبية و اجيب بانه يتوقف عليه تصور الضرب على البداية و ان لم يتوقف عليه بالتعين وكذا يخرج الحال و التمييز المستدعي لذلك قال ابن الحاجب في امالي الكافية او اقتصر على قولهم ما يقع عليه الفعل لكان اولى و ما يتوهم من ان ذكر الفاعل ههنا يفيد اخراج مفعول ما لم يسم فاعله فاسد من وجهين احدهما ان مفعول ما لم يسم فاعله ما وقع عليه فعل الفاعل لان قولك ضرب زيد معلوم فيه انك اردت فعل فاعل وانما حذفته لوجه من الوجوه فقد اشتركا جميعا في انهما وقع عليهما فعل الفاعل واذا اشتركا لم يخرج ذكر الفاعل احدهما دون الآخر و الثاني ان المراد تحديدهما و لذلك يسمى كل واحد منهما مفعولا به على الحقيقة فلا يستقيم ان يزاد لفظ يقصد به اخراج احدهما مع كونه مرادا و لذلك يقال اذا حذف الفاعل و اقيم المفعول به مقامه يجب ان يعدل من النصب الى الرفع و هذا تصريح بانه مفعول به و ان النصب و الرفع جائزان يعتوران عليه و هو على حاله من كونه مفعولا به انتهى و القول باطلاق المفعول عليه مجازا باعتبار ما كان مما يابى عنه تعريفه ثم المفعول به بغير واسطة حرف الجر كضربت زيدا هو الفارق بين المتعدي من الافعال و غيره و يكون واحدا فصاعدا الى الثلثة و المفعول به بواسطة حرف الجر يسمى بالظرف ايضا لمشابهته الظرف في احتياجه الى تضمن الفعل احتياج الظرف اليه * فائدة * يحذف عامله وجوبا قياسا في مواضع منها الاغراء و منها التحذير و منها المنادى و منها المنصوب على انشاء المدح او الذم او الترحم و منها باب الاختصاص ــ

مفعول مالم يسم فاعله اى مفعول فعل او شبه فعل لم يذكر فاعله هو عند النحاة مفعول حذف فاعله و اقيم هو مقامه اى اقيم ذلك المفعول مقام الفاعل في كونه مسندا اليه الفعل او شبهه مقدما عليه جاريا مجراه في كل حالة اى للفاعل من الرفع لفظا او معنى و التنزل منزلة الجزء منه و عدم الاستغناء و تجب الاقامة على وجه لا تخرج عن المفعولية فقولهم حذف فاعله شامل لمفعول المصدر المحذوف فاعله و لمفعول الفعل المحذوف فاعله و قولهم اقيم الى آخره يخرج ذلك وكذا يخرج نحو انبت

الربيع البقل لانه يستفاد منه مفعولية الربيع بخلاف ضرب يوم الجمعة فانه يستفاد منه مفعولية يوم الجمعة و شرطه في الحذف و الاقامة اذا كان عامله فعلا ان تغيّر صيغة الفعل الى المجهول و لا يسند الى المفعول له و لوضع اللام و لا معه و لا غير المتصرف من الظروف و المصادر و لا مبهم الظروف الا موصوفا و لا المصادر المؤكدة و عن سيبويه جوازه كقيم و قعد بالاسناد الى المصدر المدلول عليه بالفعل و قيل ان المصدر و ظرفي الزمان و المكان انما يسند الفعل اليها لما استمر فيها من الاتساع و الاجراء مجرى المفعول به في قولهم ضرب ضربة و اليوم قمته و اسناد الفعل اليهما مجاز لا حقيقة و لا الى ثاني باب علمت و ثالث باب اعلمت و في رأي يجوز عند الامن من اللبس هذا البحث كله يستفاد من شروح الكافية و اللب و اللباب و المفصل و غيرها *

فصل الميم * التفخيم بالخاء كالتصريف هو الفتح كما مر في فصل الحاء المهملة قالوا يستحب قرأة القرآن بالتفخيم لحديث الحاكم نزل القرآن بالتفخيم قال الحليمي معناه انه يقرأ على قرأة الرجال و لا يخضع الصوت فيه ككلام النساء قال و لا يدخل في هذا كراهة الامالة التي هي اختيار بعض القراء * و قد قال يجوز ان يكون القرآن نزل بالتفخيم فرخص مع ذلك في امالة ما تحسن امالته و يقابل التفخيم الترقيق كذا في الاتقان *

المفهوم هو عند المنطقيين ما حصل في العقل اي من شانه ان يحصل في العقل سواء حصل بالفعل او بالقوة بالذات كالكلي او بالواسطة كالجزئي و هذا عند من يقول ان صور الجزئيات الجسمانية مرتسمة في النفس الناطقة الا ان ارتسامها فيها بواسطة الآلات اي الحواس و اما من يقول بانها مرتسمة في الآلات لا في النفس فيفسر المفهوم بما حصل عند العقل لا في العقل صرح به السيد السند ثم المفهوم و المعنى متحدان بالذات فان كلا منهما هو الصورة الحاصلة في العقل او عنده مختلفان باعتبار القصد و الحصول فمن حيث انها تقصد باللفظ سميت معنى و من حيث انها تحصل في العقل سميت بالمفهوم هكذا يستفاد من بديع الميزان و الصادق الحلواني و غيرهما و عند الاصوليين خلاف المنطوق و هو ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق بان يكون حكما بغير المذكور و حالا من احواله كما يجيئ في فصل القاف من باب النون و هو ينقسم الى مفهوم موافقة و مفهوم مخالفة لان حكم غير المذكور اما موافق لحكم المذكور نفيا او اثباتا اولا و الاول مفهوم الموافقة و هو ان يكون المسكوت عنه و هو المسمى بغير محل النطق موافقا في حكم المذكور المسمى بمحل النطق و يسمى فحوى الخطاب و لحن الخطاب هذا عند الشافعي رحمه الله تعالى و اما الحنفية فيسمونه دلالة النص مثاله قوله تعالى و لا تقل لهما اف فعلم من حال التافيف و هو محل النطق حال الضرب و هو غير محل النطق مع الاتفاق و هو اثبات الحكم فيهما و قوله تعالى ان من اهل الكتاب من ان تامنه بقنطار يؤده اليك فعلم منه عدم تادية مافوق الدينار فمفهوم الموافقة تنبيه بالادنى على الاعلى كالتنبيه

بالتأفيف على ما فوقه وهو الضرب او بالاعلى على الادنى كالتنبيه بالقنطار على ما دونه فلا عبرة في مفهوم الموافقة بالمساواة هكذا في العضدي و حاشيته للسيد السند لكن في الاتقان مفهوم الموافقة هو ما يوافق حكمه المنطوق فان كان اولى يسمى فحوى الخطاب كدلالة فلا تقل لهما اف على تحريم الضرب لانه اشد وان كان مساويا يسمى لحن الخطاب اي معناه كدلالة ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما على تحريم الاحراق لانه مساو للاكل في الاتلاف انتهى و الثاني مفهوم المخالفة و هو ان يكون المسكوت مخالفا للمذكور في الحكم اثباتا و نفيا و يسمى دليل الخطاب و سماه الحنفية تخصيص الشيئ بالذكر كما في كشف البزدوي و هو اقسام الاول مفهوم الصفة مثل في الغنم السائمة زكوة يفهم منه انه ليس في المعلوفة زكوة و الثاني مفهوم العدد الخاص مثل فاجلدوهم ثمانين جلدة فيفهم ان الزائد على الثمانين غير واجب و منه مفهوم الاستثناء مثل لا اله الا الله و مفهوم انما مثل انما الاعمال بالنيات و مفهوم الحصر مثل العالم زيد و صاحب الاتقان ادخل مفهوم العدد في مفهوم الصفة حيث قال مفهوم الموافقة انواع مفهوم صفة نعتا كان او حالا او ظرفا او عددا و مثل للعدد بقوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة اي لا اقل و لا اكثر و الثالث مفهوم الشرط مثل و ان كن اولات حمل فانفقوا عليهن حتى يضعن حملهن يفهم انهن ان لم تكن اولات حمل فانفقوا عليهن بخلافه و الرابع مفهوم الغاية مثل لا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره اي فاذا نكحته تحل للاول الخامس مفهوم الاسم و هو نفي الحكم عما لم يتناوله الاسم مثل في الغنم زكوة فتنتفي من غير الغنم و سماه الحنفية بتخصيص الشيئ باسمه العلم كما سموا مفهوم الصفة بتخصيص الشيئ بالصفة و كما سموا مفهوم الشرط بتخصيص الشيئ بالشرط و تعليقه به و على هذا القياس * فائدة * مفهوم المخالفة لم يعتبره الحنفية و الشافعي اعتبره و في جامع الرموز في بيان الوضوء مفهوم المخالفة كمفهوم الموافقة معتبر في الرواية بلا خلاف لكن في اجارة الزاهدي انه غير معتبر و الحق انه معتبر الا انه اكثري لا كلي كما في حدود النهاية و غيرها *

الاستفهام هو عند اهل العربية من انواع الطلب الذي هو من اقسام الانشاء و هو كلام يدل على طلب فهم ما اتصل به اداة الطلب فلا يصدق على افهم فان المطلوب ليس فهم ما اتصلت به لان اداة الطلب صيغة الامر و قد اتصلت بالفهم و ليس المطلوب به طلب فهم الفهم بخلاف ا زيد قائم فان المطلوب به طلب فهم مضمون زيد قائم و سمي استفهاما لذلك و هذا الطلب على خلاف طلب سائر الآثار من الفواعل فان العلم في علمني مطلوب المتكلم و هو اثر المعلم لكن يطلب فعله الذي هو التعليم ليترتب عليه الاثر و كذا في اضرب زيدا المطلوب مضروبية زيد و يطلب من الفاعل التاثير ليترتب عليه الاثر و في ا زيد قائم يطلب نفس حصول قيام زيد في العقل لان الاداة انما اتصلت بقيام زيد بخلاف علمني فان الاداة فيه متصلة بالتعليم كذا في الاطول و في الاتقان و لكون الاستفهام طلب ارتسام صورة ما في الخارج في الذهن لزم ان لا يكون حقيقة الا اذا صدر عن شاك يصدق بامكان الاعلام فان غير الشاك

اذا استفهم يلزم منه تحصيل الحاصل و اذا لم يصدق بامكان الاعلام انتفت فائدة الاستفهام قال بعض الائمة و ما جاء في القرآن على لفظ الاستفهام فانما يقع في خطاب على معنى ان المخاطب عنده علم ذلك الاثبات او النفي حاصل انتهى •

فصل النون • الفتنة بالكسر و سكون المثناة الفوقانية هي ما يتبين به حال الانسان من الخير و الشر وهي في الاصل اذابة الذهب في البوتقة بالنار ليظهر عيارة كذا في بحر المعاني في تفسير قوله تعالى انما نحن فتنة في سورة البقرة •

الفطنة بالكسر و سكون الطاء المهملة هي الفهم • و في الصحاح هي كالفهم و قد تفسر ايضا بجودة تهيئ النفس لتصور ما يرد عليها من الغير و هذه قد تكون جبلية و قد تكون مكتسبة كما ان عدم الفطنة قد يكون جبليا و قد يكون عارضا و لو اريد بالفهم ما هو مبدأه صار مآل المعنيين واحد هكذا يستفاد من بعض حواشي شرح المطالع في الخطبة و يقابلها الغباوة و هي عدم الفطنة كما في القاموس كذا في الاطول و سبق ما يتعلق بهذا في لفظ الذكاء في باب الذال المعجمة •

الافتنان بالنون من باب الافتعال هو عند البلغاء الاتيان بكلام بفنين مختلفين كالجمع بين الفخر و التعزية نحو كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال و الاكرام فانه تعالى عزى جميع المخلوقات من الانس و الجن و الملائكة و سائر اصناف ما هو قابل للحيوة و تمدح بالبقاء بعد فناء الموجودات في عشر الفاظ مع وصفه ذاته بعد انفراده بالبقاء بالجلال و الاكرام سبحانه و تعالى و منه ثم ننجي الذين اتقوا الآية جمع فيها بين هناء و عزاء كذا في الاتقان في نوع بدائع القرآن •

فصل الواو • الفتوة بضم الفاء و المثناة الفوقانية و تشديد الواو جوانمردي كما في المنتخب و هي عند السالكين كف الاذى و بذل الندى و ترك الشكوى و قال علي بن ابي بكر الهوازني ان اصل الفتوة ان لا ترى من الدنيا لنفسك فضلا واحدا و قال اهل التفسير هي كسر الصنم في قصة الخليل عن بعض قومه قالوا سمعنا فتى يذكرهم يقال له ابراهيم فصنم كل انسان نفسه فمن خالف هواه فهو فتى على الحقيقة كذا في خلاصة السلوك •

الاستفتاء هو عند الاصوليين و الفقهاء مقابل الاجتهاد و المستفتي خلاف المفتي و المفتي هو الفقيه فان لم نقل بتجزي الاجتهاد و هو كونه مجتهدا في بعض المسائل دون بعض فكل من ليس مجتهدا في الكل فهو مستفت في الكل و ان قلنا بتجزي الاجتهاد فالامر واضح ايضا فانه مستفت فيما ليس مجتهدا فيه مفت فيما هو مجتهد وبالجملة فالمفتي و المستفتي انما يكونان متقابلين ممتنعي الاجتماع عند اتحاد متعلقهما و اما اذا اعتبر كونه مفتيا في حكم مستفتيا في حكم آخر فلا و الاستفتاء في المسائل العقلية على القول الصحيح كوجوب العلم بها بالنظر و الاستدلال هكذا في العضدي و بعض حواشيه و المفتي الماجن

هو الذي لا يبالي ان يحرّم حلالا او بالعكس فيعلم الناس حيلا باطلة كتعليم الرجل و المرأة ان يرتد فيسقط عنه الزكوٰة او تبين من زوجها كما في الذخيرة فكل حيلة تودي الى الضرر لم تجز في الديانة و ان جاز في الفتوى كذا في جامع الرموز في كتاب الحجر *

فصل الهاء * الفقه هو اسم علم من العلوم المدونة و هو العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية و الفقيه من اتصف بهذا العلم و هو المجتهد قال المحقق التفتازاني في حاشية العضدي ظاهر كلام القوم انه لا يتصور فقيه غير مجتهد و لا مجتهد غير فقيه على الاطلاق نعم لو اشترط في الفقه التهيؤ لجميع الاحكام و جوز في مسئلة دون مسئلة تحقق مجتهد ليس بفقيه و قد شاع اطلاق الفقيه على من يعلم الفن و ان لم يكن مجتهدا انتهى و قد يطلق الفقه على علم النفس بمالها و ما عليها فيشتمل جميع العلوم الدينية و لذا سمى ابو حنيفة رحمه الله الكلام بالفقه الاكبر و قد مر ذلك مستوفى في المقدمة *

فصل الياء * الفدية بالكسر و سكون الدال اسم من الفداء بمعنى البدل الذي يتخلص به عن مكروه يتوجه اليه كما في الكشف كذا في جامع الرموز * و فدائي در اصطلاح عاشقان عاشق جان باز را گويند كه خود را فداي سر معشوق پروانه وار دارد كذا في كشف اللغات *

التفشي بالشين المعجمة لغة الاتساع و في اصطلاح القراء انتشار الريح في الفم حتى يتصل بمخرج الظاء المعجمة و بذلك عرف وجه تسمية حرف الشين المعجمة متفشيا كذا في الدقائق المحكمة *

الفِناء بالكسر و بالنون و مد الالف كردا كرد خانه و منه فناء البيت كذا في الصراح و في جامع الرموز و البرجندي ما حاصله ان الفناء بالكسر سعة امام البيت و قيل ما امتد من جوانبه كما في المغرب و اما فناء المصر فالمختار في تعريفه شرعا عند صاحب المحيط و الخلاصة و غيرهما هو موضع اتصل بالمصر معدّا و مهيئا لمصالحه من ركض الخيل وجمع العساكر و الخروج للرمي و صلوٰة الجنازة و لم يشترط بعضهم الاتصال بالمصر فقدره بغلوة يعني يك تير برتاب و بعضهم بثلٰثة اميال و بعضهم بمنتهى صوت المؤذن و بعضهم بفرسخين و في المضمرات المختار للفتوى قول محمد انه بقدر فرسخ *

الفَناء بالفتح و المد عند الصوفية عدم شعور الشخص بنفسه و لا بشيء من لوازم نفسه ففناء الشخص عن نفسه عدم شعوره و فناؤه عن محبوبه باستهلاكه فيه كذا في الانسان الكامل في باب الارادة و قال المولوي عبد الحكيم في حاشية عبد الغفور معنى الفناء في اصطلاح الصوفية تبديل الصفات البشرية بالصفات الالٰهية دون الذات فكلما ارتفع صفة قامت صفة الٰهية مقامها فيكون الحق سمعه و بصره كما نطق به الحديث و كذلك حال الفناء في النبي و الشيخ انتهى و قال عبد اللطيف في شرح المثنوي الفناء عند الصوفية سقوط الاوصاف المذمومة و البقاء ثبوت النعوت المحمودة و قيل الفناء صفة الكون و ما كان لاجل الكون و البقاء صفة الكون و ما كان لاجل المكون انتهى و در توضيح المذاهب

گویند فناء نزد ارباب سلوک عبارتست از نهایت سیر فی الله چه سیر الی الله وقتي منتهي شود که بنده بادیهٔ وجود را بقدم صدق یکبارگي قطع کند و سیر فی الله وقتي متحقق شود که بنده را بعد از فناء مطلق ذاتي مطهر از آلایش حدثان ارزاني دارد تا بدان در عالم اتصاف باوصاف الٰهي و تخلق باخلاق رباني ترقی کند انتهی و در مجمع السلوک آرد الفناء هو الغیبة عن الاشیاء رأسا کما کان فناء موسی حین تجلی ربه للجبل جعله دکا و خر موسی صعقا ابو سعید خرازي میگوید علامة الفاني ذهاب حظه من الدنیا و الآخرة الا من الله تعالی و البقاء الذي یعقبه هو ان یفني عماله و یبقی بما لله تعالی وقال بعضهم البقاء مقام النبیین صلوات الله علیهم اجمعین فجملة الفناء و البقاء ان یفني عن حظوظه و یبقی بحظوظ غیره و فنــاء متنوع است فناء از خلق و فناء از خود و از هواها و فناء از ارادت و هر یکي را علامتها است شیخ عبد القادر گیلاني رحمه الله در فتوح الغیب فرموده اند و علامة فنائک عن الخلق انقطاعک عنهم و عن التردد الیهم و الیاس مما لدیهم و علامة فنائک عنک و عن هواک ترک التکسب و التعلق بالسبب في جلب النفع ودفع الضر کما کنت مغیبا فی الرحم و کونک طفلا رضیعا فی المهد و علامة فناء ارادتک بفعل الله تعالی انک لا تریده اذا قط و لا یکون لک غرض و لا یقف لک حاجة و مرام بل لا ترید مع ارادة الله تعالی سواها بل یجري فعل الله فیک فتکون انت ارادة الله و فعله ساکن الجوارح مطمئن الجنان مشروح الصدر منور الوجه غنیا عن الاشیاء بخالقها بقلبک کیف یشاء و في مجمع السلوک ایضا في موضع آخر الفناء عندهم هو ان لا تری شیئا الا الله و لا تعلم الا الله و تکون ناسیا لنفسک و لکل الاشیاء سوی الله معند ذلک یترایٰی لک انه الرب اذ لا تری و لا تعلم شیا الا هو فتعتقد انه لا شیئ الا هو فتظن انک هو فتقول انا الحق و تقول لیس فی الدار الا الله و لیس فی الوجود الا الله و در کشف اللغات میگوید راه فنا در اصطلاح عاشقان راه عشق را گویند و ذاکر آن راه ذکر را گویند ٭

باب القاف فصل الالف

٭ القرأة بالکسر و تخفیف الراء المهملة هی عند القراء ان یقرء القرآن سواء کانت القرأة تلاوة بان یقرأ متتابعا او اداء بان یاخذ من المشایخ و یقرأ کما فی الدقائق المحکمة قال فی الاتقان في نوع معرفة العالي و النازل قسم القراء احوال الاسناد الی قرأة و روایة و طریق و وجه فالخلاف ان کان لاحد الائمة السبعة او العشرة او نحوهم و اتفقت علیه الروایات و الطرق عنه فهو قرأة و ان کان للراوي عنه فهو روایة و ان کان لمن بعده فنازلا فطریق او لا علی هذه الصفة مما هو راجع الی تخییر القاري فوجه انتهی ٭

القرآن بالضم اختلف فیه فقیل هو اسم علم غیر مشتق خاص بکلام الله فهو غیر مهموز و به قرأ ابن کثیر و هو مروي عن الشافعي و قیل هو مشتق من قرنت الشیئ بالشیئ سمی به لقران السور و الآیات و الحروف فیه و قال القراء هو مشتق من القرائن و علی کل تقدیر فهو بلا همزة و نونه اصلیة و قال الزجاج

هذا سهو والصحيح ان ترك الهمزة فيه من باب التخفيف ونقل حركة الهمزة الى الساكن قبلها واختلف القائلون بانه مهموز فقيل هو مصدر لقرأت سمي به الكتاب المقرو من باب تسميته بالمصدر وقيل هو وصف على فعلان مشتق من القرء بمعنى الجمع كذا في الاتقان قال اهل السنة والجماعة القرآن ويسمى بالكتاب ايضا كلام الله تعالى غير مخلوق وهو مكتوب في مصاحفنا محفوظ في قلوبنا مقرو بالسنتنا مسموع بآذاننا غير حال فيها اي مع ذلك ليس حالا في المصاحف ولا في القلوب والالسنة والآذان لان كلام الله ليس من جنس الحروف والاصوات لانها حادثة وكلام الله صفة ازلية قديمة منافية للسكوت الذي هو ترك التكلم مع القدرة عليه والآفة التي هي عدم مطاوعة الآلات بل هو معنى قديم قائم بذات الله تعالى يلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه ويحفظ بالنظم المخيل ويكتب بنقوش واشكال موضوعة للحروف الدالة عليه كما يقال النار جوهر محرق يذكر باللفظ ويكتب بالقلم ولا يلزم منه كون حقيقة النـــار صوتا وحرفا وتحقيقه ان للشيء وجودا في الاذهان ووجودا في الكتـــابة فالكتابة تدل على العبارة وهي على ما في الاذهان وهو على ما في الاعيان فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم كقولنا القرآن غير مخلوق فالمراد حقيقته الموجودة في الخارج وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات يراد به الالفاظ المنطوقة المسموعة كقولك قرأت نصف القرآن او المخيلة كقولك حفظت القرآن او الاشكال كقولك يحرم للمحدث مس القرآن ثم الكلام القديم الذي هو صفة لله تعالى يجوز ان يسمع وهو مذهب الاشعري ومنعه الاستاد ابو اسحٰق الاسفرائني وهو اختيار الشيخ ابي منصور رحمه الله تعالى فمعنى قوله حتى يسمع كلام الله يسمع ما يدل عليه كما يقال سمعت علم فلان فموسى صلوات الله عليه سمع صوتا دالا على كلام الله لكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملك خص باسم الكليم وقيل خص به لما سمعه من جميع الجهات على خلاف المعتاد واما من يجوز سماعه فهو يقول خص به لانه سمع كلامه الازلي بلا حرف وصوت كما يرى ذاته تعالى في الآخرة بلا كم ولا كيف فان قيل لو كان كلام الله حقيقة في المعنى القديم مجازا في النظم المولف يصح نفيه عنه بان يقـــال ليس النظم كلام الله والاجماع على خلافه وايضا المعجز هو كلام الله حقيقة مع القطع بان الاعجاز انما يتصور في النظم قلنا التحقيق ان كلام الله تعالى مشترك بين الكلام النفسي القديم ومعنى الاضافة كونه صفة له تعالى وبين اللفظي الحادث ومعنى الاضافة حينئذ انه مخلوق له تعالى ليس من تاليفات المخلوقين فلا يصح النفي اصلا ولا يكون الاعجاز الا في كلام الله تعالى وما وقع في عبارة بعض المشايخ من انه مجاز فليس معناه انه غير موضوع للنظم بل ان الكلام في التحقيق وبالذات اسم للمعنى القائم بالنفس وتسمية اللفظ به ووضعه لذلك انما هو باعتبار دلالته على المعنى فلا نزاع لهم في الوضع والتسمية باعتبار معنى مجازي يكون حقيقة ايضا كما يكون باعتبار معنى حقيقي ويويد هذا ما وقع في شرح التجريد من انه لانزاع في اطلاق اسم القرآن وكلام الله بطريق الاشتــراك على المعنى القائم بالنفس القديم وعلى المولف الحادث وهو المتعارف

عند العامة والقراء والاصوليين والفقهاء واليه يرجع الخواص التي هي من صفات الحادث واطلاق هذين اللفظين عليه ليس بمجرد انه دال على كلامه القديم حتى لو كان مخترع هذه الالفاظ غير الله تعالى لكان الاطلاق بحاله بل لان له اختصاصا به تعالى وهو انه اخترعه بان اوجد اولا الاشكال في اللوح المحفوظ لقوله بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ والاصوات في لســان الملك لقوله وانه لقول رسول كريم ثم اختلفوا فقيل القرآن وكلام الله اسمان لهذا المؤلف المخصوص القائم باول لسان اخترعه الله تعالى فيه حتى ان ما يقرأه كل احد سواه بلسان يكون مثله لاعينه والاصح انه اسم له لامن حيث تعين المحل فيكون واحدا بالنوع ويكون ما يقرأه القاري اي قار كان نفسه لا مثله وهكذا الحكم في كل متغير وكتاب ينسب الى مولفه وعلى التقديرين فقد يجعل اسما للمجموع بحيث لا يصدق على البعض وقد يجعل اسما بمعنى كل صادق على المجموع وعلى كل بعض من ابعاضه وبالجملة فما يقال ان المكتوب في كل مصحف والمقرو بكل لسان كلام الله فباعتبار الوحدة النوعية وما يقال انه حكاية عن كلام الله ومماثل له وانما الكلام هو المخترع في لسان الملك فباعتبار الوحدة الشخصية وما يقال ان كلام الله ليس قائما بلســان او قلب ولا حالا في مصحف فيراد به الكلام الحقيقي النفسي ومنعوا من القول بحلول اللفظي ايضا رعاية للتادب واحترازا عن ذهاب الوهم الى الحقيقي النفسي على ان اطلاق اسم المدلول على الدال وكذا اجراء صفات الدال على المدلول شائع ذائع مثل سمعت هذا المعنى من فلان انتهى كلامه وقال صاحب المواقف ان المعنى من قول مشايخنا كلام الله تعالى معنى قديم ليس المراد به مدلول اللفظ بل الامر القائم بالغير فيكون الكلام النفسي عندهم امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذاته تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقرو بالالسنة محفوظ في الصدور وهو غير القراءة والكتابة والحفظ الحادثة وما يقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتب انما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة فالتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة انتهى قيل عليه القول بان ترتب الحروف انما هو في التلفظ دون الملفوظ فالتلفظ حادث دون الملفوظ امر خارج عن العقل وما ذلك الا مثــل ان يتصور حركة تكون اجزاؤها مجتمعة في الوجود لا يكون لبعضها تقدم على بعض ويندفع بما قيل ان المراد بالملفوظ هو اللفظ القائم به تعالى وبالتلفظ اللفظ القائم بنا فعبر عنه بالتلفظ فرقا بينهما واشعارا بان اللفظ الحادث كالنسبة المصدرية لكونه غير قار ولولا هذا الاعتبار لكان القول بقدم الملفوظ دون التلفظ تناقضا وبه يندفع من ان حمل المعنى على الامر القائم بالغير بعيد جدا لان الادلة انمــا تدل على حدوث ماهية القرآن لا حدوث التلفظ لانه ليس بقرآن وذلك لان اللفظ يعد واحدا في الحال كلها وتباينه انما هو بتباين الهيئآت فاللفظ القائم بنا وبه تعالى واحد حقيقة والاول حادث والثاني قديم فان قيل يفهم من هذا التوجيه انه لا ترتب في اللفظ القائم بذاته تعــالى فيلزم عدم الفرق بين لمع وعلم قيل ترتب الكلمات وتقدم

بعضها على بعض لا يقتضي الحدوث لان التقدم ربما لا يكون زمانيا كالحروف المنطبعة في شمعة دفعة من الطابع عليه وقد يمثل ايضا بوجود الالفاظ في نفس الحافظ فان جميعها مع الترتيب المخصوص مجتمعة الوجود فيها وليس وجود بعضها مشروطا بانقضاء البعض و انعدامه عن نفسه والفرق بان وجود الحرف على هذا الوجه في ذاته تعالى بالوجود العيني وفي نفس الحافظ بالظلي لايضر اذ الغرض منه مجرد التصوير و التفهيم لا اثباته بطريق التمثيل فحينئذ يكون الحاصل ان الترتيب المقتضي للحدوث انما هو في التلفظ اي اللفظ القائم بنا هذا غاية توجيه المقام فافهم * فائدة * في بيان كيفية الانزال قال في الاتقان وفيه مسائل الاولى قال الله تعالى شهر رمضان الذي انزل فيه القرآن وقال انا انزلناه في ليلة القدر اختلف في كيفية انزاله من اللوح المحفوظ على ثلثة اقوال الاول وهو الاصح الاشهر انه نزل الى سماء الدنيا ليلة القدر جملة واحدة ثم نزل بعد ذلك منجما في عشرين سنة او ثلث وعشرين او خمس وعشرين على حسب الخلاف في مدة اقامته صلى الله عليه وآله وسلم بمكة بعد البعثة الثاني انه نزل الى سماء الدنيا في عشرين ليلة القدر او ثلث وعشرين او خمس وعشرين في كل ليلة مايقدر الله انزاله في كل سنة ثم نزل بعد ذلك منجما في جميع السنة وهذا القول ذكره الرازي بطريق الاحتمال ثم توقف هل هذا اولى او الاول قال ابن كثير وهذا الذي جعله احتمالا نقله القرطبي عن مقاتل بن حيان وحكى الاجماع على انه نزل جملة واحدة من اللوح المحفوظ الى بيت العزة في سماء الدنيا الثالث انه ابتدأ انزاله في ليلة القدر ثم نزل بعد ذلك منجما في اوقات مختلفة من سائر الاوقات وبه قال الشعبي قال ابن حجر والاول هو الصحيح المعتمد قال وحكى الماوردي قولا رابعا انه نزل من اللوح المحفوظ جملة واحدة وان الحفظة نجمته على جبرئيل في عشرين ليلة وان جبرئيل نجمه على النبي صلى الله عليه وآله وسلم في عشرين سنة والمعتمد ان جبرئيل كان يعارضه في رمضان بما ينزل به عليه في طول السنة قال ابو شامة نزوله جملة الى سماء الدنيا قبل ظهور نبوته ويحتمل ان يكون بعدها قيل الظاهر هو الثاني قيل السر في انزاله جملة الى سماء الدنيا تفخيم امره وامر من نزل عليه وذلك باعلام سكان السموات السبع ان هذا آخر الكتب المنزلة على خاتم الرسل اشرف الامم قد قربناه اليهم لننزله عليهم ولولا ان الحكمة الالهية اقتضت وصوله اليهم منجما بحسب الوقائع لهبط به الى الارض جملة كسائر الكتب المنزلة قبله ولكن الله باين بينه وبينها فجعل له الامرين انزاله جملة ثم انزاله مفرقا تشريفا للمنزل عليه وقيل انزاله منجما لان الوحي اذا كان يتجدد في كل حادثة كان اقوى للقلب واشد عناية بالمرسل اليه ويستلزم ذلك كثرة نزول الملك اليه فيحدث له من السرور ما يقصر عنه العبارة والثانية في كيفية الانزال والوحي قال الاصفهاني اتفق اهل السنة والجماعة على ان كلام الله منزل واختلفوا في معنى الانزال فمنهم من قال اظهار القراءة ومنهم من قال ان الله تعالى الهم كلامه جبرئيل وهو في السماء وهو عال من المكان وعلمه قرأته ثم جبرئيل اداه الى الارض وهو يهبط في المكان وفي التنزيل طريقان احدهما ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم انخلع من الصورة البشرية الى الصورة الملكية واخذه من

جبرئيل و ثانيهما ان الملك انخلع الى البشرية حتى ياخذه الرسول منه و الاول اصعب الحالين وقال القطب الرازي انزال الكلام ليس مستعملا في المعنى اللغوي الحقيقي وهو تحـريك الشيء من العلو الى السفل بل هو مجاز فمن قال بقدمه فانزاله ان يوجد الكلمـات و الحروف الدالة على ذلك المعنى و يثبتها في اللوح المحفوظ و من قال بحدوثه و انه هو الالفاظ فانزاله مجرد اثباته في اللوح المحفوظ و يمكن ان يكون المراد بانزاله اثباته في سماء الدنيا بعد الاثبات في اللوح المحفوظ و المراد بانزال الكتب على الرسل ان يتلقفها الملك من الله تلقفا روحانيا او يحفظها من اللوح المحفوظ و ينزل بها فيلقيها عليهم و قال غيره فيه ثلثة اقوال الاول ان المنزل هو اللفظ و المعنى و ان جبرئيل حفظ القرآن من اللوح المحفوظ و نزل به و ذكر بعضهم ان احرف القرآن في اللوح المحفوظ كل حرف منها بقدر جبل قاف و ان تحت كل حرف منها معان لا يحيط بها الا الله الثاني ان جبرئيل عليه السلام انما نزل بالمعاني خاصة و انه صلى الله عليه وآله وسلم علم تلك المعاني و عبر عنها بلغة العرب لقوله تعالى نزل به الروح الامين على قلبك الثالث ان جبرئيل القى عليه المعنى و انه عبر بهذه الالفاظ بلغة العرب و ان اهل السماء يقرؤونه بالعربية ثم انه نزل به كذلك بعد ذلك وقال الجويني كلام الله المنزل قسمان قسم قال الله تعالى لجبرئيل قل للنبي الذي انت مرسل اليه ان الله يقول افعـل كذا وكذا و امر بكذا وكذا ففهم جبرئيل ما قاله ربه ثم نزل على ذلك النبي صلى الله عليه و آله وسلم و قال ما قاله ربه و لم تكن العبارة تلك العبارة كما يقول الملك لمن يثق به قل لفلان يقول لك الملك اجتهد في الخدمة واجمع الجند للقتال فان قال الرسول يقول لك الملك لا تتهاون في خدمتي و اجمع الجند وحثهم على المقاتلة لاينسب الى كذب ولا تقصير في اداء الرسالة وقسم آخر قال الله تعالى لجبرئيل اقرأه على النبي هذا الكتاب فنزل جبرئيل بكلمة الله من غير تغيير كما يكتب الملك كتابا ويسلمه الى امين ويقول اقرأه على فلان فهو لا يغير منه كلمة ولا حرفا قيل القرآن هو القسم الثاني و القسم الاول هو السنة كما ورد ان جبرئيل كان ينزل بالسنة كما ينزل بالقرآن و من هٰهنا جاز رواية السنة بالمعنى لان جبرئيل اداه بالمعنى و لم تجز القرأة بالمعنى لان جبرئيل اداه باللفظ والسر في ذلك ان المقصود منه التعبد بلفظه والاعجاز به و ان تحت كل حرف منه معان لا يحاط بها كثرة فلا يقدر احد ان ياتي بلفظ يقوم مقامه والتخفيف على الامة حيث جعل المنـزل اليهم على قسمين قسم يروونه بلفظ الموحى به و قسم يروونه بالمعنى و لو جعـل كله مما يروى باللفظ لشق او بالمعنى لم يؤمن من التبديل والتحريف الثالثة للوحي كيفيات الاولى ان ياتيه الملك في مثل صلصلة الجرس كما في الصحيح وفي مسند احمد عن عبد الله بن عمر سألت النبي صلى الله عليه و آله و سلم هل تحس بالوحي فقال اسمع صلاصل ثم اسكت عند ذلك فما من مرة يوحى اليّ الا ظننت ان نفسي تقبض قال الخطابي المراد انه صوت متدارك يسمعه و لا يتبينه اول ما يسمعه حتى يفهمه بعد * وقيل هو صوت خفق اجنحة الملك والحكمة في تقدمه ان

يقرع سمعه الوحي فلا يبقي فيه مكانا لغيره وفي الصحيح ان هذه الحالة اشد حالات الوحي عليه و قيل انه انما كان ينزل هكذا اذا نزلت آية وعيد او تهديد الثانية ان ينفث في روعه الكلام نفثا كما قال صلى الله عليه و آله وسلم ان روح القدس نفث في روعي اخرجه الحاكم و هذا قد يرجع الى الحالة الاولى او التي بعدها بان ياتيه في احدى الكيفيتين وينفث في روعه الثالثة ان ياتيه في صورة رجل فيكلمه كما في الصحيح و احيانا يتمثل لي الملك رجلا فيكلمني فاعي ما يقول زاد ابوعوانة في صحيحه و هو اهونه عليّ الرابعة ان ياتيه في النوم و عدّ من هذا قوم سورة الكوثر الخامسة ان يكلمه الله تعالى اما في اليقظة كما في ليلة الاسراء او في النوم كما في حديث معاذ اتاني ربي فقال فيم يختصم الملأ الاعلى الحديث انتهى ما في الاتقان وقال الصوفية القرآن عبارة عن الذات التي يضمحل فيها جميع الصفات فهي المجلى المسمى بالاحدية انزلها الحق تعالى على نبيه محمد صلى الله عليه و آله و سلم ليكون مشهد الاحدية من الاكوان و معنى هذا الانزال ان الحقيقة الاحدية المتعالية في ذراها ظهرت بكمالها في جسده فنزلت عن اوجها مع استحالة العروج و النزول عليها لكنه صلى الله عليه و آله وسلم لما تحقق بجسده جميع الحقائق الالٰهية و كان مجلى الاسم الواحد بجسده كما انه بهويته مجلى الاحدية و بذاته عين الذات فلذلك قال صلى الله عليه و آله و سلم انزل عليّ القرآن جملة واحدة يعبر عن تحققه بجميع ذلك تحققا ذاتيا كليا جسميا و هذا هو المشار اليه بالقرآن الكريم لانه اعطاه الجملة و هذا هو الكرم التام لانه ما ادخر عنه شيئا بل افاض عليه الكل كرما الٰهيا ذاتيا واما القرآن الحكيم فهو تنزل الحقائق الالٰهية بعروج العبد الى التحقق بها في الذات شيئا فشيئا على مقتضى الحكمة الالٰهية التي يترتب الذات عليها فلا سبيل الى غير ذلك لانه لا يجوز من حيث الامكان ان يتحقق احد بجميع الحقائق الالٰهية بجهده من اول ايجاده لكن من كانت فطرته مجبولة على الالوهة فانه يترقى فيها و يتحقق منها بما ينكشف له من ذلك شيئا بعد شيئ مرتبا ترتيبا الٰهيا و قد اشار الحق الى ذلك بقوله ورتلناه ترتيلا و هذا الحكم لا ينقطع و لا ينقضي بل لا يزال العبد في ترق و هكذا لايزال الحق في تجل اذ لا سبيل الى استيفاء ما لا يتناهى لان الحق في نفسه لايتناهى فان قلت ما فائدة قوله انزل عليّ القرآن جملة واحدة قلنا ذلك من وجهين الوجه الواحد من حيث الحكم لان العبد الكامل اذا تجلى الحق له بذاته حكم بما شهده انه جملة الذات التي لا تتناهى وقد تنزلت فيه من غير مفارقة لمحلها الذي هو المكانة و الوجه الثاني من حيث استيفاء بقيات البشرية و اضمحلال الرسوم الخلقية بكمالها لظهور الحقائق الالٰهية بآثارها في كل عضو من اعضاء الجسد فالجملة متعلقة بقوله على هذا الوجه الثاني و معناها ذهاب جملة النقائص الخلقية بالتحقق بالحقائق الالٰهية و قد ورد في الحديث عن النبي صلى الله عليه وآله و سلم انه قال انزل القرآن دفعة واحدة الى سماء الدنيا ثم انزله الحق عليه ايات مقطعة بعد ذلك هذا معنى الحديث فانزال القرآن دفعة واحدة الى سماء الدنيا اشارة الى التحقق الذاتي ونزول الآيات مقطعة اشارة الى ظهور آثار الاسماء و الصفات مع ترقي

العبد في التحقق بالذات شيئا فشيئا وقوله تعالى ولقد اتيناك سبعا من المثاني و القرآن العظيم فالقرآن العظيم ههنا عبارة عن الجملة الذاتية لا باعتبار النزول و لا باعتبار المكانة بل مطلق الاحدية الذاتية التي هي مطلق الهوية الجامعة لجميع المراتب و الصفات و الشئون و الاعتبارات المعبر عنها بساذج الذات مع جملة الكمالات واذا قورن بلفظ العظيم لهذه العظمة و السبع المثاني عبارة عما ظهر عليه في وجوده الجسدي من التحقق بالسبع الصفات و قوله تعالى الرحمٰن علم القرآن اشارة الى ان العبد اذا تجلى عليه الرحمٰن يجد في نفسه لذة رحمانية تكسبه تلك اللذة معرفة الذات فتتحقق بحقائق الصفات فما علمه القرآن الا الرحمٰن و الا فلا سبيل الى الوصول الى الذات بدون تجلي الرحمٰن الذي هو عبارة عن جملة الاسماء و الصفات اذ الحق تعالى لا يعلم الا من طريق اسمائه و صفاته فافهم و لا يعقله الا العالمون كذا في الانسان الكامل *

فصل الباء الموحدة * القبة بالضم و تشديد الموحدة في اللغة الخرقاهة معرب خرگاه و كذا كل بناء مرتفع مدور و اما اهل الهيئة فقد اختلفوا في تفسيرها فقيل اذا توهمنا دائرة في سطح نصف النهار في منتصف العمارة بخط الاستواء فهي تقطع الربع المعمور من الارض بنصفين شرقي و غربي و نقطة التقاطع بين تلك الدائرة و خط الاستواء هي قبة الارض و هي منتصف طول المعمور بين المشرق و المغرب و بين المواضع التي هي على خط الاستواء بالنسبة اليها تصير البلاد شرقية و غربية و سمي هذا الموضع بها لانه ارفع المواضع بالنسبة الى سطح افقها و هذا مختار اهل الهند و مختار اهل الفرس انها وسط المعمورة و قيل القبة منتصف الاقليم الرابع من حيث الطول تسعون درجة و العرض ست و ثلثون درجة و معنى كون البلد على القبة ان يكون سكانه ساكني القبة اعني ما بين نهايتي العمارة على خط الاستواء و قيل معناه ان يكون نصف نهاره نصف نهار القبة و الصحيح الاول لان الغرض من تعيين القبة ان يستخرج الطالع في اول السنة بافق القبة و يسمى طالع العالم و يبنى عليه احكام العالم و على الاول لا يختلف طالع العالم و على الثاني يختلف فتامل كذا قال عبد العلي البرجندي في حاشية الچغميني *

القرب بالضم و سكون الراء ضد البعد * و عند الصوفية عبارة عن قرب العبد من الحق سبحانه بالمكاشفة و المشاهدة و البعد عبارة عن بعد العبد من المكاشفة و المشاهدة كذا في مجمع السلوك و في خلاصة السلوك القرب هو الانقطاع عما دون الله و قيل القرب الطاعة و قيل القرب الدنو من المحبوب بالقلوب و في التحفة المرسلة القرب على نوعين قرب النوافل و هو زوال الصفات البشرية وظهور صفاته تعالى عليه اي على البشر بان يحيي و يميت باذنه تعالى و يسمع المسموعات من بعيد و يبصر المبصرات من بعيد و على هذا القياس و هذا معنى فناء الصفات في صفات الله تعالى و هو ثمرة النوافل و قرب الفرائض وهو فناء العبد بالكلية عن الشعور بجميع الموجودات حتى نفسه ايضا بحيث لم يبق في نظره الا وجود الحق سبحانه و هذا معنى فناء العبد في الله تعالى وهو ثمرة الفرائض انتهى پس برين تقدير قرب فرائض اتم و اكمل باشد و در ترجمه صحيح بخاري مى آرد

كه ازكلام ديگر اصفيا معلوم ميشود كه قرب نوافل اكمل است چراكه قرب فرائض نزدشان عبارتست آزانكه بنده آله ميباشد و حق فاعل چنانكه حديث ان الله ينطق على لسان عمر مشير است باين و قرب نوافل عبارتست ازآنكه حق سبحانه آله ميباشد و بنده فاعل چنانكه حديث و لا يزال عبدي يتقرب الي بالنوافل حتى احبه فكنت سمعه الذي يسمع به و بصره الذي يبصر به و يده التي يبطش بها و رجله التي يمشي بها مشير است باين انتهى * شعر * قرب نه بالا و پستي رفتن است * قرب حق ازقيد هستي رستن است * وعبد اللطيف در شرح مثنوي قرب فرائض را باين معني نيزهم برقرب نوافل تفضيل داده و گفته كه قرب فرائض كه عبارتست ازآنكه حق فاعل باشد و بنده آله رفيع است از قرب نوافل چه قرب نوافل آنست كه بنده فاعل باشد و حق آله واز فاعليت حق تا بنده تفاوت ظاهر است * مصراع * چه نسبت خاك را به عالم پاك * انتهى و لكل وجهة كما لايخفى * فائدة * قال صاحب العقد المنفرد ان صاحب قرب الفرائض ليس له اجر لانه فان عن نفسه فمن يقبل الاجر فمن هذا المقام نبينا صلى الله عليه وسلم امربان يقول اني لا اسألكم عليه اجرا الا المودة في القربى و سائر الانبياء على نبينا و عليهم السلام لما علموا فقالوا و اجرنا على الله و ذلك لانه صلى الله عليه و آله و سلم صاحب قرب الفرائض فهو عبد محض و جميع الانبياء صلوات الله عليهم ارباب قرب النوافل و قرب الفرائض من خصوصيات هذه الامة و اما في قرب النوافل فالعبد محجوب بنفسه فانه بقيت له بقية و بها صار له من الاجر و بالجملة فمقام قرب الفرائض مختص بمحمد صلى الله عليه وآله و سلم و لكل و ارثيه حظ و افر فيه *

القريب نزد اهل عروض نام بحريست از بحور مختصه بعجم و اصل اين بحر مفاعيلن مفاعيلن فاعلاتن است دو بار و مكفوف آن مفاعيل مفاعيل فاعلاتن دو بار كذا في عروض سيفي *

المتقارب عند اهل العروض اسم بحر من البحور المشتركة بين العرب و العجم و هو فعولن ثمان مرات و اخرج بعضهم من المتقارب جنسا آخر و يسمى المخترع و الخبب و ركض الخيل و هو فاعلن ثمان مرات استعمل مخبونا في كلام العرب كذا في عنوان الشرف *

التقريب هو عند اهل النظر سوق الدليل على وجه يستلزم المطلوب فان كان الدليل يقينيا يستلزم اليقين به و ان كان ظنيا يستلزم الظن به و هو مرادف التطبيق هكذا في حواشي شرح الشمسية *

الاقتضاب بالضاد المعجمة كالاجتذاب هو عند البلغاء الانتقال مما افتتح به الكلام الى المقصود من غير مناسبة و هذا مذهب عرب الجاهلية و من يليهم و هم الذين ادركوا الجاهلية و الاسلام و الشعراء الاسلاميون ايضا قد يتبعونهم في ذلك و يجرون على مذهبهم و ان كان الاكثر فيهم التخلص و من الاقتضاب ما يقرب من التخلص في انه يشوبه شيئ من الملائمة كقولك بعد حمد الله اما بعد فاني قد فعلت كذا وكذا فهو اقتضاب من جهة انه قد انتقل من حمد الله و الثناء على رسوله الى كلام آخر من غير رعاية ملائمة بينهما

لكنه يشبه التخلص من جهة انه لم يؤت الكلام الآخر فجاءة من غير قصد الى ارتباطهما وتعليق بما قبله بل اتي بلفظ اما بعد قصدا الى ربط هذا الكلام بما سبق قيل قولهم بعد حمد الله اما بعد فصل الخطاب قال ابن الاثير والذي عليه المحققون من علماء البيان ان فصل الخطاب هو اما بعد لان المتكلم يفتتح كلامه في امر ذي شان بذكر الله وتحميده فاذا اراد ان يخرج منه الى الغرض المسوق لاجله فصل بينه و بين ذكر الله تعالى بقوله اما بعد ومن الاقتضاب الذي يقرب من التخلص ما يكون بلفظ هذا كقوله تعالى بعد ذكر الجنة هذا وان للطاغين لشر مآب و منه قول الكاتب عند ارادة الانتقال من حديث الى حديث آخر هذا باب فان فيه نوع ارتباط حيث لم يبتدأ الحديث فجاءة ومن هذا القبيل لفظة ايضا في كلام المتاخرين من الكتاب و قد جعل البعض هذا النوع قريبا من حسن التخلص كذا في المطول و در جامع الصنائع گويد تعريف اقتضاب تعريف اشتقاق است مگر آنكه اين جا مقارنت معنى نباشد و اين در پارسي آيد مثاله • شعر • اى كه چون خنگ تو جولان بر گرفت • گرد گردا گرد گردون گرد كرد •

المقتضب عند اهل البديع قسم من التجنيس و هو تجنيس الاشتقاق و عند اهل العروض اسم بحر وهو مفعولات مستفعلن مستفعلن مرتان كذا في رسالة قطب الدين السرخسي و در عروض سيفى مي آرد اصل اين بحر مقتضب مثمن مفعولات مستفعلن است چهار بار و مطوي او فاعلات مفتعلن چهار بار و مطوي مقطوع آن فاعلات مفعول چهار بار و بعضي گفته اند كه اين بحر در شعر عرب البته مجزو مي آيد و مجزو بيتى را گويند كه عروض و ضرب او را بيندازند و نيز مقتضب قصيده را گويند كه درو تخلص نبود چنانكه در فصل دال مهمله مذكور خواهد شد •

القطب بحركات القاف و سكون الطاء المهملة ستونة آسيا و چرخ و كوكبي ساكن نزديك فرقدان و مهتركه مدار كار بران باشد و سپاه سالار كما في الصراح و الصرفيون يسمون الثلاثي بالقطب الاعظم كما في شرح مراح الارواح و القطب عند المهندسين نقطة ثابتة على كرة متحركة على نفسها تحقيقه ان الكرة اذا تحركت حركة وضعية يتحرك كل نقطة عليها و ترسم في دورة تامة من كل نقطة محيط دائرة سوى نقطتين متقابلتين فانهما لا يتحركان اصلا و كذلك كل نقطة تفرض في داخل المحيط فانها ايضا تتحرك و ترسم في الدورة محيط دائرة سوى النقطة المفروضة على الخط الواصل بين النقطتين الثابتتين على المحيط وهذه النقطة مركز لتلك الدوائر المرسومة على المحيط و في داخله فالنقطتان الثابتتان على المحيط تسميان قطبي الكرة و قطبي حركتها و قطبي المنطقة و قطبي الدوائر المرسومة عليها فالقطب بالحقيقة انما يكون للدوائر الحاصلة بالحركة لا لكل دائرة تفرض على محيط الكرة و اما اطلاق القطب في غير الدوائر الحاصلة بالحركة فعلى سبيل التشبيه و التجوز وذلك الخط الواصل بينهما يسمى محور الكرة و الحركة و الدائرة العظيمة المفروضة على منتصف ما بين النقطتين تسمى منطقة الكرة و الحركة و قطبا الفلك الاعظم يسميان بقطبي العالم والقطب

الظاهر منهما ما يكون على الافق شماليا كان او جنوبيا و القطب الخفي منهما ما يكون تحت الافق شماليا كان او جنوبيا و ارتفاع القطب و انحطاطه عن الافق يكون مساويا لعرض البلد هكذا يستفاد من شروح الملخص و القطب في الاسطرلاب هو الوتد الموضوع في وسط الاسطرلاب المار بالحجرة و الصفائح و العنكبوت • والقطب عند اهل السلوك عبارة عن رجل واحد هو موضع نظر الله تعالى من العالم في كل زمان و يسمى بالغوث ايضا و هو خلق على قلب محمد صلى الله عليه و آله و سلم يعني قطب يك تن است كه او محل نظر خداي تعالى بود نظري خاص از جميع عالم در هر زمان و آن قطب مثل دل محمد مصطفى است عليه الصلوٰة و السلام قطب را عبد الله گويند و راستا و چپاى او دو امام اند آنكه در راستا بود نام او عبد الرب گويند و نظر او در ملكوت است و آنكه در چپا است نام او عبد الملك گويند و نظر او در ملك است و اين اعلى است از عبد الرب و همين خليفه قطب شود بعد موت او كذا في مجمع السلوك و در مرآة الاسرار گويد انكه بدست راست است نام او عبد الملك است و آنكه بدست چپ است نام او عبد الرب است و عبد الملك از روح قطب مدار فيض ميگيرد و بر اهل علوي افاضه ميكند و عبد الرب از دل قطب مدار فيض ميگيرد و بر اهل سفلى افاضه ميكند و چون قطب مدار بميرد عبد الملك قائم مقام او شود و بذكر ايضا في لفظ الولى في فصل الياء التحتانية من باب الواو و ما يتعلق بهذا بدانكه رجال الله اقطاب اند و غيره يعني مردان خدا اقطاب اند و غوث و امامان و اوتاد و ابدال و اخيار و ابرار و نقباء و نجباء و عمده و مكتومان و مفردان فالقطب هو الذي يكون على قلب محمد عليه الصلوٰة و السلام و يسمى ايضا بقطب العالم و قطب الاقطاب و القطب الاكبر و قطب الارشاد و قطب المدار و يسمى بالغوث ايضا و مراد بقول ايشان كه فلان بر قدم يا بر قلب فلان پيغمبر است اينست كه آن ولي وارث خصوصيت آن پيغمبر بود يعني آن علوم و تجليات و مقامات و حالات كه آن پيغمبر را بود آن ولي را بواسطهٔ مدد آن پيغمبر حاصل است اما از مشكوٰة محمد پس آن ولي مثلا محمدي ابراهيمي باشد و يا محمدي موسوي و يا محمدي عيسوي و اسم اين قطب عبد الله ميباشد يعني در آسمانها و زمينها او را عبد الله گويند اگرچه نام او ديگر باشد و على هذا القياس جميع رجال الله را بنام ديگر ميخوانند باسم رب مربي آن شخص مخاطب ميكنند و اين قطب مدار را فيض از حق تعالى بى واسطه ميرسد و اين قطب در عالم يكى ميباشد و وجود جميع موجودات از اهل دنيا و آخرت يعني علوي و سفلي بوجود اين قطب قائم است و دوازده اقطاب ديگر اند بر قلوب انبيا عليهم السلام قطب اول بر قلب نوح عليه السلام ورد او سورهٔ يسين است - دوم بر قلب ابراهيم عليه السلام ورد او سورهٔ اخلاص است - سوم بر قلب موسى عليه السلام ورد او سورهٔ اذا جاء نصر الله - چهارم بر قلب عيسى عليه السلام ورد او سورهٔ فتح - پنجم بر قلب داؤد عليه السلام ورد او سورهٔ اذا زلزلت - ششم بر قلب سليمان عليه السلام ورد او سورهٔ واقعه - هفتم بر قلب ايوب عليه السلام ورد او سورهٔ بقر - هشتم بر قلب الياس عليه السلام ورد او سورهٔ كهف - نهم بر قلب لوط عليه السلام ورد او

سورة نمل - دهم بر قلب هود علیه السلام ورد او سورة انعام - یازدهم بر قلب صالح علیه السلام ورد او سورة طه - دوازدهم بر قلب شیث علیه السلام ورد او سورة ملک فالاقطاب المذکورة اثنا عشر قطبا وعیسی و المهدي خارجان عنهم بل مکتومان من المفردین و الاقطاب المذکورة کلهم مامورون لقطب المدار و ازین دوازده قطب هفت قطب در هفت اقلیم میباشند در هر اقلیمي قطبي و آن را قطب اقلیم خوانند و پنج قطب دیگر در ولایت باشند ایشان را قطب ولایت خوانند و نیض اقطاب ولایت بر سائر اولیا است * فائدة * چون ولي ترقي کند بقطب ولایت رسد و چون قطب ولایت ترقي کند بقطب اقلیم رسد و قطب اقلیم چون ترقي کند بعبد الرب رسد و این قطب اقلیم قطب ابدال باشد بقلب اسرافیل علیه السلام اورا قطب ابدال گویند و بقول صاحب فتوحات مکي اقطاب را نهایت نیست بر هر صفت قطبي میباشد چنانچه قطب زهاد و قطب عباد و قطب عرفاء و قطب متوکلان چنانکه در نفحات حضرت شیخ احمد حاجي را قطب اولیا نوشته است و در تمام ربع مسکون یک تن میباشد که اورا قطب ولایت گویند و قطب جهان و جهانگیر عالم نیز گویند که جمیع اقسام ولایت از وی قوام دارد و علی هذا القیاس بر هر مقامی قطبی است برای محافظت آن مقام و نیز میفرماید که براي محافظت هر قریه از قریات عالم یک ولي الله میباشد که قطب آن قریه است خواه دران قریه مومنان باشند خواه کافران * فائدة * هرگاه قطب عالم را حیات وافر بود و در سلوک بود و ترقي کند بمقام فردانیت رسد و فردانیت آنست که او را مراد نباشد مراد او همه مراد حق باشد و حضرت رسالت پناه صلی الله علیه و آله و سلم پیش از نبوت در افراد بودند و خضر علیه السلام نیز در افراد است و این اقطاب را قوتست که ولي را معزول کنند و بجاي او دیگري را نصب کنند و قطب عالم اگر خواهد اقطاب را از مقام قطبیت عزل کند تواند بود و از دعای قطب الاقطاب و غوث دیگري نیز بمرتبة قطبیت رسد اگرچه عاصي یا کافر باشد و بقول حضرت علاء الدین سمناني قطب ارشاد را ولایت شمسي است که بر تمام عالم تابد و قطب ابدال را ولایت قمري که بر هفت اقلیم تصرف میکند الغرض قطب ابدال رئس جمیع ابدال میباشد ازان جهت همه جا تصرف مینماید * فائدة * بعضي مشایخ شخصي واحد را غوث و قطب نامند و صاحب فتوحات مکي میفرماید که غوث جداست و قطب الاقطاب جداست و در لطائف اشرفي مي آرد که اگر وجود غوث و قطب الاقطاب نباشد تمام عالم زیر و زبر گردد اما چون غوث ترقي کند افراد گردد و کذلک قطب الاقطاب بعد ترقي افراد شود و چون افراد ترقي کند قطب وحدت گردد یعني بمقام معشوقي رسد و دوازده مذکوره در قصبات اقالیم ساکن باشند و قطب الاقطاب سکونت او در شهر معظم باشد الغرض در حالت قطبیت در شهر و قصبه و دیه ساکن باشند و چون ترقي کنند و در مقام افراد رسند ترتیب ساقط گردد از تعین مقام در گذرند هر جا که خواهند باشند و معشوق را نیز ترتیب ساقط است * تنبیه * قطب وحدت و حقیقت

معشوق را گویند چون افراد کامل در سلوک ترقي کنند بقطب حقیقت و وحدت رسند یعني بمقام معشوقي رسند قالوا اما المفردون فمنهم من هو علی قلب علي کرم الله وجهه و منهم من هو علی قلب محمد علیه الصلوٰة و السلام اي محبوب افراد کامل و غیر کامل افضل اند بر قطب الاقطاب اما افراد کامل مظاهر وجه تفرد روح کلي علي کرم الله وجهه اند و غیر کامل مظاهر وجه تعلق روح علي کرم الله وجهه اند پس میان تعلق و تفرد فرق بسیار است و طائفهٔ افراد را تعداد نیست بسیار اند و از چشم مردم ظاهر مستوراند مگر انکه قطب الاقطاب و بعضی اقطاب ایشانرا دانند و بینند و افراد کامل بعد ترقي بقطب وحدت رسند و در نهایت این مقام از کل اولیا دو کس رسیده اند یکي حضرت عبد القادر جیلاني دوم حضرت شیخ نظام الدین بدواني ایشانرا در سلوک کمال عمر وفا کرد زود زود ترقي میسر شد در مقام معشوقي رسیدند وباقي همه در مقام فردانیت در سلوک بیشتر عمر وفا نکرد بمقام بقا رحلت کردند و نیز در بحر المعاني گوید که خواجه بایزاد بسطامي و خواجه شبلي نیز بمقام معشوقي رسیده اند و ممکن است هرکرا حق سبحانه تعالی خواهد باین مقام رساند * فائدة * قطب مدار متصرف است از عرش تا ثری و افراد متحقق اند، از عرش تا ثری پس میان تصرف و تحقق فرق بسیار است و حاصل آنست که قطب مدار علی الدوام در تجلي صفات است و افراد کامل همیشه در تجلي ذات پس قطب مدار خاص و افراد اخص و بعضی اولیا را تجلي افعال است وبعضي را تجلي آثار اما اهل فردانیت بیرون ازین مقامات تجلي دارند و فردانیت بی مکانست و مقام ایشان لاهوت است یعني تجلي ذات و لاهوت را مقام نیست چه خارج از شش حدود است و لفظ مقام که اضافت کنند بآن و گویند مقام لاهوت باسناد مجاز است اما مقام ندارد و اسفل این مقـــام جبروت است یعني مقام جبر و کسر خلائق و این مقام قطب عالم که متصرف است از عرش تا ثری جبر و کسرهم در شش جهت گنجد و قطب عالم را فیض از عرش مجید است که تعلق بعزل و نصب دارد و این مقام را جبر و کسر ازان گویند که کرامات و معجزات هم ازین عالم است و چون از مقام جبر و کسر ترقي کند بمقام فردانیت که لاهوت است رسد و در عالم فردانیت عالم جبروت یعني عالم جبر و کسر کفر است اما افراد قادر اند بر عالم جبروت اگر به جبر و کسر مشغول شوند از فردانیت یعني تجلي ذات بر افتند سبب آنست که افراد مستور باشند * فائدة * لاهوت در اصل لاهو الا هو است حرف تا زیادة از قانون عرب است صوفیه چون کلامي مخالط گویند چیزی حذف کنند وچیزی زیادة نهند تا نا محرمان ندانند پس لی نفي است یعني نیست تجلي صفات مر طائفهٔ افراد را و هو اسم ذات است یعني لا هو مگر تجلي ذات * فائدة * عمر قطب از سي و سه سال زیادة نباشد و از نودة سال و پنج ماه و دو روز نقصان نبود اگر درین مدت تقدیر میرسد رحلت می کند و آنکه در سلوک بعمر مذکور ترقي کند در مقام افراد رسد و عمر افراد پنجاه و پنج سال است نه زیادة نه نقصان اگر در عمر

مذكور تقدير ميرسد رحلت ميكند وآنكه بعمر مذكور در سلوك ترقي كند بقطب حقيقت رسد وعمر قطب حقيقت بست و سه سال و ده روز است اين مقام معشوقي است انتهى ما في مرآة الاسرار *

القطرب بطاء بعدها راء على وزن قنفذ هو اسم لحيوان يكون على وجه الماء يتحرك عليه حركات مختلفة سريعة بلا نظام و كل ساعة يغوص ثم يظهر سمي به الاطباء نوعا من الماليخوليا و هو ما يكون صاحبه فرارا من الناس محبا للخلوة و المقابر جاف البصر و على ساقيه قروح لا تندمل و انما سموا به تشبيها لهذا المريض بهذا الحيوان في اختلاف الحركات و سرعتها و في تواريه حينا و بروزه حينا كذا في بحر الجواهر و الموجز *

القلب بالفتح و سكون اللام هو يطلق على معان منها ما هو مصطلح الصوفية قالوا للقلب معنيان احدهما اللحم الصنوبري الشكل المودع في الجانب الايسر من الصدر و هذا القلب يكون للبهائم ايضا بل للميت ايضا و ثانيهما لطيفة ربانية روحانية لهـا تعلق بالقلب الجسماني كتعلق الاعراض بالاجسام و الاوصاف بالموصوفات و هي حقيقة الانسان و هذا هو المراد من القلب حيث وقع في القرآن او السنة و قد يذكرون اسم القلب و يريدون به النفس و يذكرون و يريدون به الروح و يذكرون و يريدون به العقل لكن الاصل في القلب ما ذكر و ما عداه مجاز * و قد يطلق القلب و يراد به النفس باعتبار ان النفس داخل البدن فيقال انها قلب البدن كذا في مجمع السلوك و في شرح الفصوص للجامي القلب حقيقة جامعة بين الحقائق الجسمانية و القوى المزاجية و بين الحقائق الروحانية و الخصائص النفسانية انتهى و في كشف اللغات قلب در اصطلاح متصوفه جوهر نوراني مجرد است و متوسط ميان روح و نفس و بايں جوهر تحقيق مى يابد انسانيت و حكماء اين جوهر را نفس ناطقه نامند و نفس حيوانيه را مركب او ميخوانند انتهى و في الانسان الكامل القلب محتد اسرافيل عليه السلام من محمد صلى الله عليه و آله و سلم وهو النور الازلي و السر العالي المنزل في عين الاكوان لينظر الله تعالى به الى الانسان و عبر عنه بروح الله المنفوخ في آدم حيث قال نفخت فيه من روحي و يسمى هذا النور بالقلب لامور منها انه سريع التقلب وذلك لانه نقطة يدور عليها محيطة الاسماء والصفات فاذا قابلت اسما او صفة بشرط المواجهة انطبعت بحكم ذلك الاسم و الصفة وقولي بشرط المواجهة تقييد لان القلب في نفسه ابدا مقابل لجميع الاسماء و الصفات لكن مقابلة التوجه شيئ ثان و هو ان يكون القلب متوجها لقبول اثر ذلك الشيئ في نفسه فينطبع فيه فيكون الحكم عليه لذلك الاسم و لو كانت الاسماء جميعها تحكم عليها فانها تكون في ذلك الوقت حكمها مستترا تحت سلطان الاسم او الاسماء الحاكمة فيكون الوقت وقت ذلك الاسم فيتصرف في القلب بما يقتضيه و منها انه كان خلقيا فانقلب حقيا يعني كان مشهده خلقيا فصار مشهده حقيا و الا فالخلق لا يصير حقا ابدا لان الحق حق و الخلق خلق لا يتبدل لكن من كان له اصل رجع اليه قال تعالى و اليه تقلبون و منها ما عندي و هو ان العالم انما هو مرآة القلب فالاصل و الصورة هو القلب و الفرع و المرآة هو العالم فصح فيه اسم القلب لان كلا من الصورة و المرآة قلب

الثاني لبي عكسه و ما يدل على ان القلب هو الاصل و العالم هو الفرع قوله تعالى لا يسعني ارضي ولا سمائي و يسعني قلب عبدي المؤمن و لو كان العالم هو الاصل لكان اولى بالوسع من القلب ثم اعلم ان هذا الوسع على ثلثة انواع كلها شائعة في القلب الاول هو وسع العلم و ذلك هو المعرفة بالله فلا شيئ في الوجود يعرف آثار الحق و يعرف ما يستحقه كما ينبغي الا القلب لان كل شيئ سواه انما يعرف ربه من وجه دون وجه لا من كل الوجوه فهذا اوسع الثاني هو وسع المشاهدة و ذلك هو الكشف الذي يطلع القلب على محاسن جمال الله تعالى به فيذوق لذة اسماءه و صفاته بعد ان يشهدها و لا شيئ سواه كذلك فانه اذا تعقل مثلا علم الله تعالى بالموجودات و سار في فلك هذه الصفة ذاق لذتها وعلم بمكانة هذه الصفة من الله ثم في القدرة كذلك ثم في جميع اوصاف الله و اسمائه تعالى فانه يتسع كذلك و هذا الوسع للعارفين الثالث وسع الخلافة و هو التحقيق باسمائه و صفاته حتى ان يرى اي ذاته ذاته فتكون هوية العبد عين هوية الحق و اذنه عين اذنه و اسمه اسمه وصفته صفته و ذاته ذاته فيتصرف في الوجود تصرف الخليفة في ملك المستخلف و هذا وسع المحققين و هذا الوسع قد يسمى وسع الاستيفاء و اعلم ان الحق تعالى لا يمكن دركه على الحيطة و الاستيفاء ابدا ابدا لا لقديم و لا لحديث اما القديم فلان ذاته لا تدخل تحت صفة من صفاته و هي العلم فلا تحيط بها و الالزم منه وجود الكل في الجزء تعالى الله من الكل و الجزء فلا يستوفيها العلم من كل الوجوه بل يقال انه سبحانه لا يجهل نفسه لكن يعلمها حق المعرفة و لا يقال ان ذاته تدخل تحت حيطة صفة العلمية ولا تحت صفة القدرة و كذلك المخلوق فانه بالاولى لكن هذا الوسع الكمالي الاستيفائي انما هو استيفاء كمال ما علمه المخلوق من الحق لا كمال ما هو الحق عليه فان ذلك لا نهاية له فهذا معنى قوله و يسعني قلب عبدي المؤمن ولما خلق الله العالم جميعه من نور محمد صلى الله عليه وآله وسلم كان المحل المخلوق من اسرافيل قلب محمد صلى الله عليه وآله وسلم ولذا كان لاسرافيل عليه السلام هذا التوسع و القوة حتى انه يحيي جميع الخلائق بنفخة واحدة بعد ان يميتهم بنفخة واحدة للقوة الالهية التي خلقها الله تعالى في ذات اسرافيل لانه محتده القلب و القلب اوسع لما فيه من القوة الذاتية الالهية فكان اسرافيل عليه السلام اقوى الملائكة واقربهم من الحق اعني من العنصريين من الملائكة انتهى ما في الانسان الكامل و يجيئ ما يتعلق بهذا في لفظ الهم في فصل الميم من باب الهاء و منها ما هو مصطلح الصرفيين و هو ابدال حروف العلة والهمزة بعضها مع بعض فهو اخص من الابدال كما في فصل اللام من باب الباء الموحدة و يطلق ايضا عندهم على تقديم بعض حروف الكلمة على بعض ويسمى قلبا مكانيا نحو آرام فان اصله ارآم كما في الشافية وشرحه للرضي و علامة صحة القلب المكاني ان يكون تصاريف الاصل تامة بان يصاغ منه فعل و مصدر و صفة و يكون الآخر ليس كذلك فيعلم من عدم تكميل تصاريفه انه ليس بناء اصليا كذا ذكر الخفاجي في تفسير قوله تعالى يجعلون اصابعهم في آذانهم من الصواعق و منها ما هو مصطلح اهل المعاني و هو جعل احد اجزاء الكلام مكان الآخر و الآخر مكانه و لا ينتقض بقولنا في الدار زيد و ضرب عمروا زيد لان المراد بالجعل مكان الآخر ان يجعل متصفا

بصفة لا تجوز ان يوضع موضعه تدخل في جعل اجزاء احد الكلام مكان الآخر ضرب زيد حيث جعل المفعول مكان الفاعل وخرج بقولنا والآخر مكانه و لا بد في الحكم بالقلب من داع لفظي او معنوي فهو ضربان احدهما ان يكون الداعي الى اعتباره من جهة اللفظ بان يتوقف صحة اللفظ عليه و يكون المعنى تابعا للفظ بان يكون معنى التركيب القلبي معنى التركيب الغير القلبي كما اذا وقع ما هو في موقع المبتدأ نكرة وما هو موقع الخبر معرفة كقوله تعالى ان اول بيت وضع للناس للذي ببكة وكقول الشاعر * شعر * قفي قبل التفرق يا ضباعا * و لا يك موقفا منك الوداعا * اي لا يكون موقف الوداع موقفا منك و ثانيهما ان يكون الداعي اليه من جهة المعنى لتوقف صحة المعنى عليه ويكون المعنى تابعا على اللفظ بان يكون معنى هذا اللفظ في التركيب القلبي معنى التركيب الغير القلبي نحو ادخلت القلنسوة في الراس و الخاتم في الاصبع و نحو عرضت الناقة على الحوض اذ المعنى عرضت الحوض على الناقة فان عرض الشيء على الشيء اراءته اياه على ما في القاموس و لا روية للحوض ولعل النكتة في القلب في هذه الامور ان العادة تحرك المظروف نحو الظرف والمعروض نحو المعروض اليه قال السكاكي القلب مقبول مطلقا و هو مما يورث الكلام حسنا وملاحة و يشجع عليه كمال البلاغة و امن الالباس ويأتي في المحاورات والاشعار و التنزيل و رده البعض مطلقا و الحق انه ان تضمن اعتبارا لطيفا قبل و الا رد لان نفس القلب من اللطائف كما جعله السكاكي كقول الشاعر * شعر * ومهمة مغبرة ارجاؤه * كان لون ارضه سماؤه * اي لون سمائه على حذف المضاف فالمصراع الاخير من باب القلب و المعنى كان لون سمائه لغبرتها لون ارضه و الاعتبار اللطيف فيه ما شاع في كل تشبيه مقلوب من المبالغة في كمال المشبه الى انه استحق جعله مشبها به يعني ان لون السماء قد بلغ من الغبرة الى حيث يشبه به لون الارض في الغبرة هكذا يستفاد من المطول و الاطول وفي الاتقان من انواع المجاز اللغوي القلب و هو اما قلب اسناد نحو لكل اجل كتاب اي لكل كتاب اجل و نحو حرمنا عليه المراضع اي حرمناه على المراضع واما قلب عطف نحو ثم تول عنهم فانظر اي فانظر ثم تول عنهم ونحو ثم دنى فتدلى اي تدلى فدنى لانه بالتدلي مال الى الدنو او قلب تشبيه وسياتي في نوع التشبيه انتهى و منها نوع من السرقة الغير الظاهرة وقد سبق في فصل القاف من باب السين المهملة ومنها كون الكلام بحيث اذا قلبته و ابتدأت من حرفه الاخير الى الحرف الاول كان الحاصل بعينه هو هذا الكلام و يسمى ايضا بالعكس و المقلوب المستوي وما لا يستحيل بالانعكاس كما سبق و عليه اصطلاح اهل البديع و المعتبر الحروف المكتوبة فالمشدد في حكم المخفف وهو قد يكون في النظم وقد يكون في النثر اما في النظم فقد يكون بحيث يكون كل من المصراعين قلبا للآخر كقوله * مصراع * ارانا الاله هلالا انارا * وقد يكون كذلك بل يكون مجموع البيت قلبا لمجموعه كقول القاضي * شعر * مودته تدوم لكل هول * وهل كل مودته تدوم * واما في النثر فكقوله تعالى كل في فلك و قوله ربك فكبر و لا ثالث لهما في القرآن كذا في المطول و در جامع الصنائع گويد مقلوب آنست كه حروف ملفوظه باز گردانيده شود و آن قلب كردن

یا لفظی دیگر و یا همان ترکیب و یا ترکیبی دیگر معلوم شود و متقدمان این را بر سه نوع نوشته اند مقلوب کل و مقلوب بعض و مقلوب مستوي و بعضی نوع چهارم نوشته اند وآنرا مقلوب مجنح خوانند و این از انواع رد العجز علی الصدر است ودرین صنعت تصرفهاي لطیف واستخراجهاي بدیع کرده اند و بیان این مشتمل انواع است قسم اول شائع و این بر دو نوع است نوعي آنکه دو لفظ بسیط آرد چنانکه اگر هر یک را قلب کنند عین لفظ دیگر شود و این بر دو صفت است ساکت و ناطق ساکت آنست که الفاظیکه آرد مقلوب یکدیگر باشد و قرینهٔ قلب موجود نباشد که بران سامع و ناظر اطلاع یابد مثاله • شعر • امروز لطف خواجه باری • من بنده همین مراد دارم • لفظ مراد دارم مقلوب است و قرینهٔ قلب معلوم نیست و ناطق آنست که قرینهٔ قلب را پیدا کند وآن دو گونه است صریح و کنایه مثال صریح • شعر • مغرور از براي چه اقبال داردت • اقبال بین بصنعت مقلوب لا بقا است • مثال کنایه • شعر • من بنده ز تو مراد دارم • این طرفه که باز گونه گفتم • لفظ باز گونه قرینه است برآنکه لفظ مراد دارم مقلوب است و لیکن قرینه بکفایت ناطق زیراکه اگر باز گونه را مشیر بر مقلوب ندارند قدح گردد و مقصود مادح نگردد مگر آنجا که محتمل الضدین باشد ونوعي آنکه الفاظ را چنان ترکیب دهد که اگر قلب کنند همان ترکیب تمام خیزد و آن وضع متقدمین است وخسرو شاعر آن چنان اختراع کرده که از قلب بیت پارسي بیت عربي خیزد و آنرا قلب اللسانین نام نهاده مثاله • شعر •

بین دار که مهربان مرخ • در مهر متاب هر زمان رخ
خرنام زره بات مرهم رد • خرنما برة مکرا ینیب

قسم دوم مستوی که مقلوب پارسی لفظ هندي خیزد و قرینه بر قلب حاکي مثاله • شعر • دوش گفتم هندوان شب را همین گویند تار • راست است این گرچه اینجا باز گونه دانیش • لفظ باز گونه قرینه است بر اینکه مقصود شـــاعر مقلوب تار است یعنی رات اما • مقلوب بعض که عبارتست از قلب بعض حروف کلمه چون عورت و روعت هیچ لطـافتي ندارد انتهی ودر مجمع الصنـــائع می آرد که مقلوب مجنح آنست که دریک بیت و یا یک مصراع در اول وآخر دو لفظ واقع شود که هر یک مقلوب دیگر باشد مثاله • مصراع • گنج دولت دهد گذارش جنگ • و مقلوب موصل قسمی است از مقلوب مستوي وآنچنان است که چون تمام بیت را بگردانند همان بیت حاصل گردد اما بعضی حروف یک مصراع بمصراع دیگر وصل شود مثاله • شعر • شکردهنا غمي می آري • دیر آی می مغانه درکش • وما یتعلق بهذا مر في لفظ الجناس في فصل السین المهملة من باب الجیم ومنها ما هو مصطلح الاصولیین و اهل النظر و هو قسم من المعارضة التی فیها مناقضة کما یستفاد من التوضیح و المفهوم من کلام فخر الاسلام واتباعه انه مرادف لهـــا وفي نور الانوار شرح المنار المعارضة التي فیها المناقضة هی القلب في اصطلاح

الاصول و المناظرة معا و هو نوعان قلب العلة حكما و الحكم علة و قلب الوصف شاهدا على الخصم بعد انكان شاهدا للخصم و هذا هو الذي يسميه اهل المناظرة بالمعارضة بالقلب و جعل من القلب العكس و سماه قلب التسوية و قلب الاستواء و منها ما هو مصطلح المحدثين و هو قلب اسناد حديث باسناد حديث آخر اما بكله او بعضه او قلب متن حديث بمتن حديث آخر و الاول هو الاكثر فمن الاول ما يكون اسم احد الراويين اسم ابي الآخر مع كونهما من طبقة واحدة فيجعل الراوي سهوا ما هو لاحدهما للآخر كمرة بن كعب وكعب بن مرة لان اسم احدهما اسم اب الآخر و للخطيب فيه كتاب مضخم سماه رافع الارتياب في المقلوب من الاسماء و الانساب و منه ان يكون الحديث مشهورا براو فيجعل مكانه راو آخر في طبقته ليصير بذلك غريبا ليرغب فيه كحديث مشهور لسالم فجعل مكانه نافع و منه قلب سند تام لمتن آخر يروى بسند آخر لقصد امتحان حفظ المحدث كقلب اهل بغداد على البخاري رحمه الله تعالى مائة حديث امتحانا فردها على وجوهها و اما الثاني و هو مقلوب المتن فقد جعله بعض المتاخرين نوعا مستقلا سماه المنقلب و عرفه بانه الذي ينقلب بعض لفظه على الراوي فيتغير معناه كحديث ابي هريرة عند مسلم في السبعة الذين يظلهم الله في ظل عرشه ففيه و رجل تصدق بصدقة اخفاها حتى لا يعلم يمينه ما ينفق شماله فهذا مما انقلب على احد الرواة و انما هو حتى لا يعلم شماله ما ينفق يمينه كما في الصحيحين اعلم ان قيد السهو معتبر في المقلوب فلو وقع الابدال عمدا لمصلحة فشرطه ان لايستمر عليه بل ينتهي بانتهاء الحاجة او لا لمصلحة بل للاغراب فهو كالموضوع و لو وقع بتوهم الراوي فهو من المعلل و لو وقع غلطا فهو من المقلوب و لذا جعل البعض القلب لقصد الامتحان من اقسام الابدال هكذا يستفاد من شرح النخبة و شرحه و الارشاد الساري •

قلب النسبة عند المحاسبين يجيء في لفظ النسبة في فصل الباء الموحدة من باب النون •

القالب نزد شعراي فارس جزء و ركن را نامند و قد مر في فصل الالف من باب الجيم ويسمى بالقلب ايضا •

الانقلاب در لغت برگرديدن و در اصطلاح اهل رمل اسم عمليست و آن اينست شكل اول زائچهٔ رمل را در لحيان ضرب كنند و شكل دوم را در حمره و سيوم را در بياض و چهارم را در انكيس و اين چهار شكل را كه حاصل شوند امهات سازند و رمل تمام كنند و اين انقلاب را انقلاب اصلي گويند و علامت صحت اين انقلاب اينست كه ميزان هر دو رمل يک شكل باشد بعينه و نيز اگر ميزان رملى جماعت آيد انقلاب بطور ديگر كنند كه اوتاد آن رمل را در شواهد آن ضرب نمايند يعني شكل اول را در سيزدهم ضرب كنند و چهارم را در چهاردهم و هفتم را درپانزدهم ودهم را در شانزدهم و اين چهار اشكال حاصله را امهات ساخته عمل تمام كنند و اين انقلاب را انقلاب وتد الوتد نامند و ظاهر قول شان مقتضى آنست كه ازين انقلاب

دو رمل دوم میزان غیر شکل جماعت اید پس این بنده ضعیف مولف این کتاب میگوید که در بعضی صور باین انقلاب میزان رمل دوم جماعت نیز می افتد چنانکه اگر در امهات شکل اول و دوم یک شکل باشد زوج باشد و مرتبهٔ سوم ازین شکل نیز زوج باشد و شکل سیوم و چهارم جماعت باشد مثلا امهات رمل این باشند ☷ ☷ ☷ ☷ پس در انقلاب وتد الوتد نیز میزان جماعت می آید و شاید که این قاعده اکثریه باشد نه کلیه و الله اعلم • و الانقلابان و نقطتا الانقلابين و نظيرتا الانقلابين قد سبقت في بيان دائرة البروج في فصل الراء من باب الدال المهملتين •

المنقلب قد سبق في لفظ البروج في فصل الجيم من باب الباء الموحدة و المنقلب عند اهل الرمل قد ذكر في لفظ الشكل في فصل اللام من باب الشين المعجمة و عند المحدثين مر سبق مبيل هذا •

القوباء بالضم و السكون الواو و الالف الممدودة هي خشونة تحدث في ظاهر الجلد مع حكة و يكون لونها مرة مائلة الى السواد و مرة الى الحمرة و يطلق على البرص الاسود ايضا كذا في بحر الجواهر •

فصل التاء المثناة الفوقانية

القنوت بالفتح و تخفيف النون لغة الطاعة و يجيئ بمعنى القيام و الدعاء ايضا و المشهور هو الدعاء و قولهم دعاء القنوت اضافة بيان كذا في البرجندي و في التفسير الكبير في تفسير قوله و قوموا لله قانتين القنوت عبارة عن الدوام على الشيئ و الصبر عليه و الملازمة له و هو في الشريعة صار مختصا بالمداومة على طاعة الله تعالى و المواظبة على خدمته هذا قول علي رضي الله تعالى عنه و قال مجاهد القنوت عبارة عن الخشوع و خفض الجناح و سكون الاطراف و ترك الالتفات من رهب الله تعالى •

القوت بالضم و سكون الواو غذا را گويند • و نزد صوفيه غذاي عاشق بود از دريافت جمال قدم كه ادراك هيچكس بدان محيط نشود كذا في بعض الرسائل •

فصل الحاء المهملة

القبح بالضم و سكون الموحدة ضد الحُسن و القبيح ضد الحَسَن و قد سبق في فصل النون من باب الحاء المهملة •

القرحة بالفتح و الضم و سكون الراء هي الجراحة المتقادمة التي اجتمع فيها القيح و قد سبق في فصل الحاء المهملة من باب الجيم •

المقرّح عند الاطباء دواء يفني الرطوبة الاصلية و يجذب مادة ردية و تقرح كالبلادر و هو على صيغة اسم الفاعل من التقريح •

فصل الدال المهملة

القصيدة بالصاد المهملة نزد بلغا عبارت است از غزلی كه زياده از دوازده بيت باشد • و در مجمع الصنائع مي آرد قصيده نزد عرب حدی معين ندارد چنانچه از پانصد بيت زياده ميگويند و فصحای عجم نهايت مستحسنهٔ آنرا صد و بيست بيت مقرر نموده اند و هر قصيده كه مشتمل باشد بر ابيات تشبيب لازم است كه آن را تخلص بيارند و آن انتقال است از اسلوب تشبيب

بمدح ممدوح بوجهی مناسب و هرقصیده که درو تخلص نبود آنرا مقتضب گویند وآنکه از تشبیب عاري باشد چنانچه از ابتدا در مدح شروع کند آنرا مجدد نامند و تفصیل آنها در لفظ تشبیب و لفظ مقتضب گذشت و نیز بدانکه در قصیده دو بیت و سه بیت مصرع اگربیارند رواست و مراد از مصرع مطلع است و بعضی برانند که مطلع همین بیت اول است و بس اما مستحسن آن است که چون خواهند که در قصیده مطلع دیگر اندازند اشارتی بدان نمایند انتهی * و قصیده بمعنی شعر وافي غیر مجزو نیز آید *

القاعدة بالعين المهملة هي في اصطلاح العلماء يطلق على معان مرادف الاصل و القانون و المسئلة و الضابطة و المقصد و عرف بانها امر كلي منطبق على جميع جزئياته عند تعرف احكامها منه و هذا التفسير مجمل و بالتفصيل قضية كلية تصلح ان تكون كبرى الصغرى سهلة الحصول حتى يخرج الفرع من القوة الى الفعل قال السيد السند رحمه الله تعالى وجه كونه تفصيلا انه علم به ان الامر الكلي المذكور اولا اريد به القضية الكلية لا المفهوم الكلي كالانسان مثلا وان ذهب اليه بعض القاصرين و علم ايضا ان المراد بالجزئيات ليس جزئيات ذلك الامر الكلي كما يتبادر اليه الوهم اذ ليس للقضية جزئيات تحمل هي عليها فضلا عن ان يكون لها احكام يتعرف منها بل المراد جزئيات موضوع تلك القضية فان لها احكاما تتعرف منها فخرجت الشرطيات اذ ليس لها موضوعا و علم ايضا ان تلك الاحكام ايضا منطوية في تلك القضية المشتملة عليها بالقوة فهذا الاشتمال هو المراد بانطباق الامر الكلي على جزئيات موضوعه باعتبار احكامها التي تتعرف منـــه فقد فصلت في هذه العبارة امور ثلثة اجملت في العبارة الاولى فصار الحاصل ان القاعدة امر كلي اي قضية كلية منطبق اى مشتمل بالقوة على جميع جزئياته اى جزئيات موضوعه عند تعرف احكامها اى يستعمل عند طلب معرفة احكامها بان تجعل كبرى الصغرى سهلة الحصول للكسب او للتنبيه نقولك كل سالبة كلية ضرورية فانها تنعكس سالبة كلية دائمة قضية كلية مشتملة بالقوة على احكام جزئيات موضوعها اعني السوالب الكلية الضرورية فاذا اردت ان تتعرف حكم قولنا لا شيئ من الانسان بحجر بالضرورة قلت هذه سالبة كلية ضرورية وكل سالبة كلية ضرورية تنعكس الى سالبة كلية دائمة فهذه تنعكس الى سالبة كلية دائمة اعني قولنا لا شيئ من الحجر بانسان دائما فالقضية الكلية اصل لهذه الاحكام و هي فروع لها و استخراجها عنها بتحصيل تلك الصغرى و ضمها اليها يسمى تفريعا و نسبة الفرع و الى اصولها تشبه نسبة الجزئيات الى كلياتها المحمولة عليها فان الانسان مثلا يتناول زيدا و عمروا و بكرا وغيرهم بالحمل عليها و قولنا كل انسان حيوان يشتمل بالقوة على احكامها فتقييد الامر بالكلي للاحتراز عن القضية الجزئية او الشخصية فانها لا تسمى قاعدة و وصف الامر الكلي بالانطباق المذكور و الاستعمال عند التعرف للاشعار الى حيثيتين معتبرتين في مفهوم القاعدة اي من حيث انه منطبق على احكام جزئيات موضوعة و صالح للاستعمال عند طلب معرفتها منه فالحيثية الاولى لاخراج الامر الكلي عن تعريف القاعدة اذا اخذ بالقياس

الى احكام جزئيات ما يساوي موضوعه او اعم منه كقولنا كل ناطق انسان و بالقياس الى هذا الضاحك انسان و بالقياس الى هذا الحيوان انسان فان امثال تلك القضـــايا لا تسمى في الاصطلاح اصولا و قواعد بالقياس الى تلك النتائج و ان كانت مبدأ لها و الحيثية الثانية لاخراجه عنه اذا اخذ بالقياس الى احكام جزئيات موضوعه المستغنية عن التعريف ككونها مستغنية عن التنبيه ايضا فالقواعد المنطقية التي احكام جزئيات موضوعاتها بديهية كالشكل الاول منتج داخلة في القانون بالقياس الى بعض منها و محتاجة الى التنبيه بالنسبة الى بعض الاذهان القاصرة فلا يلزم خروجها عن المنطق المعرف بالقانون كما توهمه البعض و بالجملة فالقضية الكلية التي ليست لها جزئيات لا يحتاج الى استنباطها منها اصلا لا بطريق النظر و لا بطريق التنبيه لا تسمى قانونا و اصلا و ما يكون لها جزئيات بديهية صرفة و جزئيات أخر ليست كذلك لا تسمى قانونا بالقياس الى الجزئيات البديهية الصرفة و انما قيدنا الصغرى بكونها سهلة الحصول لكونها سهلة الحصول غالبا و قال بعض المحققين التقييد للتخصيص و اخراج كون القضية الكلية اصلا و قانونا بالقياس الى قضية جزئية مستنبطة منها ومن صغرى لا تكون سهلة الحصول فانها لا تسمى اصلا و قانونا بالنسبة اليها و انه يظهر لمن تتبع موارد الاستعمالات ان القاعدة هي الكلية التي يسهل تعرف احوال الجزئيات منها فلا يقال كون النفي و الاثبات لا يجتمعان و لا يرتفعان قاعدة بالنسبة الى كون زوايا المثلث مساوية لقائمتين انتهى و قيل معنى التعريف المجمل قضية كلية تشتمل على جزئيات تعتبر فيها باعتبار تحققها لا باعتبار تعلقها فخرجت الشرطيات اذ لا جزئيات لها و السوالب اذ لا تشتمل على الجزئيات المعتبرة في تحققها بناء على ان السالبة لا تستدعي وجود الموضوع فالقانون لا يكون الا قضية كلية حملية موجبة و اضافة الجزئيات الى الامر الكلي مع ان الواضح اضافتها الى موضوعها للدلالة على ان المراد الجزئيات بحسب نفس الامر لانها جزئيات القضية بمعنى الجزئيات المعتبرة فيها دون الاعم الشامل للجزئيات الفرضية و فيه تكلفات الاول ان يراد باشتمالها على الجزئيات ان يكون الحكم فيها على تلك الجزئيات و الثاني ان يراد بجزئياته الجزئيات المعتبرة في تحققها و لا دلالة للفظ عليه و الثالث انه يستلزم ان لا يكون قولهم نقيضا المتساويين متساويان و نحوه قانونا لاشتمالهما على نقائض الامور الشاملة نحو اللاشيء و اللاممكن و هي من الامور الفرضية و الرابع انه يلزم ان لا تكون المسائل التي موضوعها الكليات المنحصرة في فرد واحد كمبـــاحث الواجب و العقول و الافلاك قوانين لعدم الجزئيات لها في نفس الامر بل بالفـــرض هذا كله خلاصة ما في المحاكمات وشرح المطالع و شرح الشمسية و حواشيهما و ههنا ابحاث تركناها مخافة الاطناب نمن اراد فليرجع الى المحاكمات و حواشي شرح المطالع • اعلم ان الاطباء يقسمون القاعدة بالنسبة الى قاعدة اخرى فوقها او تحتها الى كلية و جزئية و يعنون بالجزئي الاضافي لان الكلية ماخوذة في تعريف القاعدة فلا يتصور كونها جزئية حقيقية و يريدون بالقاعدة الكلية قاعدة تحتها قاعدة و بالقاعدة الجزئية قاعدة فوقها قاعدة • مثلا قولهم علاج كل مرض

بالضد قاعدة كلية يندرج تحتها قواعد جزئية كقولهم علاج الغضب الحاصل بالتبريد و على هذا نقس كذا في القصرائي شرح المؤجز و منها ضلع من اضلاع المثلث و منها الوتر بالنسبة الى كل قطعتي دائرة و منها الدائرة بالنسبة الى كل قطعتي كرة وبالنسبة الى المخروط والاسطوانة المستديرين و منها غير ذلك كقاعدة المخروط و الاسطوانة المضلعين و قد مر في لفظ المخروط و الاسطوانة و هذه المعاني الاخيرة من مصطلحات المهندسين *

المقعد لغة هو الذي اقعده الداء عن الحركة * و عند الاطباء هو الزمن و قيل هو المتشنج الاعضاء و الزمن الذي طال مرضه كذا في المغرب *

التقليد باللام لغة جعل القلادة في العنق و شرعا يطلق على معنيين الاول حكم وال بكون فلان قاضيا في موضع كذا كما في جامع الرموز في كتاب القضاء الثاني العمل بقول الغير من غير حجة و اريد بالقول ما يعم الفعل و التقرير تغليبا و لذا قيل في بعض شروح الحسامي التقليد اتباع الانسان غيره فيما يقول او يفعل معتقدا للحقية من غير نظر الى الدليل كان هذا المتبع جعل قول الغير او فعله قلادة في عنقه من غير مطالبة دليل كاخذ العامي و المجتهد بقول مثله اى كاخذ العامي بقول العامي و اخذ المجتهد بقول المجتهد و على هذا فلا يكون الرجوع الى الرسول عليه الصلوة والسلام تقليدا له و كذا الى الاجماع و كذا رجوع العامي الى المفتي اى الى المجتهد و كذا رجوع القاضي الى العدول في شهادتهم لقيام الحجة فيها فقول الرسول بالمعجزة و الاجماع بما تقرر من حجته و قول الشاهد و المفتي بالاجماع و كذا الرجوع الى الصحابي لانه عمل بقوله عليه الصلوة و السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم و لو سمي ذلك او بعض ذلك تقليدا كما يسمى في العرف اخذ المقلد العامي بقول المفتي تقليدا فلا مشاحة في التسمية والاصطلاح وكذا قد يسمى اتباع الصحابة تقليدا باعتبار الصورة و ربما يعرف التقليد بانه اعتقاد جازم غير ثابت و غير الثابت هو ما يزول بتشكيك المشكك * **فائدة** * غير المجتهد يلزمه التقليد سواء كان عاميا او عالما بطرق صالحة من وجوه علوم الاجتهاد و قيل انما يلزم العالم التقليد بشرط ان يتبين له صحة اجتهاد المجتهد بدليله و اختلف في جواز التقليد في العقليات كمسائل الاصول قال عبد الله بجوازه وقال طائفة بوجوبه و ان النظر والبحث حرام * **فائدة** * اذا تعدد المجتهدون و تفاضلوا لا يجب على المقلد تقليد الافضل بل له ان يقلد المفضول و عن احمد وابن شريح منعه بل يجب عليه النظر في الارجح فيهما و يتعين الارجح عنده للتقليد * **فائدة** * اذا عمل العامي بقول المجتهد في حكم مسئلة فليس له الرجوع منه الى غيره اتفاقا و اما في حكم مسئلة اخرى فيجوز له ان يقلد غيره على المختار فلو التزم مذهبا معينا و ان كان لا يلزمه كمذهب مالك ففيه ثلثة مذاهب الاول يلزم و الثاني لا يلزم و الثالث ان قلد اي عمل لا يرجع و الا جاز هكذا يستفاد من العضدي وحواشيه وغيرها *

القيد بالفتح وسكون الياء المثناة التحتانية في عرف العلماء هو الامر المخصص للامر العام قال مرزا زاهد في حاشية شرح المواقف المقيد على وجهين الاول الطبيعة الماخوذة مع القيد بان يكون كل من القيد

و التقييد داخلا و يقال له الفرد و الثاني الطبيعة المضافة الى القيد بان يكون التقييد من حيث هو تقييد داخلا و القيد خارجا ويقال له الحصة وكذا المطلق على وجهين الاول الطبيعة من حيث الاطلاق ويقال له الطبيعة المطلقة و الثاني الطبيعة من حيث هي و يقال مطلق الطبيعة ثم المقيد على كلا الوجهين وكذا المطلق على كلا الوجهين من الامور الاعتبارية الانتزاعية اذ ليس في الخارج الا ما هو شخص متكيف بعوارض خارجية ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنه المطلق و المقيد على وجهين انتهى * وقيد نزد شعراء حرفيست ساكن غير ردف كه پيش از روي باشد بي واسطه چون راء درد وبرد و حرف قيد در الفاظ فارسي از ده بيشتر يافته نشده وآن باي موحده وخا و زا و شين و غين معجمات و را و سين وفا و نون وواو و در لفظ عربي بسيار است و رعايت تكرار قيد در قوافي فارسي واجبست و اختلافش جائز نه مگر بضرورت تنگي قافيه و اين هنگام مناسب آنست كه قرب مخرج رعايت كنند وصاحب معيار الاشعار قيد را داخل ردف داشته و گفته كه ردف بعرف شعراي عجم عبارتست از حرف ساكن كه پيش از روي باشد بي واسطه خواه مده باشد يا غير مده كذا في منتخب تكميل الصناعة *

فصل الراء المهملة * القدر لغة كون الشيء مساويا لغيره بلا زيادة و لا نقصان وشرعا التساوي في المعيار الشرعي الموجب لمماثلة الصورة و هو الكيل و الوزن كذا في جامع الرموز في فصل الربوا وفي البرجندي قدر الشيء مبلغه و ان يكون مساويا لغيره من غير زيادة و نقصان كذا في المغرب و المراد بالقدر في باب الربوا الكيل في المكيلات والوزن في الموزونات انتهى فالقدر على هذا بفتح القاف وسكون الدال المهملة قال في الصراح قدر الشيء بسكون الدال اندازۀ چيزي وقدر بسكون دال و حركت آن اندازه كردۀ خداي بر بنده ازحكم انتهى فالقدر بالسكون و الحركة مرادف التقدير قال في شرح العقائد النسفية افعال العباد عند اهل السنة كلها بارادته تعالى و قضيته اي قضائه و تقديره و القضاء عبارة عن الفعل مع زيادة الاحكام و التقدير تحديد كل مخلوق بحده الذي يوجد من حسن وقبح ونفع وضرر وما يحويه من زمان و مكان و ما يترتب عليه من ثواب و عقاب انتهى و كذا القدر على ما في مجمع السلوك و يطلق القدر ايضا على اسناد افعال العباد الى قدرتهم و لذا يلقب المعتزلة بالقدرية كذا في شرح المواقف * قدر نسبة شيء الى شيء عند المهندسين هو ما يكون نسبة الواحد اليه تلك النسبة فقدر نسبة النصف اثنان وقدر نسبة الضعف نصف و قدر نسبة الثلثين واحد ونصف وقدر نسبة عكسه اعني المثل و النصف ثلثان وعلى هذا القياس كذا ذكر في بعض حواشي تحرير اقليدس و توضيحه على ما يخطر ببالي ان نسبة الاربعة الى الثمانية ذ النصف اذا الاربعة نصف الثمانية فقدر تلك النسبة عدد يكون نسبة الواحد الى ذلك العدد تلك النسبة اي نسبة النصف بان يكون الواحد نصفه وهو اثنان و نسبة الثمانية الى الاربعة نسبة الضعف فقدرها عدد يكون الواحد ضعفه و هو النصف ونسبة الاربعة الى الستة ثلثان فقدرها عدد يكون الواحد بالنسبة اليه

ثانيين و هو واحد و نصف و نسبة الستة الى الاربعة نسبة مثل و نصف نقدرها عدد يكون الواحد بالنسبة اليه مثلا ً نصفا و هو ثلثان و على هذا القياس هذا في الاعداد وقس عليه المقادير فان قدر النسبة يجري فيها ايضا فالمراد في التعريف بما الشيء عددا كان او مقدارا و كذا بالواحد اعم من الواحد العددي و المقداري و لذا ذكر في تحرير اقليدس انه اذا وضع للمقادير مقدار ما من جنسها ليعدها بازاء الواحد في الاعداد نقدر كل نسبة هو المقدار الذي يكون ذالك المقدار الموضوع بالقياس اليه على تلك النسبة *

قدر الزوال سبق في لفظ الظل في فصل اللام من باب الظاء المعجمة * و الاقدار المتزايدة عند الرياضيين هي اسم ست مراتب للثوابت واحدة القدر و يجيء في لفظ الكوكب مع بيان القدر الاعظم و الاوسط و الاصغر في فصل الباء الموحدة من باب الكاف *

المقدار هو لغة ما يعرف به قدر الشيء و هو العدد و المكيل و هو ما يعرف مقداره بالكيل من نصف صاع او اكثر و الموزون و هو ما يعرف مقداره بالوزن من منوين او اكثر مما يباع في الامداد و المساحة و المقياس و عند الحكماء هو الكم المتصل القار اى المجتمع الاجزاء في الوجود فبقيد المتصل خرج العدد لانه كم منفصل و بقيد القار خرج الزمان كما يجيء في لفظ الكم و هو ثلثة اقسام لانه ان انقسم في جهة فقط اى الطول فقط فخط و ان انقسم في جهتين فقط اى الطول و العرض فقط فسطح ويسمى بسيطا ايضا و ان انقسم في الجهات الثلث اى الطول و العرض و العمق فجسم تعليمي و المتكلمون انكروا وجود المقدار بناء على تركب الجسم عندهم من الجواهر الفردة فالجواهر الفردة اذا انتظمت في سمت واحد حصل هنا امر منقسم في جهة واحدة يسميه بعضهم خطا جوهريا و اذا انتظمت في سمتين حصل امر منقسم في جهتين فقط و قد يسمى سطحا جوهريا و اذا انتظمت في الجهات الثلث حصل ما يسمى جسما اتفاقا فالخط جزء من السطح و السطح جزء من الجسم و اما عند الحكماء فليس كذلك لان الخط و السطح من الاعراض هكذا يستفاد من شرح المواقف في مبحث الكم و المقادير المتجانسة يجيء ذكرها في لفظ النسبة في فصل الباء الموحدة من باب النون *

التقدير هو عند النحاة يستعمل في الحذف في الحاشية الهندية في بحث المفعول له الاصطلاح جار باطلاق احدهما مكان الآخر و قد يقال في الفرق بينه و بين الحذف ان المقدر ما بقي اثره في اللفظ و المحذوف بخلافه كذا في الهداد حاشية الكافية في بحث المفعول فيه و في الفوائد الضيائية التقدير عبارة عن حذف الشيء عن اللفظ و ابقائه في النية و عند المتكلمين هو تحديد كل مخلوق بحده و يسمى بالقدر ايضا كما عرفت و يجيء ما يتعلق بهذا في لفظ اللوح * و عند المهندسين يستعمل بمعنى العد كما مر في فصل الدال من باب العين المهملتين *

المقدر بفتح الدال المشددة هو المحذوف و البعض فرق بينهما كما عرفت قبيل هذا و يطلق ايضا على ما حدّه الله مخلوقه بحده كما مر ايضا * و نزد شعرا اسم صنعتى است از صنائع لفظيه و آن عبارتست از مقطع

و موصل كه با هم آميخته شود و آن چهار نوع است اول آنكه مصراع اول مقطع بود دوم موصل دو حرفي سيوم سه حرفي چهارم چهار حرفي مثاله * شعر *

اي آرزوي مردان وي داروي دل * با گونهٔ تو گونهٔ كل شد باطل
نقش همه پيش سمن تست خجل * پيكر نكند شبهت پيكر باطل

دوم از كلمات شعر هرچند كه حروفش پيوسته بود همانقدر بريده بود مثلا اگر دو بريده بود دو پيوسته باشد و اگر سه بريده بود سه پيوسته و علي هذا القياس مثال مقدر مثنى * مصراع * اي برخ زهرهٔ زهرا و فروزنده ز گل * مثال مثلث * مصراع * دررنجم و دربندم اي مهوش و دلبر * مثال مربع * مصراع * از درستست زاري بسيار و دوستست * مثال مخمس * مصراع * ازو در شكنجم ازو در نهيبم * و علي هذا القياس سويم آنكه منقطع يكحرف باشد ومتصل سه و يا چهار يا زياده مثال سه و يكى * مصراع * هنرى گشت دلبرم هنرى * خطرى گشت اخترم خطرى * چهارم آنكه حروف منقطعه نباشد اما مراتب متصله رعايت كند چنانچه سه حرف پيوسته بيارد بعد ازان دو حرف پيوسته يا زياده ازين مثال سه و دو * مصراع * بجانم همين بد سگالد مفاجا * مثالش بخوبي نديدم همادا * مثال چهار و سه * مصراع * بختم همين سختي كشد طبعم همين تلخي چشد * مثال پنج و چهار * مصراع * بهشتي مهيا نعيمى مهيا * كذا في مجمع الصنائع *

القدرة بالضم هى صفة توثر تاثيرو فق الارادة فخرج ما لايوثر كالعلم اذ لا تاثير له و ان توقف تاثير القدرة عليه وكذا خرج مايؤثر لا وفق الارادة كالطبيعة للبسائط العنصرية * وقيل القدرة ما هو مبدأ قريب للافعال المختلفة والمراد بالمبدأ هو الفاعل المؤثر و القريب احتراز عن البعيد الذي يوثر بواسطة كالنفوس الحيوانية و النباتية فانها مبادئ لافعال مختلفة مثل التنمية و التغذية و التوليد لكنها بعيدة لكونها مبادي باستخدام الطبائع و الكيفيات وفيه بحث لان المؤثر في هذه الافاعيل انكان هو الطبائع و الكيفيات كانت هذه النفوس خارجة بقيد المبدأ و ان كان المؤثر فيها هو النفوس و كانت الطبائع و الكيفيات آلات لها لم يخرج بقيد القريب لان الفاعل القريب قد يحتاج الي استعمال آلالة وقد يقال معنى استخدامها اياهما انها تنهضهما للتاثير في هذه الافاعيل و هذا الانهاض اشبه الفاعل كالقاسر في الحركة فانه يسخر طبيعة المقسور للتحريك فكانت بحسب الظاهر داخلة في المبداء خارجة بالقريب فالنفس الفلكية قدرة على التفسير الاول لانها توثر وفق الارادة دون التفسير الثاني لانها ليست مبدأ لافاعيل مختلفة بل لفعل واحد فعلى هذا الصفة تتناول الجوهر و العرض معا و فيه بعد و القوة النباتية بالعكس اى قدرة على التفسير الثاني لكونها مبدأ قريبا لافاعيل مختلفة دون التفسير الاول اذ لا شعور لها بافاعيلها و القوة الحيوانية قدرة على التفسيرين لكونها صفة مؤثرة وفق الارادة و مبدأ قريبا لافاعيل مختلفة و القوة العنصرية ليست قدرة على التفسيرين اذ لا ارادة لها و لا شعور و ليست افعالها مختلفة بل على نهج واحد و يرد على التفسيرين القدرة الحادثة على راي

الاشاعرة فانها لا تؤثر في فعل اصلا فلا يدخل في التفسير الاول و ليست مبدأ لاثر قطعا فلا يدخل في الثاني و انكان لها تعلق بالفعل يسمى ذلك التعلق كسبا و نفى جهم القدرة الحادثة و قال لا قدرة للعبد اصلا و هذا غلو في الجبر لا توسط بين الجبر و التفويض كما هو الحق لان الفرق بين الصاعد بالاختيار و بين الساقط من علو ضروري فالاول له اختيار اي له صفة توجد الصعود عقيبها و يتوهم كونها مؤثرة فيه و تسمى تلك الصفة قدرة و اختيارا دون الثاني اي الساقط من العلو ليس له تلك الصفة فان قال جهم لا نريد بالقدرة الا الصفة المؤثرة و اذ لا تاثير فلا قدرة كان منازعا لنا معاشر الاشاعرة في التسمية فانا نثبت للعبد ذات الصفة المعلومة بالبديهة و نسميها قدرة فاذا اعترف جهم بتلك الصفة و قال انها ليست قدرة لعدم تاثيرها كان نزاعه معنا في اطلاق لفظ القدرة على تلك الصفة و هو بحث لفظي و ان قال حقيقة القدرة و ماهيتها انها صفة مؤثرة منعناه فان التاثير من توابع القدرة و قد ينفك عنها كما في القدرة الحادثة عندنا * فائدة * اتفقت الاشاعرة و المعتزلة و غيرهم على ان القدرة وجودية يتاتى معها الفعل بدلا عن الترك و الترك بدلا عن الفعل و قال بشر بن المعتمر القدرة الحادثة عبارة عن سلامة البنية عن الآفات فجعلها صفة عدمية قال فمن اثبت صفة وجودية زائدة على سلامة البنية فعليه البرهان واختار الامام الرازي مذهبه في المحصل وقال ضرار بن عمرو بن هشام بن سالم انها بعض القادر فالقدرة على الاخذ عبارة عن اليد السليمة و القدرة على المشي عبارة عن الرجل السليمة • و قيل القدرة الحادثة بعض المقدور وفساده اظهر * فائدة * قال الاشعري و اكثر اصحابه القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين مطلقا سواء كانا متضادين او متماثلين او مختلفين لا على سبيل البدل و لا معا بل انما تتعلق بمقدور واحد و ذلك لان القدرة مع المقدور و لا شك ان ما نجده عند صدور احد المقدورين منا مغاير لما نجده عند صدور الآخر و قال اكثر المعتزلة تتعلق بجميع مقدوراته اي المتضادة و غيرها و قال الامام الرازي القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة الحيوانية و هي القوة العضلية التي هي بحيث متى انضم اليها ارادة احد الضدين حصل ذلك الضد و متى انضم اليها ارادة الضد الآخر حصل ذلك الآخر و هي قبل الفعل و على القوة المستجمعة بشرائط التاثير و لا شك انها تتعلق بالضدين معا بل بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى المقدور الآخر لاختلاف الشرائط و هي مع الفعل و لعل الشيخ اراد بالقدرة القوة المستجمعة و المعتزلة مجرد القوة * فائدة * العجز عرض مضاد للقدرة باتفاق الاشاعرة و جمهور المعتزلة خلافا لابي هاشم في آخر اقواله حيث ذهب الى انه عدم القدرة مع اعترافه بوجود الاعراض و خلافا للاصم فانه نفى الاعراض مطلقا قال الامام الرازي لا دليل على كون العجز صفة وجودية و ما يقال من ان جعل العجز عبارة عن عدم القدرة ليس اولى من العكس ضعيف لانا نقول كلاهما محتمل واذا لم يقم دليل على احدهما كان الاحتمال باقيا و في نقد المحصل ان القدرة ان فسرت بسلامة الاعضاء فالعجز عبارة عن آفة تعرض للاعضاء و تكون القدرة اولى بان لا تكون

وجودية لان السلامة عدم الآفة وان فسرت القدرة بهيئة تعرض عند سلامة الاعضاء و تسمى بالتمكن او بما هو علة له و جعل العجز عبارة عن عدم تلك الهيئة كانت القدرة وجودية و العجز عدميا و ان اريد بالعجز ما يعرض المرتعش و يمتاز به حركة الارتعاش عن حركة الاختيار فالعجز وجودي و لعل الاشاعرة ذهبوا الى هذا المعنى فحكموا بكونه وجوديا • فائدة • القدرة مغايرة للمزاج لان المزاج من جنس الكيفيات المحسوسة دون القدرة وايضا المزاج قد يمانع القدرة كما عند اللعوب فان من اصابه اغوب و اعياء يصدر عنه افعال بقدرته واختياره و مزاجه يمانع قدرته في تلك الافعال • فائدة • هل النوم ضد القدرة فاتفاق المعتزلة وكثير من الاشاعرة على امتناع صدور الافعال المتقنة الكثيرة من النائم و جواز صدور الافعال المتقنة القليلة منه بالتجربة فعلى هذا فالنوم لايضاد القدرة وقال الاستاذ ابو اسحٰق هي غير مقدورة له فعلى هذا هو يضادها وتوقف القاضي ابو بكر و كثير من الاشاعرة كذا في شرح المواقف و قد سبق ما يتعلق بهذا في لفظ الاختيار في فصل الراء المهملة من باب الخاء المعجمة •

الاقتدار هو عند البلغاء ان يبرز المتكلم المعنى الواحد في عدة صور اقتدارا منه على نظم الكلام و تركيبه و على صياغة قوالب المعاني و الاعراض فتارة ياتي به في لفظ الاستعارة و تارة في صورة الارداف و حينا في مخرج الايجاز و مرة في قالب الحقيقة قال ابن ابي الاصبع و على هذا اتت جميع قصص القرآن فانك ترى القضية الواحدة التي لا تختلف معانيها تاتي في صور مختلفة و قوالب من الالفاظ المتعددة حتى لا تكاد تشتبه في موضعين منه ولا بد ان تجد الفرق بين صورها ظاهرا كذا في الاتقان في نوع بدائع القرآن •

الاقرار بالراء ماخوذ من القرار بمعنى الثبات و هو في الشرع اخبار بحق لآخر عليه • فقولنا اخبار اي اعلام بالقول فاذا اشار و لم يقل شيئا لم يكن اقرارا و يدخل فيه ما اذا كتب الى الغائب اما بعد فله علي كذا فانه كالقول شرعا و قولنا بحق اي بما يثبت من عين او غيره لكن لا يستعمل الا في حق المالية فيخرج عنه ما دخل من حق التعزير و نحوه و قولنا لآخر عليه اي لغير المخبر على المخبر ويحترز به عن الانكار و الدعوى و الشهادة ولا ينتقض على ما ظن باقرار الوكيل و الولي و نحوهما لنيابتهم مناب المنوبات شرعا هكذا في جامع الرموز •

القشر بكسر و سكون شين معجمة پوست هرچيزى و در عرف پوست خشخاش • و در اصطلاح صوفيه عبارتست از علم ظاهر كه نگاه ميدارد باطن را كذا في لطائف اللغات •

القصر بالفتح و سكون الصاد المهملة في اللغة بمعنى باز داشتن و باز گردانيدن و بزندان كردن و وا ايستادن بچيزى و كم كردن و جامه كوفتن و جامه شستن و نماز چهار ركعت را بدو ركعت كردن و در آمدن تاريكى و در امدن شب و فرو هشتن پرده و غير آن و فرو خوابانيدن چشم و كوشك كما في كنز اللغات

وعند القراء هو ضد المد كما يجيء في فصل الدال المهملة من باب الميم * وعند اهل العروض اسقاط الحرف الآخر الساكن و اسكان ما قبله اذا كان آخر الجزء سببا خفيفا و هو يختص بالاسباب و الجزء الذي فيه القصر يسمى مقصورا فمقصور فاعلاتن فاعلات بسكون التاء و مقصور فعولن فعول بسكون اللام هكذا في رسائل العروض العربية و الفارسية و عند اهل المعاني و يسمى بالحصر والتخصيص ايضا جعل بعض اجزاء الكلام مخصوصا بالبعض بحيث لا يتجاوزه و لا يكون انتسابه الا اليه ولا يرد عليه اختص زيد بالقيام فانه لا تخصيص لجزء من اجزاء الكلام بالآخر لانه لم تخص الفاعلية بزيد بالقيام و لا مفعولية القيام بزيد و ان لزم اختصاص القيام بزيد لكنه ليس اختصاص جزء بجزء بل صفة بموصوف لا من حيث الجزئية للكلام فتقييد البعض التعريف بقوله بطريق معهود نحو العطف والاستثناء و نحوهما للاحتراز عن مثل ذلك محل تامل وهو قسمان حقيقي و غير حقيقي و لما كان الحقيقي قد يطلق على ما يقابل المجازي وقد يطلق على ما يقابل الاضافي كما يقال الصفة اما حقيقية او اضافية وقع الاختلاف فيما بينهم فاختار البعض ان المراد من غير الحقيقي هو المجازي لان تخصيص الشيء بالشيء على معنى انه لا يتجاوزه الى غيره اصلا انما يسمى قصرا و تخصيصا حقيقيا لانه حقيقة التخصيص المنافية للاشتراك و لذلك يتبادر هذا المعنى عند اطلاق التخصيص و ما في معناه و اما تخصيص الشيء بآخر على معنى انه لا يتجاوزه الى بعض ما عداه فهو معنى مجازي للتخصيص غير مناف للاشتراك ولذلك يحتاج في فهمه الى قرينة فسمي تخصيصا غير حقيقي وفيه ان القصر الادعائي يجب ان يدخل في غير الحقيقي مع ان الاثبات لشيء والسلب عن جميع ما عداه ادعاء داخل في القصر الحقيقي و لذا اختار البعض ان المراد من غير الحقيقي هو الاضافي و فيه ان القصر مطلقا اضافي فالحقيقي بالاضافة الى جميع ما عدا الشيء وغير الحقيقي بالاضافة الى بعضه فالحقيقي باي معنى يعبر لايخلو عن شوب الا ان يدعى انه اصطلاح من القوم فان قلت تقسيم القصر الى الحقيقي و المجازي يستلزم استعمال القصر في المعنى الحقيقي والمجازي معا قلت المراد بالحقيقي مايكون حقيقة بالنسبة الى اللغة و كذا بالمجازي و الا فالقصر المقسم له معنى اصطلاحي يندرج فيه كلا القسمين حقيقة ثم ان كلا من الحقيقي و غير الحقيقي نوعان قصر الموصوف على الصفة المعنوية و قصر الصفة المعنوية على الموصوف و الفرق بينهما ان معنى الاول ان الموصوف ليس له غير تلك الصفة لكن تلك الصفة يجوز ان تكون حاصلة لموصوف آخر و يجوز ان لاتكون حاصلة له و معنى الثاني ان تلك الصفة ليست الا لذلك الموصوف لكن يجوز ان يكون لذلك الموصوف صفات و يجوز ان لايكون له صفة سواها و الاول من الحقيقي نحو ما زيد الا كاتب اذا اريد انه لا يتصف بغيرها و هو لايكاد يوجد لتعذر الاحاطة بصفات الشيء و الثاني كثير نحو ما في الدار الا زيد على معنى ان الكون في الدار مقصور على زيد و نحو لا اله الا الله وقد يقصد به اي بالثاني المبالغة لعدم الاعتداد بغير المذكور كما يقصد بالمثال المذكور ان جميع من في الدار ممن عدا زيد في حكم المعدوم و يكون هذا

قصرا حقيقيا ادعائيا لا قصرا غير حقيقي فالحقيقي نوعان حقيقي تحقيقا و حقيقي مبالغة و ادعاء ويمكن ان يعتبر هذا في قصر الموصوف على الصفة ايضا بناء على عدم الاعتداد بباقي الصفات والفرق بين الحقيقي الادعائي و الاضافي في موارد الاستعمال دقيق كثيرا مّا يلتبس احدهما بالآخر فليتامل السامع الذكي لئلا يخبط لا ان بين مفهوميهما دقة و خفاء كما وهم البعض و الاول من غير الحقيقي نحو وما محمد الا رسول اي انه مقصور على الرسالة لا يتعداها الى التبرء من الموت استعظموه الذي هو من شان الاله و الثاني منه نحو قل لا اجد فيما اوحي اليّ محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة الآية فانه ليس الغرض الحصر الحقيقي بل الرد على الكفار الذين كانوا يحلّون الميتة و الدم و لحم الخنزير و ما اهل لغير الله به و كانوا يحرمون كثيرا من المباحات ثم اعلم ان كلا من قصر الموصوف على الصفة و قصر الصفة على الموصوف ضربان لانه اما تخصيص امر بصفة دون اخرى او مكان اخرى و اما تخصيص صفة بامر دون امر آخر او مكان امر آخر و المخاطب بالضرب الاول من كل منهما من يعتقد الشركة اي شركة صفتين او اكثر في موصوف واحد في قصر الموصوف على الصفة و شركة موصوفين او اكثر في صفة واحدة في العكس و يسمى هذا القصر قصر افراد لقطع الشركة نحو انما الله اله واحد خوطب به من يعتقد اشتراك الله و الاصنام في الالوهية و المخاطب بالضرب الثاني من كل منهما من يعتقد العكس و يسمى قصر قلب لقلب حكم المخاطب نحو ربي الذي يحيي و يميت خوطب به نمرود الذي اعتقد انه المحيي و المميت دون الله او تساويا عنده و يسمى قصر تعيين لتعيينه ما هو غير معين عند المخاطب كقولك ما زيد الا قائم لمن يعتقد انه اما قائم او قاعد ولا يعرفه على التعيين و ما شاعر الا زيد لمن يعتقد ان الشاعر اما زيد او عمرو من غير ان يعلمه على التعيين قال المحقق التفتازني هذا التقسيم لا يجري في القصر الحقيقي اذ العاقل لا يعتقد اتصاف امر بجميع الصفات ولا اتصافه بجميع الصفات غير صفة واحدة ولا يردده ايضا بين ذلك و كذلك لا يعتقد اشتراك صفة بين جميع الامور ولا ثبوتها للجميع غير واحد ولا يرددها ايضا بين الجميع قال صاحب الاطول و فيه نظر لان القصر الحقيقي يصح ان يكون لرد اعتقاد ان في الدار زيدا مع انسان مّا فيقال في رده ما في الدار الا زيد لانه لابد لنفي انسان ما من عموم النفي كما لا يخفى لصحة قولنا ما في البلد من غلمانه الا زيد لمن اعتقد ان جميع غلمانه في البلد او يردد المسند بين غلمانه او يجعل المسند لما سوى زيد من غلمانه على انه لا مانع من رد اعتقاد الشركة بالقصر فيكون قصر افراد و قلب اعتقاده به فيكون قصر قلب و التعيين به كذلك نعم لا يجب ان يكون المخاطب به واحدا من هؤلاء بل يحتمل ان يكون خالي الذهن و من بدائع قصر القلب ما تريد به الشركة فكان كالجامع المقصر و نقيضه اذ القصر قد يكون لقطع الشركة و لا يكون للشركة فيكون الكلام معه كالجامع بين المتنافيين وفيه السحر الواضح الذي يوجب الحسن و التزيين كقوله تعالى و ارسلناك للناس رسولا فانه قدم للناس للتخصيص و قصر القلب و ذلك انما يتحقق بجعل الناس

للاستغراق اي لجميع الناس لا لبعضهم رداً لاعتقاد من ادعى انه نبي العرب فقط فصار بذلك القصر رسالته مشتركة بين الناس منتقلا من الخصوص الى العموم و هذا من دقائق القصر انتهى * **فائدة** * في الاتقان قد يفهم كثير من الناس من الاختصاص الحصر و ليس كذلك وانما الاختصاص شيئ و الحصر شيئ آخر و الفرق بينهما ان الحصر نفي غير المذكور واثبات المذكور و الاختصاص قصد الخاص من جهة خصوصه بيان ذلك ان الاختصاص افتعال من الخصوص و الخصوص مركب من شيئين احدهما عام مشترك بين شيئين او اشياء و الثاني معنى منضم اليه يفصله عن غيره كضرب زيد فانه اخص من مطلق الضرب فاذا قلت ضربت زيدا اخبرت بضرب عام وقع منك على شخص خاص فصار ذلك الضرب المخبر به خاصا لما انضم اليه منك و على زيد وهذه المعاني الثلثة اعني مطلق الضرب و كونه وقعا منك و كونه واقعا على زيد قد يكون قصد المتكلم لها ثلاثتها على السواء و قد يترجح قصده لبعضها على بعض و يعرف ذلك بما ابتدأ به كلامه فان الابتداء بالشيئ يدل على الاهتمام به و انه هو الارجح في غرض المتكلم فاذا قلت زيدا ضربت علم ان خصوص الضرب على زيد هو المقصود و لاشك ان كل مركب من خاص وعام له جهتان فقد يقصد من جهة عمومه و قد يقصد من جهة خصوصه و الثاني هو الاختصاص وانه هو الاهم عند المتكلم و هو الذي قصد افادته السامع من غير تعرض و لا قصد لغيره باثبات و لا نفي ففي الحصر معنى زائد عليه و هو نفي ماعدا المذكور •

عدم القصر عند الاصوليين من اقسام عدم التاثير •

القاصر عند النحاة هو الغير المتعدي كما في المغني •

الاقتصار مر ذكره في لفظ الحذف و لفظ الاختصار •

القطر بالضم و سكون الطاء المهملة عند المهندسين هو الخط المستقيم المنصف للدائرة و هو المار بمركزها و قطر المربع و المستطيل و المعين و الشبيه بالمعين هو الخط المستقيم الواصل بين الزاويتين المتقابلتين من هذه الاشكال كذا في ضابط قواعد الحساب و قطر الظل عندهم هو الخط الشعاعي الواقع بين رأس المقياس و رأس الظل و قد سبق في لفظ الظل في فصل اللام من باب الزاء المعجمة •

التقطير هو ان يوضع الشيئ في القرع و يوقد تحته فيصعد ماء الى الانبيق و يجتمع فيه و التصعيد بمثله و تقطير البول هو ان يخرج البول قليلا في مرات مع الارادة المطلقة و هو حالة بين العسر و الاسترسال كذا في بحر الجواهر •

المقنطرة هي عند اهل الهيئة الدائرة الموازية لدائرة الافق فان كانت تلك الدائرة فوق الافق تسمى مقنطرة الارتفاع لان الكوكب اذا كان عليها كان مرتفعا عن الافق و انكانت تحت الافق يسمى مقنطرة الانحطاط لان الكوكب اذا كان عليها كان منحطا عن الافق قال العلي البرجندي في حاشية الچغميني الظاهر ان يسمى المقنطرات التي تحت الافق الحقيقي و فوق الافق الحسي بالمعنى الثاني

مقنطرات الارتفاع ايضا لكن كتب القوم مشحونة بان الارتفاع لا يزيد على تسعين درجة و لا شك ان ما بين سمت الرأس و تلك المقنطرات اكثر من تسعين درجة فينبغي ان يخص مقنطرات بما كان فوق الافق الحقيقي و هذا امر اصطلاحي و لا مشاحة فيه * و المقنطرة ماخوذة من القنطار بالنون بعدها طاء مهملة للتوكيد و هو ملأ مَسْك الثور ذهبا او فضة كما يقال الف مؤلفة سميت هذه الدوائر بالمقنطرات تشبيها لها بالدراهم و الدنانير او بالثياب الموضوعة بعضها فوق بعض انتهى *

التقعير بالعين المهملة عند الاطباء هو تجويف في ظاهر العضو لا يحوي شيئا و قد سبق في فصل الفاء من باب الجيم و المقعر من سطحي الفلك سبق ذكره في فصل الكاف من باب الفاء *

فصل الزاء المعجمة * قفيز الطحان بالاضافة فالقفيز في اللغة پيمانه و الطحان بالفتح والتشديد في اللغة آسيابان وقفيز الطحان في الشرع اسم اجارة مخصوصة وهي اجارة الرحى ببعض دقيقه اي دقيق الرحى الحاصل من ذلك البر و كيفيتها ان يستاجر رجل رجلا او رحى او ثورا ليطحن به هذا البر بقفيز منه او بنصف او ثلث مثلا من دقيق هذا البر و هو غير جائز لانه نهى عنه النبي صلى الله عليه وآله وسلم و لان المسمى غير مقدور التسليم عند العقد كذا في جامع الرموز و شرح ابى المكارم في بيان الاجارة الفاسدة *

فصل السين المهملة * الاقتباس بالباء الموحدة هو عند البلغاء ان يضمن الكلام نثرا كان او نظما شيئا من القرآن او الحديث لا على انه منه اى على وجه لايكون فيه اشعار بانه من القرآن او الحديث وهذا احتراز عما يقال في اثناء الكلام قال الله تعالى كذا او قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم كذا و في الحديث كذا و نحو ذلك و هو ضربان احدهما ما لم ينقل فيه المقتبس عن معناه الاصلي فمن المنثور قول الحريري فلم يكن الا كلمح البصر و هو اقرب * و من المنظوم قول الآخر * شعر *

ان كنت ازمعت على هجرنا * من غير ما جُرْم فصبر جميل

و ان تبدلت بنا غيرنا * فحسبنا الله و نعم الوكيل

و الثاني مانقل فيه المقتبس عن معناه الاصلي كقول ابن الرومي * شعر * لئن اخطأت في مدحك ما اخطأت في منعي * لقد انزلت حاجاتي بواد غير ذي زرع * اراد بقوله بواد غير ذي زرع جنابا لاخير فيه ولا نفع و اريد في القرآن بذلك مكة اذ لا ماء فيه و لانبات ولا بأس في اللفظ المقتبس ان يقع تغيير يسير للوزن او غيره كالتقفية كقول البعض * شعر * قد كان ما خفت ان يكونا * انا الى الله راجعونا * وفي القران انا لله و انا اليه راجعون * كذا في المطول قال في الاتقان في نوع اداب تلاوة القرآن قد اشتهر عن المالكية تحريم الاقتباس وتشديد النكير على فاعله و اما اهل مذهبنا فلم يتعرض له المتقدمون و لا اكثر المتاخرين مع شيوع الاقتباس في اعصارهم و استعمال الشعراء له قديما و حديثا وقد تعرض له جماعة من المتاخرين فسئل عنه الشيخ عز الدين بن عبد السلام فاجازه و استدل بما ورد عنه صلى الله عليه وآله وسلم من

قوله في الصلوة وغيرها وجهت وجهي الى آخره و قوله اللّهم فالق الاصباح وجاعل الليل سكنا و الشمس والقمر حسبانا اقض عني ديني و اغنني من الفقر وهذا كله انما يدل على جوازه في مقام المواعظ و الثناء و الدعاء وفي النثر و لا دلالة فيه على جوازه في الشعر و بينهما فرق لان القاضي ابا بكر من المالكية صرح بان تضمينه في الشعر مكروه وفي النثر جائز و قال الشرف اسمعيل بن المقري اليمني صاحب مختصر الروضة في شرح بديعية ما كان منه في الخطب والمواعظ ومدحه صلى الله عليه وآله وسلم و صحبه و لو في النظم فهو مقبول وغيره مردود و في شرح بديعية ابن حجة الاقتباس ثلثة اقسام مقبول و هو ما كان في الخطب و المواعظ و العهود ومباح و هو ما كان في الغزل والرسائل و القصص ومردود و هو على ضربين احدهما ما نسبه الله تعالى الى نفسه و نعوذ بالله ممن ينقله الى نفسه كما نقل عن احد بني مروان و انه وقع على مطالعة فيها شكاية عماله ان الينا ايابهم ثم ان علينا حسابهم و الثاني تضمين آية في معنى هزل و نعوذ بالله من ذلك كقوله • شعر •

اوحى الى عشـــاقه طرفه • هيهات هيهات لما توعدون

و ردفه ينطق من خلفـــه • لمثل هذا فليعمل العاملون

انتهى قال قلت و هذا التقسيم حسن جدا و يقرب من الاقتباس شيئان احدهما قرأة القرآن يراد بها الكلام قال النووي في هذا اختلاف فروى عن النخعي انه كان يكره ان يتأول القرآن بشيئ يعرض من امر الدنيا و اخرج عن عمر بن الخطاب انه قرء في صلوة المغرب بمكة والتين و الزيتون وطور سينين ثم رفع صوته و قال هذا البلد الامين و قال بعضهم يكره ضرب الامثال من القرآن صرح به من اصحابنا العماد النهي تلميذ البغوي الثاني التوجيه بالالفاظ القرآنية في الشعر و غيره و هو جائز بلا شك قال الزركشي في البرهان لا يجوز تعـــدي امثلة القرآن و لذلك انكر على الحريري قوله فادخلني بيتا احرج من التابوت و اوهى من بيت العنكبوت انتهى •

القدسيات بالدال المهملة نزد بلغا آنست كه شاعر در شعرى سخنان چون كلمات قدسي آرد بر سبيل حكايت عن الله و اين چنين كلمات از پاكان و بيداران بيرون آيد و ملونان را درين باب سخن نرسد مثاله • شعر •

ما برسر تخت دشمنان را داريم • هر جا كه بود دوست ته تيغ آريم

ايذست طريق ما بينديش وبيا • كر آئي وخواهي بزودي نگذاريم

كذا في جامع الصنائع •

القوس بالفتح و سكون الواو عند الرياضيين هي قطعة من محيط الدائرة سواء كانت ازيد من ربع الدائرة او انقص منه او مساوية له و كل قوس نقصت عن ربع الدائرة اي عن تسعين درجة ففضل التسعين عليها يسمى تمام تلك القوس و قد سمي كل القوس ايضا فان التمام و الكل المجموعي مجدان

لغة لكن اطلاق كل القوس على تمامها غير مشهور في كتب القوم و الظاهر ان التمام ههنا بمعنى المتمم و اطلاق الكل بهذا المعنى غير ظاهر كذا قال عبد العلي البرجندي في حاشية الچغميني و قال ايضا لفظ تمام القوس اذا اطلق يراد به ذلك و قد يطلق على قوس يكون مع تلك القوس نصف دائرة او دائرة تامة لكن الاول يقيد بانه تمام القوس الى نصف الدور و الثاني يقيد بانه تمام القوس الى الدور انتهى * و اما قوس النهار و قوس الليل فقد ذكر في التذكرة و شرحه للعلي البرجندي ان المشهور ان قوس النهار هي مجموع نصف الدور و ضعف تعديل النهار ان كانت الشمس من المعدل في جهة القطب الظاهر او فضل نصف الدور على ضعف تعديل النهار انكانت منه في جهة القطب الخفي و ذلك ان وجد تعديل النهار و الا كان قوس النهار نصف الدور بلا زيادة و نقصان و الحقيقية تقتضي ان يكون قوس النهار هو ما يدور من معدل النهار من وقت طلوع نصف جرم الشمس من الافق الى وقت غروب نصفه في الافق و هو اي قوس النهار الحقيقي يكون ازيد من الاول اي من قوس النهار المشهوري او مساريا او انقص بقدر مطالع ما يسيره الشمس بالحركة التقويمية في ذلك اليوم او النهار لتلك البقعة و قوس الليل بحسب ذلك اي يكون مشهوريا و حقيقيا فالاول هو نصف الدور مع ضعف تعديل النهار ان كان ميل الشمس في جهة القطب الخفي او فضل نصف الدور على ضعف تعديل النهار ان كان ميلها في جهة القطب الظاهر و كان الافق مائلا في الصورتين او نصف الدور سواء ان لم يكن لها ميل او كان الافق استوائيا و الثاني هو ما يدور من معدل النهار من وقت غروب مركز الشمس الى وقت طلوع مركزه و هو اما مساو للاول او ازيد او انقص بقدر مطالع ما يسيره الشمس بالحركة التقويمية في ذلك الليل و لكل من الكواكب التي لها طلوع و غروب على هذا القياس ايضا قوس نهار مشهوري و حقيقي و كذا قوس ليل لكنهما اذا اطلقا كان المراد قوس نهار الشمس و قوس ليلها و عمل التقويس قد مر في لفظ التعديل في فصل اللام من باب العين المهملة و هر جا كه ميگويند چون اين را مقوس كنند چنين باشد همين مراد دارند و قوس منقح در لفظ جيب مذكور شد در فصل باى موحده از باب جيم و منقح ماخوذ از تنقيح است *

القياس بالكسر و تخفيف الياء هو في اللغة التقدير و المساواة * و في عرف العلماء يطلق على معان منها قانون مستنبط من تتبع لغة العرب اعني مفردات الفاظهم الموضوعة و ما في حكمها كقولنا كل واو متحرك ما قبلها تقلب الفا و يسمى قياسا صرفيا كما في المطول في بحث الفصاحة و لا يخفى انه من قبيل الاستقراء فعلى هذا القانون المستنبط من تراكيب العرب اعرابا و بناء يسمى قياسا نحويا و ربما يسمى ذلك قياسا لغويا ايضا حيث ذكر في معدن الغرائب ان القياس اللغوي هو قياس اهل النحو و العقلي هو قياس الحكمة و الكلام و المنطق و منها القياس اللغوي و هو ما ثبت من الواضع لا ما جعله الصرفيون قاعدة فاني يا بي مخالف للقياس الصرفي موافق للقياس اللغوي كذا في الاطول و ذلك لان القياس

الصرفي ان لا يجيئ من باب نفع يفتح الا ما كان عينه او لامه حرف الحلق و القياس اللغوي ان لا يجيئ منه الا ما كان عينه او لامه حرف الحلق سوى الفاظ مخصوصة كابى يابى فهو مخالف للقياس الصرفي دون اللغوي والمعتبر في الفصاحة الخلو عن مخالفة القياس اللغوي كما مر ومنها قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنها لذاتها قول اخر كقولنا العالم متغير و كل متغير حادث فانه مؤلف من قضيتين و لزم عنهما ان العالم حادث و هو القياس العقلي و المنطقي و يسمى بالدليل ايضا كما مر في محله و القول الآخر يسمى مطلوبا ان سبق منه الى العالم و نتيجة ان سبق من القياس اليه و يسمى بالردف ايضا كما في شرح اشراق الحكمة ثم القول يطلق بالاشتراك اللفظي على اللفظ المركب وعلى المفهوم العقلي المركب و كذا القياس يطلق بالاشتراك اللفظي على المعقول و هو المركب من القضايا المعقولة و على الملفوظ المسموع و هو المركب من القضايا الملفوظة فاطلاق القياس على الملفوظ ايضا حقيقة الا انه نقل اليه بواسطة دلالته على المعقول و هذا الحد يمكن ان يجعل حدا لكلواحد منهما فان جعل حدا للقياس المعقول يراد بالقول و القضايا الامور المعقولة و ان جعل حدا للمسموع يراد بهما الامور اللفظية و على التقديرين يراد بالقول الآخر القول المعقول لان التلفظ بالنتيجة غير لازم للقياس المعقول و لا للمسموع و انما احتيج الى ذكر المؤلف لان القول في اصل اللغة مصدر استعمل بمعنى المقول و اشتهر في المركب و ليس في مفهومه التركيب حتى يتعلق الجار به لغوا فلو قيل قول من قضايا يكون تعلق الجار به استقرارا اي كائن من قضايا فيتبادر منه انه بعض منها بخلاف ما اذا قيل قول مؤلف فانه يفهم منه التركيب فيتعلق به لغوا فلفظ المؤلف ليس مستدركا والمفهوم من شرح المطالع ان القول مشترك معنوي بينهما و ان التعريف للقدر المشترك حيث قال فالقول جنس بعيد يقال بالاشتراك على الملفوظ و على المفهوم العقلي فكانه اراد بالمركب المعنى اللغوي لا الاصطلاحي اذ ليس ذلك قدرا مشتركا بين المعقول و الملفوظ و حينئذ يلزم استدراك قيد المؤلف و المراد من القضايا ما فوق الواحد سواء كانتا مذكورتين او احدهما مقدرة نحو فلان يتنفس فهو حي و لما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لان القياس لا يتركب الا من قضيتين و اما القياس المركب فعدوه من لواحق القياس على ما هو الحق و قيل القياس المركب داخل في القياس ايضا ثم القضايا تشتمل الحمليات و الشرطية و احترز بها عن القضية الواحدة المستلزمة لعكسها وعكس نقضيها فانها قول مؤلف لكن لامن قضايا بل من المفردات لا يقال لو عني بالقضايا ما هي بالقوة دخل القضية الشرطية و لو عني ما هي بالفعل خرج القياس الشعري لانا نقول المعنى ماهي بالقوة وتخرج الشرطية بقولنا متى سلمت فان اجزاءها لا تحتمل التسليم لوجود المانع اعني ادوات الشرط و العناد او المعنى بالقضية ما يتضمن تصديقا او تخييلا فتخرج الشرطية بها و لم نقل من مقدمات و الالزم الدور و قولنا متى سلمت اشارة الى ان تلك القضايا لا يجب ان تكون مسلمة في نفسها بل لو كانت كاذبة

صغكرة لكن بحيث لو سلمت لزم عنها قول آخر فهي قياس فان القياس من حيث انه قياس يجب ان يوخذ بحيث يشتمل الصناعات الخمس والجدلي والخطابي والسوفسطائي منها لايجب ان تكون مقدماتها صادقة في نفس الامر بل بحيث لو سلمت لزم عنها ما يلزم واما القياس الشعري فانه وان لم يحاول الشاعر التصديق به بل التخييل لكن يظهر ارادة التصديق ويستعمل مقدماته على انها مسلمة ماذا قال فلان قمر لانه حسن فهو يقيس هكذا فلان حسن وكل حسن قمر فهو قول اذا سلم لزم عنه قول آخر لكن الشاعر لايقصد هذا وانكان يظهر انه بهذا حتى يخيل فيرغب او ينفر واعلم ان الوقوع واللاوقوع الذي يشتمل عليه القضية ليس من الامور العينية لا باعتبار كون الخارج ظرفا لوجوده وهو ظاهر ولا باعتبار نفسه لان الطرفين قدلايكونان من الامور العينية فلزوم النتيجة في القياس انما هو بحسب نفس الامر في الذهن لا بحسب الخارج فاما ان يعتبر العلية التي يشعر به لفظ عنها فاللزوم منها من حيث العلم فان التصديق بالمقدمتين على الهيئة المخصوصة يوجب التصديق بالنتيجة ولا يوجب تحققها تحقق النتيجة وكذا القضية الواحدة بالقياس الى عكسها لا لزوم ههنا بحسب العلم فضلا عن ان يكون عنها واللزوم بمعنى الاستعقاب اذ العلم بالنتيجة ليس في زمان العلم بالقياس ولا بد حينئذ من اعتبار قيد آخر ايضا وهو تفطن كيفية الاندراج لتدخل الاشكال الثلثة فان العلم بها يحصل من غير حصول العلم بالنتيجة وما قيل ان اللزوم اعم من البين وغيره لا ينفع لان التعميم فرع تحقق اللزوم وامتناع الانفكاك والانفكاك بين العلمين بشرط تسليم مقدمات القياس والاعتقاد بها الا يرى ان قياس كلواحد من الخصمين لا يوجب العلم بالنتيجة للآخر لعدم اعتقاده بمقدمات قياسه والصواب حينئذ عنه لان للهيئة مدخلا في اللزوم واما ان لا تعتبر العلية المستفادة من لفظ عنها فاللزوم بينهما من حيث التحقق في نفس الامر يعني لو تحققت تلك القضايا في نفس الامر تحقق القول الآخر سواء علمها احد او لم يعلمها وسواء كانت المقدمات صادقة او كاذبة فان اللزوم لا يتوقف على تحقق الطرفين الا يرى ان قوائم العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر لو ثبت في نفس الامر يستلزم قوائم العالم مستغن عن المؤثر وحينئذ بمعناه اي امتناع الانفكاك وهو متحقق في جميع الاشكال بلاريبة ولا يحتاج الى تقييد اللزوم بحسب العلم ولا الى اعتبار الهيئة في اللزوم والقضية الواحدة المستلزمة لعكسها داخلة فيه خارجة بقيد مؤلف من قضايا وقيد لو سلمت ليس لافادة انه لا لزوم على تقدير عدم التسليم بل لافادة التعميم ودفع توهم اختصاص التعريف بالقضايا الصادقة فمفهوم المخالفة المستفاد من التقييد بالشرط غير مراد ههنا لان التقييد في معنى التعميم واما ما قال المحقق التفتازاني في حاشية العضدي من ان الاستلزام في الصناعات الخمس انما هو على تقدير التسليم واما بدونه فلا استلزام الا في البرهان فوجهه غير ظاهر لانه ان اعتبر اللزوم من حيث العلم فلا لزوم في البرهان بدون التسليم ايضا فان نظر المبطل في دليل الحق لا يفيده العلم بعد التسليم وان اعتبر اللزوم بحسب الثبوت في نفس الامر فهو متحقق في الكل من غير التسليم كما

عرفت و قولنا لزم عنها يخرج الستقراء و التمثيل اي من حيث انه استقراء او تمثيل اما اذا رد الى هيئة القياس فاللزوم متحقق و السر في ذلك ان اللزوم منوط باندراج الاصغر تحت الوسط و الوسط تحت الاكبر في القياس الاقتراني و استلزام المقدم للتالي في الاستثنائي سواء كانت المقدمات صادقة او كاذبة فاذا تحقق المقدمات المشتملة عليها تحقق اللزوم بخلاف الاستقراء والتمثيل فانه لا علاقة بين تتبع الجزئيات تتبعا ناقصا و بين الحكم الكلي الا ظن ان يكون الجزئي الغير المتتبع مثل المتتبع و لا علاقة بين الجزئيين الا وجود الجامع المشترك فيهما و تاثيره في الحكم لو كانت العلة منصوصة و يجوز ان يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعا و ما قيل انه يلزم على هذا ان لا يكون الاستقراء والتمثيل من الدليل لانهم فسروا الدليل بما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر مدفوع بان للدليل عندهم معنيين احدهما الموصل الى التصديق و هما داخلان فيه و ثانيهما اخص و هو المختص بالقياس بل بالقطعي منه على مانص عليه في المواقف و بما حررنا علم ان القياس الفاسد الصورة غير داخلة في التعريف و لذا اخرجوا الضروب العقيمة عن الاشكال بالشرائط فالمغالطة ليست مطلقا من اقسام القياس بل ما هو فاسد المادة و قولنا لذاتها اي لا يكون بواسطة مقدمة غريبة اما غير لازمة لاحدى المقدمتين وهي الاجنبية او لازمة لاحديهما و هي في قوة المذكورة و الاول كما في قياس المساواة و هو المركب من قضيتين متعلق محمول اوليهما يكون موضوع الاخرى كقولنا آ مساو لب و ب مساو لج فانهما يستلزمان ان آ مساو لج لكن لا لذاتهما بل بواسطة مقدمة اجنبية وهو ان كل مساوي المساوي للشيء مساو له ولذا لا يتحقق الاستلزام اذا قلنا آ مباين لب و ب مباين لج فانه لايلزم ان يكون آ مباينا لج و كذا اذا قلنا آ نصف ب و ب نصف ج لا يلزم ان يكون آ نصف ج ولعدم الاطراد في الاستلزام اخرجوه عن القياس كما اخرجوا الضروب العقيمة عنه و الثاني كما في القياس بعكس النقيض كقولنا جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر و ما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فانه يلزم منها ان جزء الجوهر جوهر بواسطة عكس نقيض المقدمة الثانية وهو قولنا كل ما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فجوهر ثم الفرق بين الاستلزام بواسطة العكس و بينه بواسطة عكس النقيض وجعل الاول داخلا في التعريف و الثاني خارجا عنه تحكم و لا يتوهم ان الاشكال الثلثة تخرج عن الحد لاحتياجها الى مقدمات غير بينة يثبت بها انتاجها لان تلك المقدمات واسطة في الاثبات لا في الثبوت و المنفي في التعريف هو الثاني و قولنا قول آخر المراد به انه يغاير كلواحد من المقدمتين فانه لو لم يعتبر التغاير لزم ان يكون كل من المقدمتين قياسا كيف اتفقتا لاستلزام مجموعهما كلا منهما و ايضا المقدمة موضوعة في القياس على انها مسلمة فلو كانت النتيجة احديهما لم يحتج الى القياس و كل قول يكون كذلك لا يكون قياسا * **التقسيم** * القياس قسمان لانه انكانت النتيجة او نقيضها مذكورا فيه بالفعل فهو الاستثنائي كقولنا ان كان هذا جسما فهو متحيز لكنه جسم ينتج انه متحيز فهو بعينه مذكور في القياس او لكنه ليس بمتحيز ينتج انه ليس بجسم و نقيضه اي قولنا

انه جسم مذكور في القياس و ان لم يكن كذلك فهو الاقتراني كقولنا الجسم مؤلف و كل مؤلف محدث فالجسم محدث فليس هو ولا نقيضه مذكورا فيه سمي به لاقتران الحدود فيه و انما قيد التعريفان بالفعل لأن النتيجة في الاقتراني مذكورة بالقوة فان اجزاؤها التي هي علة مادية لها مذكورة فيه و مادة الشيئ ما به يحصل ذلك الشيئ بالقوة فلو لم يقيد بالفعل انتقض تعريف الاستثنائي طردا و تعريف الاقتراني عكسا فان قلت النتيجة و نقيضها ليسا مذكورين في الاستثنائي بالفعل لان كلا منهما قضية و المذكور فيه بالفعل ليس بقضية نقول المراد اجزاء النتيجة او نقيضها على الترتيب و هي مذكورة بالفعل لا يقال قد بطل تعريف القياس لانه اعتبر فيه تغاير القول اللازم لكل من المقدمات لانا نقول لانسلم ان النتيجة اذا كانت مذكورة في القياس بالفعل لم تكن مغايرة لكل من المقدمات و انما يكون كذلك لو لم تكن النتيجة جزأ لمقدمة و هو ممنوع فان المقدمة في الاستثنائي ليس قولنا الشمس طالعة بل ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ثم الاقتراني ينقسم بحسب القضايا الى حملي و هو المركب من الحمليات الساذجة و شرطي و هو المركب من الشرطيات الساذجة او منها و من الحمليات و اقسام الشرطي خمس فانه اما ان يتركب من متصلتين او منفصلتين او حملية و متصلة او حملية و منفصلة او متصلة و منفصلة و الاستثنائي ضربان الضرب الاول ما يكون بالشرط و يسمى بالاستثنائي المتصل و يسمى المقدمة المشتملة على الشرط شرطية و الشرط مقدما و الجزاء تاليا و المقدمة الاخرى استثنائية نحو انكان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان فهو حيوان و من انواعه قياس الخلف و الضرب الثاني ما يكون بغير شرط و يسمى استثنائيا منفصلا نحو الجسم اما جماد او حيوان لكنه جماد فليس بحيوان * اعلم ان من لواحق القياس القياس المركب و هو قياس ركب من مقدمات ينتج مقدمتان منها نتيجة و هي مع المقدمة الاخرى نتيجة اخرى و هلم جرا الى ان يحصل المطلوب قال المحقق التفتازاني القياس المنتج لمطلوب واحد يكون مؤلفا بحكم الاستقراء الصحيح من مقدمتين لا ازيد و لا انقص لكن ذلك القياس قد يفتقر مقدمتاه او احدهما الى الكسب بقياس آخر و كذلك الى ان ينتهي الكسب الى المبادي البديهية او المسلمة فيكون هناك قياسات مترتبة محصلة للقياس المنتج للمطلوب فسموا ذلك قياسا مركبا و عدوه من لواحق القياس انتهى اي من لواحق القياس البسيط المذكور سابقا فان صرح بنتائج تلك الاقيسة سمي موصول النتائج لوصل تلك النتائج بالمقدمات كقولنا كل ج ب و كل ب ا فكل ج ا ثم كل ا د فكل ج د و كل د ه فكل ج ه و ان لم يصرح بنتائج تلك الاقيسة سمي مفصول النتائج و مطويها كقولنا كل ج ب و كل ب د و كل د ا و كل ا ه فكل ج ه هذا كله خلاصة ما حققه المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح الشمسية و ما في شرح المطالع و العضدي و حواشيه و منها القياس الشرعي و يسميه المنطقيون و المتكلمون تمثيلا كما في شرح الطوالع و غيره و انما سمي شرعيا لانه من مصطلحات اهل الشرع و هو المستعمل في الاحكام الشرعية و نسربانه

مساواة الفرع للاصل في علة حكمه فاركانه اربعة الاصل و الفرع وحكم الاصل و الوصف الجامع اى العلة و ذلك لانه اى القياس الشرعي من ادلة الاحكام فلابد من حكم مطلوب و له محل ضرورة و المقصود اثبات ذلك الحكم في ذلك المحل لثبوته في محل آخر يقاس هذا به فكان هذا اي محل الحكم المطلوب اثباته فيه فرعا و ذلك اى محل الحكم المعلوم ثبوته فيه اصلا لاحتياجه اليه و ابتنائه عليه و لا يمكن ذلك في كل شيئين بل اذا كان بينهما امر مشترك يوجب الاشتراك في الحكم و يسمى علة الحكم و اما حكم الفرع فثمرة القياس فيتاخر عنه فلا يكون ركنا و لما اردنا بالاصل و الفرع ما ذكرنا لم يلزم الدور لانه انما يلزم لو اريد بالفرع المقيس و بالاصل المقيس عليه و بالجملة فالمراد بهما ذات الاصل و الفرع و الموقوف على القياس وصفا الاصلية و الفرعية ثم انه لابد ان يعلم علة الحكم في الاصل و يعلم ثبوت مثلها في الفرع اذ ثبوت عينها في الفرع مما لا يتصور لان المعنى الشخصي لا يقوم بعينه بمحلين و بذلك يحصل ظن مثل الحكم في الفرع و هو المطلوب فالعلم بعلة الحكم و ثبوتها في الفرع و انكان يقينيا لا يفيد في الفرع الا الظن لجواز ان تكون خصوصية الاصل شرطا للحكم او خصوصية الفرع مانعا منه مثاله ان يكون المطلوب ربوية الذرة فيدل عليه مساواته البر فيما هو علة لربوية البر من طعم او قوت او كيل فان ذلك دليل على ربوية الذرة فالاصل البر و الفرع الذرة و حكم الاصل حرمة الربوا في البر و حكم الفرع المثبت بالقياس حرمة الربوا في الذرة ثم المساواة اعم من ان يكون في نظر المجتهد او في نفس الامر فالتعريف شامل للقياس الصحيح و الفاسد و هو الذي لا يكون المساواة فيه في نفس الامر و قيل المتبادر الى الفهم هو المساواة في نفس الامر فيختص التعريف بالقياس الصحيح عند المخطئة و اما المصوبة و هم القائلون بان كل مجتهد مصيب فالقياس الصحيح عندهم ما حصلت فيه المساواة في نظر المجتهد سواء ثبت في نفس الامر اولا حتى لو تبين غلطه و وجب الرجوع عنه فانه لا يقدح في صحته عندهم بل ذلك انقطاع لحكمه لدليل صحيح آخر حدث فكان قبل حدوثه القياس الاول صحيحا و ان زال صحته فحقهم ان يقولوا هو مساواة الفرع للاصل في نظر المجتهد في علة حكمه و اذا اردنا حد القياس الشامل للصحيح و الفاسد لم يشترط المساواة و قلنا بدلها انها تشبيه فرع بالاصل اى الدلالة على مشاركته اى الفرع له اي للاصل في امر هو الشبه و الجامع فان كان حاصلا فالتشبيه مطابق و الا فغير مطابق و على كل تقدير فالمشبه اما ان يعتقد حصوله فيصح في الواقع او في نظره و اما ان لا يعتقد حصوله ففاسد هذا ثم اعلم ان المراد بالمساواة اعم من التضمنية و المصرح بها فلا يرد ان الحد لايتناول قياس الدلالة و هو ما لا يذكر فيه العلة بل وصف ملازم لها كما يقال في المكره يأثم بالقتل فيجب عليه القصاص كالمكره فان الاثم بالقتل لا يكون علة لوجوب القصاص و وجه الدفع ان المساواة في التاثيم دلت على قصد الشارع حفظ النفس بهما و هو العلة او يقال هذا تعريف قياس العلة فان لفظ القياس اذا اطلقناه فلا نعني به الا قياس العلة و لا نطلقه على قياس الدلالة الا مقيدا قيل لا يتناول

الحد قياس العكس فانه ثبت فيه نص حكم الاصل بنقيض علته مثاله قول الحنفية لما وجب الصيام في الاعتكاف بالنذر وجب بغير النذر كالصلوٰة فانها لما لم تجب بالنذر لم تجب بغير النذر فالاصل الصلوٰة و الفرع الصوم و الحكم في الاصل عدم الوجوب بغير نذر و في الفرع نقيضه و هو الوجوب بغير نذر و العلة في الاصل عدم الوجوب بالنذر و في الفرع نقيضه و هو الوجوب بالنذر واجيب بانه ملازمة و القياس لبيان الملازمة و المساواة حاصلة على التقدير و حاصله لو لم يشترط لم يجب بالنذر و اللازم منتف ثم بيّن الملازمة بالقياس على الصلوٰة فانها لما لم تكن شرطا لم تجب بالنذر و لا شك ان على تقدير عدم وجوبه بالنذر المساواة حاصلة بينها و بين الصوم و ان لم يكن حاصلا في نفس الامر واعلم ان القياس و انكان من ادلة الاحكام مثل الكتاب و السنة لكن جميع تعريفاته و استعمالاته منبئ عن كونه فعل المجتهد فتعريفه بنفس المساواة محل نظر و لذا عرفه الشيخ ابو منصور بانه ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر واختيار لفظ الابانة دون الاثبات لان القياس مظهر للحكم وليس بمثبت له بل المثبت هو الله تعالى و ذكر مثل الحكم و مثل العلة احترازعن لزوم القول بانتقال الاوصاف و ذكر لفظ المذكورين ليشتمل القياس بين الموجودين وبين المعدومين كقياس عديم العقل بسبب الجنون على عديم العقل بسبب الصغر في سقوط الخطاب عنه بالعجز عن فهم الخطاب واداء الواجب وقيل القياس بذل الجهد في استخراج الحق وهو مردود ببذل الجهد في استخراج الحق من النص و الاجماع فان مقتضاهما قد لا يكون ظاهرا فيحتاج الى اجتهاد في صيغ العموم و المفهوم والايماء ونحو ذلك وقيل القياس الدليل الواصل الى الحق وهو مردود ايضا بالنص و الاجماع وقيل هو العلم عن نظر ورد بالعلم الحاصل عن النظر في نص او اجماع و فيه ان العلم ثمرة القياس لا هو وقال ابو هاشم هو حمل الشيئ على غيره باجراء حكمه عليه و هو منقوض بحمل بلا جامع فيحتاج الى قيد الجامع و قال القاضي ابوبكرهو حمل معلوم على معلوم في اثبات الحكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما من اثبات حكم او صفة او نفيهما فقوله معلوم يشتمل الموجود والمعدوم و لو قال شيئ على شيئ لاختص بالموجود و قوله في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما ليتناول القياس في الحكم الوجودي والحكم العدمي وقوله بامر جامع الى آخره اشارة الى ان الجامع قد يكون حكما شرعيا اثباتا اونفيا ككون القتل عدوانا اوليس بعدوان وقد يكون وصفا عقليا اثباتا او نفيا ككونه عمدا او ليس بعمد و رد عليه بان الحمل ثمرة القياس لانفسه و ان قيد جامع كاف في التمييز و لا حاجة الى تفصيل الجامع و ان شئت الزيادة فارجع الى العضدي و حواشيه • اعلم ان اكثر هذه التعاريف يشتمل دلالة النص فان بعض الحنفية و بعض الشافعية ظن ان دلالة النص قياس جلي لكن الجمهور منهم على الفرق بينهما و لهذا عرف صاحب التوضيح القياس بانه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة لا تدرك بمجرد اللغة و التعدية اثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع و قوله لا تدرك بمجرد اللغة احترازعن دلالة النص • **التقسيم** • القياس تلحقه القسمة باعتبارين الاول باعتبار العلة الى

قياس علة وقياس دلالة وقياس في معنى الاصل فالاول هو القياس الذي ذكر فيه العلة والثاني اي قياس الدلالة و يسمى بقياس التلازم ايضا هو الذي لا يذكر فيه العلة بل وصف ملازم لها كما لو علل في قياس النبيذ على الخمر برائحته المشتدة و حاصله اثبات حكم في الفرع و هو و حكم آخر يوجبهما علة واحدة في الاصل فيقال ثبت هذا الحكم في الفرع لثبوت الآخر فيه و هو ملازم له فيكون القائس قد جمع باحد موجبي العلة في الاصل لوجوده في الفرع بين الاصل و الفرع في الموجب الآخر لملازمته الآخر و يرجع الى الاستدلال باحد الموجبين على العلة و بالعلة على الموجب الآخر لكن يكتفى بذكر موجب العلة عن التصريح بها ففي المثال المذكور الحكم في الفرع هو التحريم و هو وحكم آخر وهو الرائحة يوجبهما علة واحدة هي الاسكار في الخمر فيقال ثبت التحريم في النبيذ لثبوت الرائحة فيه و هو اي الحكم الآخر الذي هو الرائحة ملازم للاول الذي هو التحريم فيكون القائس قد جمع بالرائحة التي يوجبها الاسكار في الخمر لوجودها في النبيذ بين الخمر و النبيذ في التحريم الذي هو حكم آخر يوجبه الاسكار على الاسكار و بالاسكار على التحريم الذي هو ايضا مما يوجبه الاسكار لكن قد اكتفى بذكر الرائحة عن التصريح بالاسكار و الثالث اي القياس في معنى الاصل و يسمى بتنقيح المناط ايضا هو ان يجمع بين الاصل و الفرع بنفي الفارق اي بمجرد عدم الفارق من غير تعرض لوصف هو علة و اذا تعرض للعلة و كان عدم الفارق قطعيا كان قياسا جليا كما اذا كان ظنيا كان خفيا و مثاله يجيء في لفظ التنبيه في فصل الهاء من باب النون و الثاني باعتبار القوة اي جلي و خفي فالقياس الجلي ما علم فيه نفي الفارق بين الاصل و الفرع قطعا كقياس الامة على العبد في احكام العتق كالتقويم على معتق الشقص و انا نعلم قطعا ان الذكورة و الانوثة مما لا يعتبره الشارع و ان لا فارق الا ذلك و الخفي بخلافه و هو ما يكون نفي الفارق فيه مظنونا كقياس النبيذ على الخمر في الحرمة اذ لا يمتنع ان يكون خصوصية الخمر معتبرة و لذلك اختلف فيه هكذا في العضدي و في التوضيح القياس الجلي هو الذي يسبق اليه الافهام و الخفي بخلافه و يسمى بالاستحسان ايضا و الجلي له قسمان الاول ما ضعف اثره و الثاني ما ظهر فساده و خفي صحته و الخفي ايضا له قسمان الاول ما قوي اثره و الثاني ما ظهر صحته و خفي فساده وله تفصيل طويل الذيل لايليق ايراده ههنا •

المقيس عند الاصوليين هو الفرع و المقيس عليه هو الاصل •

القياس المركب هو عند المنطقيين من لواحق القياس كما عرفت و عند الاصوليين هو ان يكون الحكم في الاصل غير منصوص عليه و لا مجمع عليه بين الامة و هو اما مركب الاصل وهو ان يثبت المستدل علة في الاصل فيعين المعترض علة اخرى و يزعم انها العلة في حكم الاصل و انما سمي مركبا لاختلاف الخصمين في تركيب الحكم على العلة في الاصل فان المستدل يزعم ان العلة مستنبطة من حكم الاصل وهي فرع له و المعترض يزعم ان الحكم في الاصل فرع على العلة و لا طريق الى اثباته سواها و لذلك يمنع ثبوت

الحكم عند انتفائها و انما سمي مركب الاصل لانه نظر في علة حكم الاصل و اما مركب الوصف و هو ما وقع الاختلاف فيه في وصف المستدل هل له وجود في الاصل ام لا و سُمّي بذلك لانه خلاف في نفس الوصف الجامع و زعم بعضهم انه انما سمي قياسا مركبا لاختلاف الخصمين في علة الحكم وليس بحق و الالكان كل قياس اختلف في علية اصله و انكان منصوصا او مجمعا عليه قياسا مركبا كذا ذكر الآمدي و بالجملة فالخصم في مركب الاصل يمنع العلية و في مركب الوصف يمنع وجود العلة في الاصل وقال صاحب العضدي الظاهر انه انما سمي مركبا لاثبات المستدل و الخصم كل منهما الحكم بقياس آخر فقد اجتمع قياسهما ثم في الاول اتفقا على الحكم باصطلاح دون الوصف الذي يعلل به المستدل فسمي مركب الاصل و الثاني اتفقا فيه على الوصف الذي يعلل به المستدل فسمي مركب الوصف تمييزا له عن صاحبه مثال مركب الاصل ان يقول الشافعي في مسئلة العبد هل يقتل به الحر كالمكاتب فانه محل الاتفاق فيقول الحنفي العلة عندي في عدم قتله بالمكاتب ليس كونه عبدا بل جهالة المستحق القصاص في السيد و الورثة لاحتمال ان يبقى عند العجز عن اداء النجوم فيستحقه السيد و ان يصير حرا بادائها فيستحقه الورثة و جهالة المستحق لم يثبت في العبد فان صحت هذه العلة بطل الحاق العبد به في الحكم للفرق و ان بطلت فنمنع حكم الاصل و نقول يقتل الحر بالمكاتب لعدم المانع و مثال مركب الوصف ان يقال في مسئلة تعليق الطلاق قبل النكاح تعليق فلا طلاق كما يقال زينب التي اتزوجها طالق فيقول الحنفي العلة وهي كونه تعليقا مفقودة في الاصل فان قوله زينب التي اتزوجها طالق تنجيز لا تعليق فان صح هذا بطل الحاق التعليق به لعدم الجامع و لا منع حكم الاصل و هو عدم الوقوع في قوله زينب التي الخ لاني انما منعت الوقوع لانه تنجيز فلو كان تعليقا لقلت به و ان شئت الزيادة على هذا فارجع الى العضدي *

القياس المقسم هو الاستقراء التام كما يجيئ في فصل الواو *

المقياس بكسر الميم عند الرياضيين هو العمود القائم على سطح لكون الظل الواقع منه في ذلك السطح و هو اما عمود على سطح الافق او سطح يوازيه اي يوازي سطح الافق و ظل هذا المقياس يسمى ظلا ثانيا و اما عمود على سطح قائم على كل من سطح دائرة الافق و سطح دائرة ارتفاع النير من جانب النير اي يكون موازيا للافق ويكون في سطح دائرة الارتفاع و موضعه في السطح الذي قام عليه هو الذي يكون النير في جانبه فان لذلك السطح جانبين احدهما الى جهة النير و الآخر الى خلاف جهة النير وظله يسمى ظلا اول و يسمى الجسم المخروطي الذي يكون هذا العمود سهما له مقياسا ايضا تجوزا هكذا يستفاد من تصانيف عبد العلي البرجندي و قد سبق في لفظ الظل ما يتعلق بهذا في فصل اللام من باب الظاء المعجمة * و يطلق المقياس ايضا على قسم من المقدار كما مر و هو ما يمسح به الشيئ كالذراع و الجريب *

فصل الصاد المهملة

الاقتصاص بالصاد المهملة عند البلغاء كما ذكره ابن الفارس هو ان

يكون كلام في سورة مقتصًا من كلام في سورة اخرى او في تلك السورة كقوله تعالى وآتيناه اجره في الدنيا و انه في الآخرة لمن الصالحين و الآخرة دار الثواب لا عمل فيها فهذا مقتص من قوله و من يأته مؤمنا قد عمل الصالحات فاولئك لهم الدرجات العلى و منه و لولا نعمة ربي لكنت من المحضرين ما خوذ من قوله فاولئك في العذاب محضرون و قوله و يوم يقوم الاشهاد مقتص من اربع آيات لان الاشهاد اربعة الملائكة في قوله و جاءت كل نفس معهـــا سائق و شهيد - و الانبياء في قوله فكيف اذا جئنا من كل امة بشهيد و جئنا بك على هولاء شهيدا - و امة محمد عليه الصلوٰة و السلام في قوله لتكونوا شهداء على الناس - و الاعضاء في قوله يوم تشهد عليهم السنتهم الآية كذا في الاتقان في نوع بدائع القرآن *

فصل الضاد المعجمة * **القبض** بالفتح و سكون الموحدة خلاف البسط و آن نزد صوفيه وارديست كه اشارت مى كند بسوي عتاب و عدم لطف و تاديب از جانب الله تعالى براي صاحب آن و هر مقامي را لائق بآن مقام قبض و بسطي است كذا في لطائف اللغات وقد سبق في فصل الطاء المهملة من باب الباء الموحدة * و عند اهل العروض اسقاط الحرف الخامس الساكن من الركن و ذلك الركن يسمى مقبوضا فمقبوض مفاعيلن مفاعلن كذا في عروض سيفي وغيره *

قبض الداخل عند اهل الرمل اسم شكل صورته هكذا

قبض الخارج عند هم اسم شكل صورته هكذا

القابض عند الاطباء هو دواء يجمع اجزاء العضو كذا في المؤجز في فن الادوية *

المقايضة بالياء المثناة التحتانية كالمضاربة عند الفقهاء هي بيع سلعة بسلعة وقد سبق في فصل العين من باب السين المهملتين *

* **القرض** بالفتح او الكسر و سكون الراء المهملة شرعا مال يعطيه من مثلي فيسترد بعينه و الدين عند المحققين فعل هو تمليك او تسليم كما في كفالة الكرماني و غيره من المتداولات و في القاموس الدين ماله اجل و القرض ما لا اجل له كما في جامع الرموز في فصل لا يجوز بيع مشترى قبل قبضه و في البرجندي في هذا المقام القرض مال يعطيه من اموالة فيعطيه لغيره و يسترد مثله متى شاء و شرط صحته ان يكون مثليا و الدين اعم منه اذ هو شامل لما وجب دينا في ذمته لعقد او استهلاك و ما صار في ذمته دينا باستقراض فاذا اجل ثمن مبيع حال او غيره من الديون جاز لانه حقه فله ان يأخذه سواء كان الاجل معلوما او مجهولا جهالة يسيرة كالحصاد و ان كانت الجهالة متفاحشة كهبوب الريح لا يجوز و اما القرض فلا يجوز تاجيله بمعنى انه لو اجله عند الاقراض مدة معلومة او بعد الاقراض لا يثبت الاجل و له ان يطالبه في الحال لانه عارية و المعير و ان وقت مدة فله ان يستردها من ساعته انتهى *

القراض من اسماء المضاربة في لغة اهل الحجاز كما مر *

فصل الطاء المهملة * القرامطة هي فرقة من غلاة الشيعة و تسمى بالسبعية و قد مر بيانه في فصل العين من باب السين المهملتين *

فصل العين المهملة * القرعة بالضم و سكون الراء طينة مدورة او عجينة مدورة مثلا يدرج فيها رقعة يكتب فيها اسم المتنازعين في قسمة شيئ ثم سلم الى صبي يعطي كلواحد من المتنازعين واحدة منهما كذا في جامع الرموز في فصل نكاح القن *

القطع بالفتح و سكون الطاء المهملة لغة بمعنى بريدن قال الحكماء القطع فصل الجسم بنفوذ جسم آخر فيه وفيه انه يصدق على الشق الذي يكون بنفوذ آلة مع انه ليس بقطع و لا يصدق على قطع الهيولى و قطع الصورة لانهما ليستا بجسم مع انهما ايضا من القطع و ما قال السيد السند من ان القطع انما يكون في الاجسام اللينة فالصلابة تكون مانعة من القطع فاقول في حصره منع المحققه في الاحجار الصلبة بنفوذ المنشار و غيره هكذا ذكر العلمي في حاشية شرح هداية الحكمة و لا يخفى ان ما ذكره الحكماء بالحقيقة تحقيق للمعنى اللغوي البديهي المعلوم بالضرورة * و عند المتقدمين من القراء هو الوقف و المتاخرون منهم فرقوا بينهما فقالوا القطع عبارة عن قطع القرأة رأسا فهو كالانتهاء فالقارئ به كالمعرض عن القرأة و الوقف عبارة عن قطع الصوت عن الكلمة زمنا يتنفس فيه عادة بنية استيناف القرأة لا بنية الاعراض و يجيئ في لفظ الوقف في فصل الفاء من باب الواو * و عند اهل العروض يقع على شيئين القطع في فاعلاتن و القطع في غير فاعلاتن كما وقع في عروض سيفي قال قطع در فاعلاتن باصطلاح آنست كه سبب خفيف او را كه تن است بيندازند و از وتد مجموع او كه علا است حرف ساكن را كه الف است نيز بيندازند و حرف ما قبل الف را كه لام است ساكن سازند پس فاعل شود فعلن بجايش نهند چراكه فاعل بسكون لام مستعمل نيست و قطع در غيرفاعلاتن باصطلاح آنست كه ازوتد مجموع حرف ساكن را بيفكنند و حرف ما قبل آنرا ساكن كنند پس چون مستفعلن را قطع كنند مستفعل شود بسكون لام مفعولن بجايش نهند و هر ركني كه در وي قطع واقع شود آنرا مقطوع گويند انتهى و في بعض الرسائل العربية القطع اسقاط آخر الساكن و اسكان ما قبله اذا كان آخر الجزء وتدا مجموعا انتهى و لا يخفى ان هذا تعريف القطع في غيرفاعلاتن * و عند بعض النحاة يطلق على الجملة الشرطية كما في الضوء شرح المصباح في بحث الحال * و عند اهل المعاني هو الفصل لكون عطف الجملة الثانية على الاولى موهما لعطفها على غيرها مما يودي الى فساد المعنى كقطع قوله تعالى الله يستهزء بهم عن الجملة الشرطية اعني قوله و اذا خلوا الى شياطينهم قالوا انامعكم فان عطفه عليها يوهم عطفه على جملة قالوا او جملة انا معكم و كلاهما فاسد وانما قيد الايهام بكونه موديا الى فساد المعنى لان قولنا زيد قائم و عمرو قاعد و بكر ذاهب مما يوهم فيه عطف الجملة الثالثة على اي جملتين سابقتين عطفها على الاخرى لكن لافساد فيه و لا يتفاوت المعنى فلا يبالى بهذا الايهام و لا يفصل لذلك و المراد بالايهام اما الدلالة الضعيفة

فحينئذ يتبادر العطف على الغير او الشك و يكون معلوما بالطريق الاولى و اما التعبير بالايهام لكون المدلول ضعيفا فاسدا و حينئذ يشتمل الكل و انما سمي قطعا لان الجملتين كانتا متصلتين لوجود التناسب و الجامع فقطعهما لمانع فالفصل فيه كانه قطع متصل كذا في الاطول في باب الوصل و الفصل * و عند الاصوليين يطلق على معنيين احدهما نفي الاحتمال اصلا و الثاني نفي الاحتمال الناشي عن دليل و هذا اعم من الاول لان الاحتمال الناشي عن دليل اخص من مطلق الاحتمال و نقيض الاخص اعم من نقيض الاعم و لاطلاق القطع على المعنيين يستعمل العلماء العلم القطعي في معنيين احدهما ما يقطع الاحتمال كالمحكم و المتواتر و الثاني ما يقطع الاحتمال الناشي عن دليل كالظاهر و النص و الخبر المشهور فالاول يسمونه علم اليقين و الثاني علم الطمانينة هكذا في التوضيح و التلويح في حكم الخاص و في آخر التقسيم الثالث *

المقطوع بمعنى بريده شده * و عند اهل العروض هو الجزء الذي فيه القطع كما عرفت * و عند اهل المعاني هو الجملة التي لم تعطف على ما قبلها * و عند المحدثين هو حديث روي عن التابعي من قوله او فعله موقوفا عليه و هو ليس بحجة كذا ذكر القسطلاني * و في شرح النخبة المقطوع حديث ينتهي اسناده الى تابعي او الى من دونه من اتباع التابعين فمن بعدهم و ان شئت قلت موقوف على فلان اعني ان استعملت الموقوف فيما جاء من التابعين و من بعدهم فقيده بهم نقل موقوف على عطاء مثلا و الفرق بينه و بين المنقطع ان المقطوع من مباحث المتن و المنقطع من مباحث الاسناد كما ستعرفه و قد اطلق البعض المقطوع على المنقطع و بالعكس تجوزا عن الاصطلاح *

المقطع بفتح الطاء المخففة على انه اسم ظرف قيل هو حرف مع حركة او حرفان ثانيهما ساكن فضرب مركب من ثلثة مقاطع و موسى من مقطعين * و قيل هو الحركة الاعرابية و قد استعمله الشيخ في الشفاء بازاء الحركة و قد يفسر بالوقف لانه ينقطع عنده الكلام كذا في شرح المطالع في التقسيم الاول للمفرد * و يطلق على مخرج الحرف ايضا و لذا يقال الحرف صوت معتمد على مقطع محقق كما مر و الشعراء يطلقونه على بيت يكون في آخر الاشعار به يقطع و يختم و يسمى مختما ايضا كما في جامع الرموز *

القطعة بالكسر و السكون بمعنى پاره * و عند المهندسين تطلق على شيئين احدهما قطعة الدائرة و هي سطح مستو احاط به القوس و الوتر قاعدة لها فمن يجعل الوتر مباينا للقطر يجعل قطعة الدائرة مباينة لنصف الدائرة و هو ما احاط به القوس و القطر و من يجعله اعم من القطر يجعل قطعة الدائرة اعم من نصف الدائرة و ثانيهما قطعة الكرة و هي جسم تعليمي احاط به بعض سطح كري و دائرة عظيمة كانت او صغيرة فان كانت تلك الدائرة عظيمة فهي مساوية لنصف الكرة و تلك الدائرة قاعدتها و النقطة على بسيط قطعة الكرة ان تساوي الخطوط المخرجة منها اي من تلك النقطة الى محيط قاعدتها قطب القطعة هكذا في خلاصة الحساب و شرحه * و عند الشعراء هي عبارة عن ابيات

مقيدة في الوزن و القافية و لا مطلع لها و تكون القافية فيها في المصراع الثاني من كل بيت و ابيات قطعه از دو بيت تا صد بيت شايد و يك بيت روا نه مثاله * شعر *

اي كريمي كه از خزانهٔ غيب * گبر و ترسا وظيفه خور داري
دوستـــانرا كجا كني محروم * تو كه با دشمنان نظر داري

كذا في جامع الصنائع *

القُطاع بالضم و تخفيف الطاء عند المهندسين يطلق على شيئين احدهما قطاع الدائرة و هو سطح مستو احاط به قوس و نصفا قطر اي يحيط به ثلث خطوط تخرج نصف الدائرة اذ هو سطح يحيط به خطان القطر و القوس فلابد ان يكون قطاع الدائرة اكبر من نصف الدائرة او اصغر لانه ان كانت تلك القوس كبيرة من نصف المحيط فهو اكبر و انكانت صغيرة منه فاصغر بخلاف قطعة الدائرة فانها تكون مساوية لنصف الدائرة ايضا و ثانيهما قطاع الكرة و يسمى بالقطاع المجسم ايضا و هو ايضا اما اصغر من نصف الكرة او اكبر منه فان القطاع الاصغر هو مجموع قطعة الكرة مع مخروط مستدير قاعدته هي قاعدة تلك القطعة و راسه مركز الكرة و الباقي من اسقاط هذا القطاع الاصغر عن تمام الكرة هو القطاع الاكبر و بالجملة فان كان السطح المستدير لتلك القطعة اصغر من سطح نصف الكرة فالقطاع اصغر و انكان اكبر فاكبر و لا يجوز كونه مساويا لنصف الكرة لعدم تصور المخروط المستدير المذكور اذا كان السطح المستدير لتلك القطعة مساويا لنصف سطح الكرة كما لا يخفى بخلاف قطعة الكرة اذ يجوز تساويها لنصف الكرة هكذا يستفاد من شرح خلاصة الحساب *

التقطيع كالتصريف نزد اهل عروض عبارتست از وزن و وزن سنجيدن كلام است بميزان بحري از بحور شعر كه مقرر كرده اند پس هرچه بميزان بحري از بحور راست باشد آن موزون است و آنچه بميزان هيچ بحر نيايد ناموزون است و در تقطيع عدد حروف و حركات و سكنات معتبر است و خصوصيت حرف چون اصلي و زائد و خصوصيت حركت مثل ضمه و فتحه و كسره معتبر نيست ليكن خصوصيت امكنهٔ حركات و سكنات معتبر است پس بُلْبُل و زِبْرِج هم وزن باشند اگرچه باعتبار وزن صرفيان مختلف الوزن اند و هر حرف كه در تلفظ آيد معتبر است اگرچه در كتابت در نيايد بدانكه نون تنوين را عروضيان ظاهر ميذنويسند تا ملفوظ و مكتوب اوزان شعر يكسان باشد و التباس نشود كذا في عروض سيفي *

المقطِّع بكسر الطاء المشددة عند الاطباء دواء يقسم المادة الى اجزاء صغار و ان بقيت على غلظها كذا في الموجز في فن الادوية *

المقطَّع بفتح الطاء المشددة عند اهل البديع ضد الموصل و هو ان يوتى بكلام يكون كل من كلماته منفصلة الحروف في الكتابة نحو ادرك داوود رزقا كذا في المطول قبيل الخاتمة *

الاقتطاع هو عند اهل المعاني حذف بعض الكلمة و انكر وروده في القرآن ابن الاثير و رد بعضهم

فحينئذ يتبادر العطف على الغير او الشك و يكون معلوما بالطريق الاولى و اما التعبير بالايهام لكون المدلول ضعيفا فاسدا و حينئذ يشتمل الكل و انما سمي قطعا لان الجملتين كانتا متصلتين لوجود التناسب والجامع فقطعهما لمانع فالفصل فيه كانه قطع متصل كذا في الاطول في باب الوصل و الفصل • و عند الاصوليين يطلق على معنيين احدهما نفي الاحتمال اصلا و الثاني نفي الاحتمال الناشي عن دليل وهذا اعم من الاول لان الاحتمال الناشي عن دليل اخص من مطلق الاحتمال و نقيض الاخص اعم من نقيض الاعم و لاطلاق القطع على المعنيين يستعمل العلماء العلم القطعي في معنيين احدهما ما يقطع الاحتمال كالمحكم و المتواتر و الثاني ما يقطع الاحتمال الناشي عن دليل كالظاهر و النص و الخبر المشهور فالاول يسمونه علم اليقين و الثاني علم الطمانينة هكذا في التوضيح و التلويح في حكم الخاص و في آخر التقسيم الثالث •

المقطوع بمعنى بريده شده • و عند اهل العروض هو الجزء الذي فيه القطع كما عرفت • و عند اهل المعاني هو الجملة التي لم تعطف على ما قبلها • و عند المحدثين هو حديث روي من التابعي من قوله او فعله موقوفا عليه و هو ليس بحجة كذا ذكر القسطلاني • و في شرح النخبة المقطوع حديث ينتهي اسناده الى تابعي او الى من دونه من اتباع التابعين فمن بعدهم و ان شئت قلت موقوف على فلان اعني ان استعملت الموقوف فيما جاء من التابعين و من بعدهم تقيده بهم نقل موقوف على عطاء مثلا و الفرق بينه و بين المنقطع ان المقطوع من مباحث المتن و المنقطع من مباحث الاسناد كما ستعرفه و قد اطلق البعض المقطوع على المنقطع و بالعكس تجوزا عن الاصطلاح •

المقطع بفتح الطاء المخففة على انه اسم ظرف قيل هو حرف مع حركة او حرفان ثانيهما ساكن فضرب مركب من ثلثة مقاطع و موسى من مقطعين • و قيل هو الحركة الاعرابية و قد استعمله الشيخ في الشفاء بازاء الحركة و قد يفسر بالوقف لانه ينقطع عنده الكلام كذا في شرح المطالع في التقسيم الاول للمفرد • و يطلق على مخرج الحرف ايضا و لذا يقال الحرف صوت معتمد على مقطع محقق كما مر و الشعراء يطلقونه على بيت يكون في آخر الاشعار به يقطع و يختم و يسمى مختما ايضا كما في جامع الرموز •

القطعة بالكسر والسكون بمعنى پاره • و عند المهندسين تطلق على شيئين احدهما قطعة الدائرة و هي سطح مستو احاط به القوس و الوتر قاعدة لها ممن يجعل الوتر مباينا للقطر يجعل قطعة الدائرة مباينة لنصف الدائرة و هو ما احاط به القوس و القطر و من يجعله اعم من القطر يجعل قطعة الدائرة اعم من نصف الدائرة و ثانيهما قطعة الكرة و هي جسم تعليمي احاط به بعض سطح كري و دائرة عظيمة كانت او صغيرة فان كانت تلك الدائرة عظيمة فهي مساوية لنصف الكرة و تلك الدائرة قاعدتها و النقطة على بسيط قطعة الكرة ان تساوي الخطوط المخرجة منها اي من تلك النقطة الى محيط قاعدتها قطب القطعة هكذا في خلاصة الحساب و شرحه • و عند الشعراء هي عبارة عن ابيات

متحدة في الوزن و القافية و لا مطلع لها و تكون القافية فيها في المصراع الثاني من كل بيت و ابيات قطعه از دو بيت تا صد بيت شايد و يک بيت روا نه مثاله • شعر •

اي كريمي كه از خزانهٔ غيب • گبر و ترسا وظيفه خور داري

دوستـــانرا كجا كني محروم • تو كه با دشمنان نظر داري

كذا في جامع الصنائع •

القطاع بالضم و تخفيف الطاء عند المهندسين يطلق على شيئين احدهما قطاع الدائرة وهو سطح مستو احاط به قوس و نصفا قطر اي يحيط به ثلث خطوط فخرج نصف الدائرة اذ هو سطح يحيط به خطان القطر والقوس فلابد ان يكون قطاع الدائرة اكبر من نصف الدائرة او اصغر لانه ان كانت تلك القوس كبيرة من نصف المحيط فهو اكبر و انكانت صغيرة منه فاصغر بخلاف قطعة الدائرة فانها تكون مساوية لنصف الدائرة ايضا وثانيهما قطاع الكرة ويسمى بالقطاع المجسم ايضا وهو ايضا اما اصغر من نصف الكرة او اكبر منه فان القطاع الاصغر هو مجموع قطعة الكرة مع مخروط مستدير قاعدته هي قاعدة تلك القطعة و راسه مركز الكرة و الباقي من اسقاط هذا القطاع الاصغر عن تمام الكرة هو القطاع الاكبر وبالجملة فان كان السطح المستدير لتلك القطعة اصغر من سطح نصف الكرة فالقطاع اصغر و انكان اكبر فاكبر و لا يجوز كونه مساويا لنصف الكرة لعدم تصور المخروط المستدير المذكور اذا كان السطح المستدير لتلك القطعة مساويا لنصف سطح الكرة كما لا يخفى بخلاف قطعة الكرة اذ يجوز تساويها لنصف الكرة هكذا يستفاد من شرح خلاصة الحساب •

التقطيع كالتصريف نزد اهل عروض عبارتست از وزن و وزن سنجيدن كلام است بميزان بحري از بحور شعر كه مقرر كرده اند پس هرچه بميزان بحري از بحور راست باشد آن موزون است وآنچه بميزان هيچ بحر نيايد ناموزون است و در تقطيع عدد حروف و حركات و سكنات معتبر است و خصوصيت حرف چون اصلى و زائد وخصوصيت حركت مثل ضمه وفتحه و كسره معتبر نيست ليكن خصوصيت امكنهٔ حركات و سكنات معتبر است پس بُلْبُل و زِبْرِج هم وزن باشند اگرچه باعتبار وزن صرفيان مختلف الوزن اند و هر حرف كه در تلفظ آيد معتبر است اگرچه در كتابت در نيايد بدانكه نون تنوين را عروضيان ظاهر ميدنويسند تا ملفوظ و مكتوب اوزان شعر يكسان باشد و التباس نشود كذا في عروض سيفي •

المقطّع بكسر الطاء المشددة عند الاطباء دواء يقسم المادة الى اجزاء صغار و ان بقيت على غلظها كذا في الموجز في فن الادوية •

المقطّع بفتح الطاء المشددة عند اهل البديع ضد الموصل وهو ان يوتى بكلام يكون كل من كلماته منفصلة الحروف في الكتابة نحو ادرك داوود رزقا كذا في المطول قبيل الخاتمة •

الاقتطاع هو عند اهل المعاني حذف بعض الكلمة و انكر وروده في القرآن ابن الاثير و رد بعضهم

و جعل منه فواتح السور على القول بان كل حرف منها اسم من اسمائه تعالى و ادعى بعضهم ان الهاء في قوله تعالى و امسحوا برؤسكم اول كلمة بعض ثم حذف الباقي و منه قرأة و نادوا يا مال بالترخيم و لما سمعها بعض السلف قال ما اغنى اهل النار عن الترخيم و اجاب بعضهم بانهم من شدة ما هم فيه عجزوا عن اتمام الكلمة و يدخل في هذا حذف همزة انا في قوله لكنا هو الله ربي اذ الاصل لكن انا حذفت همزة انا تخفيفا و ادغمت النون في النون كذا في الاتقان في فصل الحذف *

الانقطاع هو في اصطلاح المناظرة اختتام البحث و ذلك اما بثبوت دعوى المستدل او دعوى المعترض و انتقال القائس من علة الى اخرى لاثبات حكم القياس يعد في عرفهم انقطاعا اذ لم يثبت الحكم بالعلة الاولى هكذا يستفاد من التوضيح و التلويح في فصل الانتقال * وعند المحدثين هو كون الحديث منقطعا قالوا المنقطع حديث لم يتصل سنده سواء سقط ذكر الراوي من اول الاسناد او وسطه او آخره سواء كان الراوي الساقط واحدا او اكثر مع التوالي او غيره فيشتمل المرسل و المعلق و المعضل و المدلس الا ان الغالب استعماله في رواية من دون التابعي عن الصحابي كمالك عن ابن عمر و هو الصحيح المشهور و ذلك السقوط يسمى بالانقطـــاع و قد سبق ما يتعلق بهذا في لفظ المرسل في فصل اللام من باب الراء المهملة و يعرف الانقطـــاع بمجيئه بوجه آخر بزيادة رجل و عرف انه لا يتم الاسناد الا معه * قيل الظاهر ان مناط العلم به على معرفة عدم تمام اسناده لا على مجيئه من وجه آخر * و قيل هو ما سقط من سنده واحد فقط او اكثر لكن بشرط عدم التوالي بان لا يزيد في كل موضع من الاسناد عن واحد فيشتمل المرسل و المدلس دون المعضل عند من اشترط التوالي فيه و اما عند من لم يشترط التوالي فيه فبينه و بين المعضل عموم من وجه لوجود المنقطع فقط فيما الساقط واحد و المعضل فقط فيما الساقط اكثر من واحد مع التوالي و اجتماعهما فيما الساقط اكثر من واحد مع عدم التوالي وكذا الحال بينه و بين المعلق لاجتماعهما فيما الساقط واحد من مبادي السند و وجود المنقطع فقط فيما الساقط لا من مبادي السند و وجود المعلق فقط فيما الساقط اكثر من واحد من مبادي السند و كذا الحال عند من قيد السقوط في المعلق بالتصرف من مصنف فيجتمعان فيما الساقط واحد من مصنف و وجد المنقطع فقط فيما لم يكن من مصنف و المعلق فقط فيما الساقط اكثر من الواحد * و قيل هو ما سقط من وسط سنده واحد فقط او اكثر الى آخر ما مر كما وقع في مقدمة ترجمة المشكوة فعلى هذا لا يشتمل المرسل و المعلق و المعضل عند من اشترط السقوط في المعضل من الوسط و اما عند من لم يشترط ذلك فبينه و بين المعضل عموم و خصوص من وجه لاجتماعهما فيما الساقط اثنان من الوسط و وجود المعضل فقط فيما الساقط اثنان من غير الوسط و وجود المنقطع فقط فيما الساقط واحد فقط من الوسط و قال في التلويح ان ترك الراوي واسطة واحدة بين الراويين فمنقطع انتهى فعلى هذا هو مباين للمعضل و اعم من وجه من المرسل و المعلق و قال القسطلاني هو ما سقط من رواته واحد قبل الصحابي و كذا من مكانين او اكثر

بحيث لا يزيد كل سقط منها على راو واحد انتهى * فهذا بعينه هو القول الثاني الا انه لا يشتمل السقوط من آخر السند و قيل هو ما اختل فيه رجل قبل التابعي محذوفا كان الساقط او مبهما كرجل او شيخ و قيل هو ما روي عن تابعي او من بعده قولا او فعلا و رد بان هذا هو المقطوع الا ان يرتكب التجوز في الاصطلاح على ما مر في المقطوع هذا كله ما يستفاد من شرح النخبة و شرحه و خلاصة الخلاصة وغيرها * والمنقطع عند النحاة قسم من المستثنى مقابل للمتصل *

القلع بالكسر و سكون اللام هو يوم زوال الحمى كما في بحر الجواهر *

القلاع بالضم و التخفيف عند الاطباء هو بثرات تكون في جلدة الفم و اللسان فما كان منها دغصا و صار قرحة خص باسم الاكلة و القروح الخبيثة و جمعه الاقلاع *

قلاع الاذن هو شقاق يعرض في اصل الاذنين يرشح بالمدة و الماء الاصفر و اكثر ما يحدث ذلك بالاطفال كذا في بحر الجواهر *

القناعة بالفتح و تخفيف النون عند العارفين هي الرضاء بالقسم * و قيل ترك ما في ايدي الناس و ايثار ما في يديك * و قيل هي ان لاتاخذ شيئا من احد ولا تمنع شيئا من احد كذا في خلاصة السلوك *

الاقناعي بكسر الهمزة يطلق على القياس الخطابي هو الدليل المركب من المشهورات و المظنونات و قد يطلق على المقنع في بادى النظر وان لم يكن اقناعيـــا حقيقة كذا في المحاكمات في ابطال الجزء الذي لا يتجزى *

فصل الفاء * القذف بالفتح وسكون الذال المعجمة لغة الرمي عن البعيد ثم استعير للشتم و العيب لكن ما في الصحاح و الاساس ناظر الى انه حقيقة في السب لكن في الاختيار انه لغة الرمي مطلقا و شرعا رمي مخصوص و هو الرمي بالزنا و النسبة اليه كذا في جامع الرموز في فصل اللعان *

القطف بالفتح و سكون الطاء المهملة عند اهل العروض اسقاط متحركين من الفاصلة الصغرى و الجزء الذي فيه القطف يسمى مقطوفا كمقطوف مفاعلتن فعولن اذ لا يبقى بعد حذف متحركين من علتن كلمة مستعملة فوضع موضعه فعولن هكذا في عنوان الشرف * و في رسالة قطب الدين السرخسي هو الحذف بعد العصب و الحذف اسقاط السبب الخفيف من آخر الجزء و العصب تسكين الخامس انتهى و المآل واحد لان الحذف بعد العصب لا يتصور الا اذا وقع سبب ثقيل بعد ثلثة احرف و يتعقبه سبب خفيف ولا يبعد ان يسمى مثل هذين السببين المتواليين فاصلة صغرى باعتبار مجموعهما و لا يتحقق هذا الاجتماع في شيء من اوزان الاصول الثمانية الا في مفاعلتن و مآل هذا العمل في مفاعلتن واحد الا ان في الحذف بعد العصب تطويل عمل فالعمل الاول اولى *

فصل اللام * القبلة بالكسر و سكون الموحدة لغة الجهة و عرفا ما يصلى الى نحوها من الارض السابعة

الى السماء السابعة مما يحاذي الكعبة و هي اي الكعبة قبلة لاهل مكة و مكة لاهل الحرم و الحرم للآفاقي على ما قال بعض المشايخ توسعة على الناس كما في المفاتيح وقال الزندويسي ان المغرب قبلة لاهل المشرق و بالعكس و الجنوب لاهل الشمال و بالعكس كذا في جامع الرموز *

القبول عند الفقهاء عبارة عن لفظ صدر عن احد المتعاقدين ثانيا و يقابله الايجاب و في العارفية حاشية شرح الوقاية في كتاب النكاح الايجاب عبارة عن لفظ صدر عن احد المتعاقدين اولا اي التلفظ به اولا من اي جانب كان سمي به لانه ثبت الجواب على الآخر بنعم او لا كانه قيل سماه ايجابا لانه موجب وجود العقد اذا اتصل به القبول و القبول عبارة عن لفظ صدر من الآخر ثانيا فيكون القبول جوابه انتهى كلامه * و عند الحكماء و المتكلمين يطلق بالاشتراك الصناعي على معنيين احدهما مطلق امكان الاتصاف بامر سواء كان وجود الموصوف متقدما على وجود الصفة بالزمان اولا و حاصلـــه الامكان الذاتي و الثاني الانفعال التجددي و يقال له القوة و الاستعداد ايضا و هو عبارة عن امكان اتصاف شيئ بصفة لم يحصل له بعد مع وجود حالة تحصل بها و هو بهذا المعنى لا يجامع الفعلية و الحصول في شيئ بل اذا طرء عليه تلك الصفة بطل هذا المعنى و التقابل بينهما تقابل العدم و الملكة و ان عرض لهما تقابل التضايف باعتبار بخلاف المعنى الاول و ما يقال من ان القابل يجب وجوده مع المقبول لا ينافي ما ذكرنا اذ ليس المراد منه ان القابل في وقت كونه قابلا او من حيث هو قابل يجب وجوده مع المقبول بل المراد ان ذات القابل بعد حصول المقبول فيها يجب ان يكون محلا له و الا لم يكن القابل قابلا هذا خلف و كما ان القبول لا يجامع الفعل كذلك القابل بما هو قابل لا يجامع المقبول بما هو مقبول لكونهما متقابلين ايضا الا ان التقابل هناك حقيقي و هنا مشهوري و للامكان بالمعنى الاول اي الذاتي مشابهة بالاستعداد و لذا يطلق عليه لفظ القبول ايضا كذا في شرح هداية الحكمة الصدري في فصل الهيولى * و عند المنجمين يطلق على نوع من الاتصال كما يجيئ في فصل اللام من باب الهاء *

القابل هو المنفعل و يسمى بالمادة و المحل ايضا كما مر في فصل اللام من باب الحاء المهملة قال الصوفية القابل هو الاعيان الثابتة من حيث قبولها فيض الوجود من الفاعل الحق و تجليه الدائم الذي هو فعله كذا في شرح الفصوص في الفص الاول *

المقبول هو شيئ يوجد فيه صفة القبول مثلا عند المحدثين حديث يوجد فيه صفة القبول من عدالة الراوي و صدقه و على هذا القياس و المقبولات عند المتكلمين و المنطقيين قسم من المقدمات الغير اليقينية و هي قضايا تؤخذ ممن حسن الظن فيه انه لايكذب كالماخوذات من العلماء الاخيار و الحكماء الابرار بخلاف الماخوذات من الانبياء الذين علم انهم لا يكذبون فانها بعد ما علم استنادها اليهم يقينية مستعملة في الادلة البرهانية هكذا في شرح المواقف و حواشيه *

الأقبال مصدر من باب افعال و هو عند المنجمين عبارة من كون الكوكب في الوتد و يقابله الادبار كما مر في فصل الراو من باب الدال المهملتين •

الأستقبال هو في العرف اسم للزمان الآتي و منه الفعل المستقبل و هو الفعل الدال على الزمان الآتي • وعند المنجمين مقابلة الشمس و القمر والجزء الذي يقع فيه القمر وقت الاستقبال يسمى جزء الاستقبال انكان الاستقبال واقعا في الليل و انكان واقعا في النهار فموضع الشمس يسمى بجزء الاستقبال و انكان الاستقبال في احد طرفي الليل فالجزء الذي يكون اقرب الى الافق الشرقي يسمى بجزء الاستقبال و قد سبق في لفظ الجزء في فصل الالف من باب الجيم •

المقابلة هي عند المنجمين كون الكوكبين بحيث يكون البعد بينهما بقدر نصف فلك البروج ككون الزهرة في اول درجة الحمل و المريخ في اول درجة الميزان و مقابلة الشمس والقمر يسمى استقبالا و امتلاء • و عند المحاسبين عبارة عن اسقاط الاجناس المشتركة في كلواحد من المتعادلين اي المتساويين و هذا مستعمل في علم الجبر و المقابلة مثاله شيئ و عشرة اعداد يعدل مائة فالجنس المشترك في الطرفين المتعادلين و العشرة التي هي من جنس العدد توجد في كل واحد من شيئ و عشرة و مائة فاذا اسقطناها من الطرفين بقي شيئ معادلا لتسعين فهذا الاسقاط هو المقابلة كذا في شرح خلاصة الحساب و عند اهل البديع هي ان يوتى بمعنيين متوافقين او بمعان متوافقة ثم بما يقابل ذلك على الترتيب و يسمى بالتقابل ايضا • و اما ما وقع في العضدي من ان التقابل ذكر معنيين متقابلين فقد قال السيد السند انه خلاف المشهور فان ما ذكره تفسير للمطابقة و التقابل قسم منها و هو ان يوتى بمعنيين الى آخره الا انه لامناقشة في الاصطلاحات فجاز ان يطلق التقابل على ما يسمى مطابقة و بالعكس ثم المراد بالتوافق خلاف التقابل لا ان يكونا متناسبين و متماثلين فان ذلك غير مشروط في المقابلة • قيل يختص اسم المقابلة بالاضافة الى العدد الذي وقع عليه المقابلة مثل مقابلة الواحد بالواحد و ذلك قليل جدا كقوله تعالى لا تأخذه سنة ولا نوم و مقابلة الاثنين بالاثنين كقوله فليضحكوا قليلا و ليبكوا كثيرا و مقابلة الثلاثة بالثلاثة كقول الشاعر • شعر • و ما احسن الدين و الدنيا اذا اجتمعا • و اقبح الكفر و الافلاس بالرجل • و مقابلة لاربعة بالاربعة نحو فاما من اعطى و اتقى و صدق بالحسنى فسنيسره لليسرى و اما من بخل و استغنى و كذب بالحسنى فسنيسره للعسرى و المراد باستغنى انه زهد فيما عند الله تعالى كانه مستغن عنه و الاستغناء مستلزم عدم الاتقاء المقابل للاتقاء فان المقابلة قد يتركب بالطباق وقد يتركب مما هو يلحق بالطباق و مقابلة الخمسة بالخمسة كقوله تعالى ان الله لا يستحيي الآيات قابل بين بعوضة مما فوقها و بين فاما الذين آمنوا و اما الذين كفروا و بين يضل و يهدي و بين ينقضون و ميثاقه و يقطعون و ان يوصل و مقابلة الستة بالستة كقوله تعالى زين للناس حب الشهوات من النساء الآية ثم قال قل اؤنبئكم الآية قابل الجنات و الانهار و الخلد و الازواج

و التطهر و الرضوان بازاء النساء و البنين و الذهب و الفضة و الخيل المسومة و الانعام و الحرث وقسم بعضهم المقابلة الى ثلثة انواع نظيري و نقيضي و خلافي مثال الاول مقابلة السنة بالنوم في قوله تعالى لا تأخذه سنة و لا نوم فانهما من باب الرقاد المقابل باليقظة في آية و تحسبهم ايقاظا و هم رقود فهذه الآية مثال النقيضي و مثال الخلافي مقابلة الشر بالرشد في قوله تعالى انا لا ندري اشر اريد بمن في الارض ام اراد بهم ربهم رشدا فانهما خلافان لا نقيضان فان نقيض الشر الخير و الرشد البغي قال ابن ابي الاصبع الفرق بين الطباق و المقابلة من وجهين احدهما ان الطباق لا يكون بين ضدين فقط و المقابلة لا يكون الا بمازاد من الاربعة الى العشرة و ثانيهما ان الطباق لا يكون بالاضداد و المقابلة تكون بالاضداد و بغيرها قال السكاكي و من خواص المقابلة انه اذا شرط في الاول امر شرط في الثاني ضد ذلك الامر نحو فاما من اعطى و اتقى الآية فانه لما جعل في الاول التيسير مشتركا بين الاعطاء و الاتقاء و التصديق جعل ضده مشتركا بين اضدادها فعلى هذا لا يكون البيت المذكور سابقا من المقابلة عنده لانه اشترط في الدين و الدنيا الاجتماع و لم يشترط في الكفر و الافلاس ضده وقال السيد السند ظاهر هذ الكلام انه لا يجب ان يكون في المقابلة شرط لكن اذا اعتبر في احد الطرفين شرط و جب اعتبار ضده في الطرف الآخر ثم ان السكاكي مثل في المطابقة بقوله تعالى فليضحكوا قليلا و ليبكوا كثيرا و لا شك انه مندرج عنده في المقابلة ايضا اذ لم يجب فيها اعتبار الشرط و من ذلك يعلم انتفاء التباين بين المطابقة و المقابلة واذا تؤمل في احدهما عرف كونها اخص من المطابقة هذا كله خلاصة ما في المطول و حواشيه و الاتقان وقد يطلق المقابلة على المشاكلة ايضا كما مر و على هذا وقع في البيضاوي معنى قوله تعالى الله يستهزء بهم اي يجازيهم على استهزائهم سمي جزاء الاستهزاء باسمه كما سمي جزاء السيئة سيئة بمقابلة اللفظ باللفظ و عند الحكماء هي امتناع اجتماع شيئين في موضوع واحد من جهة واحدة ويسمى بالتقابل ايضا و الشيئان يسميان بالمتقابلين و هو قسم من التخالف و ليس المراد بامتناع الاجتماع امتناعه في نفس الامر لان المفهومين المتخالفين قد يمتنع اجتماعهما في نفس الامر مع عدم تقابلهما كالموت مع العلم و القدرة بل امتناع الاجتماع في العقل بان لم يجوز العقل اجتماعهما ثم امتناع تجويز الاجتماع الذي هو عبارة عن حصول الشيئين معا اما بامتناع تجويز الحصول او بامتناع المعية و الاول ليس بمراد اذ المتقابلان لا يمتنع حصولهما في المحل فضلا عن التجويز فتعين الثاني وامتناع تجويز معيتهما في المحل يستلزم تجويز تعاقبهما فصار معنى التعريف ان العقل اذا لاحظهما و قاسهما الى موضوع شخصي جوز بمجرد ملاحظتهما ثبوت كلواحد منهما فيه على سبيل التبدل دون الاجتماع من جهة واحدة و اندفع ما قيل ان المعتبر في مفهوم المتقابلين نسبة كل منهما الى محل واحد و اما انه يجب ان يجوز العقل ثبوت كل منهما فيه بدلا عن الآخر فلا اذ المراد بمجرد الملاحظة ان لا يلاحظ ما في الواقع من ثبوت احدهما لا ان لا يلاحظ شيئ آخر سوى المفهومين حتى يلزم قطع النظر عما هو خارج عنهما فلا يرد ما قيل

ان العقل تجوز ثبوت الوحدة و الكثرة مثلا بمجرد النظر الى مفهوميهما و عدم التجويز انما كان بملاحظة ان محل الوحدة جزء لمحل الكثرة فتحقق المقابلة بالذات بين الوحدة و الكثرة مع انه لاتقابل بالذات بينهما كما تقرر و المراد بامتناع الاجتماع امتناعه بحسب الحلول لا بحسب الصدق والحمل فان امتناع الاجتماع من حيث الصدق قد يسمى تباينا فلا يدخل نحو الانسان و الفرس في المتقابلين بخلاف مفهومي البياض و اللابياض فانه يمتنع اجتماعهما باعتبار الحلول في محل واحد ان قلت اللابياض ليس له حلول من المحل لانه مختص بالموجودات قلت الحلول اعم من ان يكون حقيقيا او شبيها به و اتصاف المحل باللابياض اتصاف خارجي شبيه بالحلول فالمراد بالاجتماع الاتصاف سواء كان بطريق الحلول اولا و اجاب شارح حكمة العين عنه بتعميم امتناع الاجتماع حيث قال عدم الاجتماع اعم من ان يكون بحسب الوجود او بحسب القول و الحمل و فيه ما عرفت و قيد من جهة واحدة لادخال المتضايفين كالابوة و البنوة العارضتين لزيد من جهتين فعلى هذا لاتضاد في الجواهر اذ لا موضوع لها فان الموضوع هو المحل المستغني عما يحل فيه فالجسم و الهيولى و المفارق ليس لها محل و الصورة النوعية و الجسمية و انكان لهما محل لكنهما ليسا مستغنيين عنه واعتبر بعضهم المحل مطلقا و لذلك اثبت التضاد بين الصور النوعية للعناصر بخلاف الصور الجسمية لتماثلها و بخلاف الصور النوعية الافلاك لاختصاص كل صورة منها بمادتها لا يمكن زوالها عن مادتها فلا يصح اعتبار نسبتها الى محل واحد بالشخص يجوز العقل تواردهما عليه فلا تقابل بينهما * **التقسيم** * المتقابلان اما وجوديان اي ليس السلب داخلا في مفهوم شيئ منهما اولا وعلى الاول اما ان يعقل كل منهما بالقياس الى الآخر فهما المتضايفان اولا فهما المتضادان و على الثاني يكون احدهما وجوديا و الآخر عدميا فاما ان يعتبر في العدمي محل قابل للوجودي فهما العدم و الملكة و الا فهما السلب و الايجاب فالتقابل اربعة اقسام تقابل التضاد و تقابل التضايف و قد سبقا في باب الضاد المعجمة و تقابل العدم و الملكة و تقابل السلب و الايجاب ثم المتقابلان تقابل العدم و الملكة قسمان لانهما ان اعتبر نسبتهما الى قابل للامر الوجودي و اعتبر قبوله لذلك الامر في ذلك الوقت فهما العدم و الملكة المشهوريان كالكوسج فانه عدم اللحية عما من شانه في ذلك الوقت ان يكون ملتحيا بخلاف الامرد فانه لا يقال له كوسج اذ ليس من شانه اللحية في ذلك الوقت و ان اعتبر نسبتهما اليه و اعتبر قبوله له اعم من ذلك سواء كان بحسب شخصه في ذلك او قبله او بعده او بحسب نوعه كالعمي للاكمه و عدم اللحية للمرأة او بحسب جنسه القريب كالعمي للعقرب فان البصر من شان جنسها القريب كالحيوان او جنسه البعيد كالسكون المقابل للحركة الارادية للجبل فان جنسه البعيد اعني الجسم الذي هو فوق قابل للحركة الارادية فهما العدم و الملكة الحقيقيتان فالعدم الحقيقي هو عدم كل معنى وجودي يكون ممكنا للشيئ بحسب الامور الاربعة و العدم المشهوري هو ارتفاع المعنى الوجودي بحسب الوقت الذي يمكن حصوله فيه فالمتقابلان

تقابل العدم و الملكة هما المتقابلان تقابل السلب و الايجاب باعتبار النسبة الى المحل القابل و هو المذكور في التجريد لكن قال المحقق الدواني ان مجرد امتناع الاجتماع بالنسبة الى الموضوع القابل لا يكفي في العدم والملكة بل لابد مع ذلك ان تكون النسبة اليه ماخوذة في مفهوم العدمي * فائدة * المتقابلان تقابل التضاد قد يتقابلان باعتبار وجودهما في الخارج بالنسبة الى محل واحد كالسواد و البياض و لا يلزم كونهما موجودين بل ان يكون السلب جزءا من مفهومهما و كذ الحال في المتضايفين عند من قال بوجود الاضافات في الخارج * و اما على مذهب من قال بعدمها مطلقا فالتقابل بينهما باعتبار اتصاف المحل بهما في الخارج و كذا الحال في العدم و الملكة كالبصر مثلا فانه بحسب الوجود الخارجي في المحل يقابل العمى بحسب اتصاف المحل به بخلاف الايجاب و السلب فانه لا يكون لهما وجود في الخارج اصلا لانهما امران عقليان واردان على النسبة التي هي عقلية ايضا لانهما بمعنى ثبوت النسبة و انتفائها الذين هما جزء القضية وقد يعبر عنهما بوقوع النسبة و لا وقوعها ايضا فهما يوجدان في الذهن حقيقة او في القول اذا عبر عنهما بعبارة مجازا و هذا معنى ما قيل ان تقابل الايجاب والسلب راجع الى القول و العقد اي الاعتقاد و ليس المراد بالايجاب والسلب ههنا ادراك الوقوع و ادراك اللاوقوع اذ هما بهذا المعنى متقابلان تقابل التضاد لكونهما قسما من العلم قائمين بالذهن قيام العرض بمحله * فائدة * قال الشيخ في الشفاء المتقابلان بالايجاب و السلب ان لم يحتملا الصدق و الكذب فبسيط كالفرسية و اللافرسيه و الا فمركب كقولنا زيد فرس و زيد ليس بفرس انتهى وهذا كلام ظاهري اذ لاتقابل بين الفرسية واللافرسية الا باعتبار وقوع تلك النسبة ايجابا ولا وقوعها سلبا فيرجعان حينئذ الى القضيتين بالقوة واذا اعتبر مفهوم الفرسية و لم يلاحظ معه نسبة بالصدق على شيء فان يكون مفهوم اللافرسية حينئذ هو مفهوم كلمة لا مقيدا بمفهوم الفرسية و لا سلب في الحقيقة ههنا اذ السلب رفع الايجاب و الايجاب انما يرد على النسبة وهو ظاهر فكذا السلب فاذا عبرت عن مفهوم واحد ولم تعتبر معه نسبته الى مفهوم آخر لايمكنك تصور وقوع اولا وقوع متعلق بذلك المفهوم الواحد ضرورة فمفهوما الفرسية واللافرسية الماخوذان على هذ الوجه متباعدان في نفسهما غاية التباعد ومتدافعان في الصدق على ذات واحدة فهما متقابلان بهذا الاعتبار و بالجملة فمبنى كلام الشيخ على تشبيه الاعتبار الثاني بالاعتبار الاول في كون المفهومين في كل منهما في غاية التباعد فيراد بالايجاب وجود اي معنى كان سواء كان وجوده في نفسه او وجوده بغيره و بالسلب لا وجود اي معنى كان سواء كان لا وجوده في نفسه اولا وجوده بغيره * فائدة * التقابل بالذات بمعنى انتفاء الواسطة في الاثبات و الثبوت و العروض انما هو بين الايجاب و السلب و غيرهما من الاقسام انما يثبت التقابل فيها لان كلواحد منهما مستلزم لسلب الآخر و لولا ذلك الاستلزام لم يتقابلا فان معنى التقابل ذلك الاستلزام فتقابل الايجاب و السلب اقوى * و قيل بل هو التضاد اذ في المتضادين مع السلب الضمني امر آخر و هو غاية الخلاف المعتبرة

في التضاد الحقيقي و المراد بالذات في قولهم تقابل الوحدة و الكثرة ليس بالذات انتفاء الواسطة في العروض و لا تقابل بين الاعدام لامتناع كون العدم المطلق مقابلا للعدم المطلق و الا لزم تقابل الشيئ لنفسه و كذا للعدم المضاف لكونه جزأ منه • فائدة • المتقابلان بالايجاب و السلب يكون احدهما كاذبا فقط و هو ظاهر و سائر المتقابلين يجوز ان يكذبا اما المضافان فبخلو المحل منهما كقولك زيد بن عمر او ابوه اذا لم يكن واحدا منهما و اما العدم و الملكة فلذلك ايضا اما المشهوريان فكقولك بصيـــر او اعمى للجنين و اما الحقيقيان فكقولك للهواء البحت مستنير او مظلم و اما الضدان فعند عدم المحل كقولك لزيد المعدوم هو ابيض او اسود و عند وجود المحل ايضا لاتصافه بالوسط كالفاتر للماء الذي ليس بحار و لا بارد او لخلوه عن الوسط كالشفاف فانه خال عن السواد و البياض اذلا لون له هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف و حاشيته للمولوي عبد الحكيم و شرح حكمة العين •

التقابل عند اهل البديع و الحكماء هو المقابلة و قد عرفت قبيل هذا •

التقليل عند القراء هو الامالة كما يجيئ في فصل اللام من باب الميم •

المقل بكسر القاف و تشديد اللام عند المحدثين هو الشخص الذي لم يروعنه الا واحد من الصحابة و التابعين و من بعدهم قالوا الراوي قد يكون مقِلّا من الحديث فلا يكثر الاخذ عنه كذا في شرح النخبة و شرحه في بيان الطعن بالجهالة و قد سبق في لفظ المجهول ايضا •

القول بالفتح و سكون الواو عند المنطقيين هو اللفظ المركب و يسمى المولف ايضا و قد سبق في فصل الباء الموحدة من باب الراء المهملة • و في شرح التهذيب القول في عرف المنطق يقال للمركب سواء كان مركبا عقليا او لفظيا انتهى و الموصل القريب الى التصور يسمونه قولا شارحا لشرحه ماهية الشيئ و معرفا بالكسر ايضا كذا في شرح المطالع •

القول بالموجب هو عند الاصوليين من انواع الاعتراضات و هو التـــزام السائل ما يلزم المعلل بتعليله مع بقاء النزاع في الحكم المقصود و هذا معنى قولهم هو تسليم ما اتخذه المستدل حكما لدليله على وجه لا يلزم منه تسليم الحكم المتنازع فيه وحاصله دعوى المعترض ان المعلل نصب الدليل في غير محل النزاع و يقع على ثلثة اوجه الاول ان يلزم المعلل بتعليله ما يتوهم انه محل النزاع او ملازمه مع انه لا يكون محل النزاع و لا ملازمه اما بصريح عبارة المعلل كما اذا قال الحنفي القتل بالمثقل قتل بما يقتل غالبا فلا ينافي القصاص كالقتل بالحرق فيرد القول بالموجب فيقول المعترض عدم المنافاة ليس محل النزاع بل محل النـــزاع وجوب القصاص و لا يقتضي ايضا محل النزاع اذ لا يلزم من عدم منافاته للوجوب ان يجب و اما بحمل المعـــترض عبارته على ما ليس مراده كما في مسئلة تثليث المســـح فان المعلل يريد بالتثليث اصابة الماء محل الفرض ثلث مرات و السائل يحمل التثليث على جعله ثلثة

امثال الغرض حتى لو صرح المعلل بمراده لم يكن القول بالموجب بل يتعين الممانعة الثاني ان يلزم المعلل بتعليله ابطال امر يتوهم انه ماخذ الخصم و مذهبه و هو يمنع كونه ماخذا لمذهبه فلا يلزم من ابطال ابطال مذهبه كما يقول الشافعي في مسئلة القتل بالمثقل المذكورة التفاوت في الوسيلة لا يمنع القصاص كالمتوسل اليه و هو انواع الجراحات القاتلة فيرد القول بالموجب فيقول الحنفي الحكم لا يثبت الا بارتفاع جميع الموانع و وجود الشرائط بعد قيام المقتضي و هذا غايته عدم مانع خاص و لا يستلزم ارتفاع الموانع و لا وجود الشرائط و لا وجود المقتضي فلا يلزم ثبوت الحكم الثالث ان يسكت المعلل عن بعض المقدمات لشهرته فالسائل يسلم المقدمة المذكورة و يبقى النزاع في المطلوب للنزاع في المقدمة المطوية كما يقول الشافعي في الوضوء ما ثبت قربة فشرطه النية كالصلوة و يسكت عن ان يقول الوضوء ثبت قربة فيرد القول بالموجب فيقول المعترض مسلم و من اين يلزم ان يكون الوضوء شرطه النية و ربما يحمل المقدمة المطوية على ما ينتج مع المقدمة المذكورة نقيض حكم المعلل فيصير قلبا كما في مسئلة غسل المرفق فان المعلل يريد ان الغاية المذكورة في الآية غاية للغسل و الغاية لا تدخل تحت المغيا فلا يدخل المرفق في الغسل و السائل يريد انها غاية للاسقاط فلا يدخل في الاسقاط فتبقى داخلة في الغسل فلو صرح بالمقدمة المطوية فلا يرد القول بالموجب بل المنع اي منع تلك المقدمة وعده اهل البديع هو من المحسنات المعنوية قال ابن ابي الاصبع و حقيقته رد كلام الخصم من فحوى كلامه و قال غيره و هو قسمان احدهما ان يقع صفة في كلام الغير كناية عن شيء اثبت له اي لذلك الشيء حكم فتثبتها لغيره اي تثبت انت في كلامك تلك الصفة لغير ذلك الشيء كقوله تعالى يقولون لئن رجعنا الى المدينة ليخرجن الاعز منها الاذل و لله العزة و لرسوله الآية فالاعز وقع في كلام المنافقين كناية عن فريقهم و الاذل عن فريق المؤمنين و اثبت المنافقون لفريقهم اخراج المؤمنين من المدينة فاثبت الله في الرد عليهم صفة العزة لغير فريقهم و هو الله و رسوله و المؤمنون فكانه قيل صحيح ذلك ليخرجن الاعز منها الاذل لكنهم الاذل المخرج و الله و رسوله الاعز المخرج كذا في الاتقان في نوع جدل القرآن و ثانيهما حمل لفظ وقع في كلام الغير على خلاف مراده مما يحتمله بذكر متعلقه فقولهم بذكر متعلقه متعلق بالحمل و مما يحتمله حال اي حال كون خلاف مراده من المعاني التي يحتملها ذلك اللفظ كقول الشاعر ٭ شعر ٭ قلت ثقلت اذ اتيت مرارا ٭ قال ثقلت كاهلي بالايادي ٭ فلفظ ثقلت وقع في كلام الغير بمعنى حملتك المؤنة و ثقلتك بالاتيان مرة بعد اخرى و قد حمله على تثقيل عاتقه بالايادي و المنن و النعم في الاتقان و لم ار من اورد لهذا القسم مثالا من القرآن و قد ظفرت بآية منه و هي قوله تعالى و منهم الذين يؤذون النبي و يقولون هو اذن قل اذن خير لكم ٭

المقول في جواب ما هو عند المنطقيين هو الدال على الماهية المسئول عنها بالمطابقة كما اذا سئل عن الانسان بما هو فاجيب بالحيوان الناطق فانه يدل على ماهية الانسان بالمطابقة و اما جزؤه فان

كان مذكورا في جواب ما هو بالمطابقة اي بلفظ يدل عليه بالمطابقة يسمى واقعا في طريق ما هو لان المقول في جواب ما هو طريق ما هو و هو واقع فيه كالحيوان او الناطق و انكان مذكورا في جواب ما هو بلفظ يدل عليه بالتضمن يسمى داخلا في جواب ما هو كمفهوم الجسم او النامي او الحساس او المتحرك بالارادة فانه جزء معنى الحيوان الناطق المقول في جواب ما هو وهو مذكور فيه بلفظ الحيوان الدال عليه بالتضمن كذا في شرح الشمسية في بحث النوع *

المقولة هي عند الحكماء يطلق على الجوهر و الاعراض في العلمي حاشية شرح هداية الحكمة في بحث الحركة و من اصطلاحات القوم اطلاق المقولة على الجوهر و الاعراض التسعة فيقولون المقولات عشرة وجه الاطلاق كونها محمولات اذا كانت المقولة بمعنى المحمول او كونها بحيث يتكلم فيها اذا كانت بمعنى الملفوظ و التاء للمبالغة او للنقل من الوصفية الى الاسمية *

الاقالة لغة الاسقاط و الرفع و شرعا رفع البيع السابق و قد يقال انها من القول و الهمزة للازالة كاشكيت و معناها ازالة القول السابق و هي تثبت بلفظين احدهما يعبر به عن الماضي و الآخر عن المستقبل كما اذا قال اقلني فقال اقلت و قال محمد رحمه الله تعالى لا يصح الا بلفظي ماض كذا في البرجندي شرح مختصر الوقاية *

فصل الميم * القدم بفتح القاف و الدال المهملة في اللغة الرجل و عند الرياضيين عبارة عن سبع المقياس وقد سبق في لفظ الظل في فصل اللام من باب الظاء المعجمة و قدم در اصطلاح صوفيه عبارتست از سابقه كه حكم كرده است بآن حق بر بنده ازلا و كامل ميشود بنده بآن كذا في لطائف اللغات *

القدم بالكسر و فتح الدال ديرينه شدن كما في الصراح و يقابله الحدوث و هما صفتان للوجود و اما الماهية فانما توصف بهما باعتبار اتصاف وجودها بهما و قد يوصف بهما العدم فيقال للعدم الغير المسبوق بالوجود قديم و للمسبوق به حادث ثم كل من القدم و الحدوث قد يوخذ حقيقيا و قد يوخذ اضافيا اما الحقيقي فقد يراد بالقدم عدم المسبوقية بالغير سبقا ذاتيا و يسمى قدما ذاتيا و حاصله عدم احتياج الشيء في وجوده الى غيره في حال ما اصلا حتى يكون القديم ما لا يحتاج في وجوده في وقت ما الى غيره و هو يستلزم الوجوب و القديم بهذا المعنى يستلزم الواجب و يراد بالحدوث المسبوقية بالغير سبقا ذاتيا سواء كان هناك سبق زماني او لا و يسمى حدوثا ذاتيا و حاصله احتياج الشيء في وجوده الى غيره في وقت ما فيكون الحادث ما يحتاج في وجوده الى غيره في الجملة و على هذا فالزمان حادث و قد يخصص الغير بالعدم فيراد بالقدم عدم المسبوقية بالعدم سبقا زمانيا و يسمى قدما زمانيا و حاصله وجود الشيء على وجه لا يكون عدمه سابقا عليه بالزمان فالقديم بالزمان هو الذي لا اول لزمان وجوده و يراد بالحدوث المسبوقية بالعدم سبقا زمانيا و يسمى حدوثا زمانيا و حاصله وجود الشيء بعد عدمه في زمان مضى فالحادث الزماني ما يكون عدمه

سابقا عليه بالزمان وعلى هذا فالزمان ليس بحادث اذ لا يتصور حدوثه الا اذا سبقه زمان فارنه عدمه وذلك محال لاستحالة ان يكون وجود الشيء وعدمه مقارنين واما الاضافي فيراد بالقدم كون ما مضى من زمان وجود الشيء اكثر مما مضى من زمان وجود شيء آخر فيقال للاول بالنسبة الى الثاني قديم وللثاني بالنسبة الى الاول حادث فالحدوث كون ما مضى من زمان وجود الشيء اقل مما مضى من زمان وجود شيء آخر فالقديم الذاتي اخص من الزماني والزماني من الاضافي فان كلما ليس مسبوقا بالغير اصلا ليس مسبوقا بالعدم ولا عكس كما في صفات الواجب وكلما ليس مسبوقا بالعدم فما مضى من زمان وجوده يكون اكثر بالنسبة الى ما حدث بعده كالاب فانه قديم بالنسبة الى الابن وليس قديما بالزمان والحدوث الاضافي اخص من الزماني والزماني من الذاتي فان كلما يكون زمان وجوده الماضي اقل فهو مسبوق بالعدم ولا عكس فان الاب مقيسا الى ابنه فرد من افراد القديم الاضافي وليس فردا من افراد الحادث الاضافي مع انه حادث زماني وبالجملة فالاب من حيث انه اب لابنه قديم اضافي وليس حادثا اضافيا فالاب الماخوذ بتلك الحيثية هو مادة افتراق الحادث الزماني من الحادث الاضافي وكلما هو مسبوق بالعدم فهو مسبوق بالغير ولا عكس قال بعض الفضلاء اختلفوا في تفسير الحدوث الذاتي فمنهم من فسره تارة بالاحتياج في الوجود الى الغير واخرى بمسبوقية استحقاقية الوجود او العدم بحسب الغير وباستحقاقية الاستحقاقية ولا استحقاقية اللااستحقاقية الوجود او العدم بحسب الذات ومنهم من فسره بتقدم اقتضاء الوجود بالذات على اقتضاء الوجود بالغير والظاهر ان المراد بالاقتضاء واللااقتضاء معنى الاستحقاق واللااستحقاق والاول من التفاسير المذكورة للحدوث يصدق على الموجود فقط ولا يعم الموجود والمعدوم اذ لا يسمى الممكن حال عدمه حادثا وقيل الحدوث الذاتي هو مسبوقية الوجود بالعدم ايضا كالحدوث الزماني الا ان السبق في الذاتي بالذات وفي الزماني بالزمان وقيل هو مسبوقية استحقاقية الوجود بلا استحقاقيته اعلم ان القدم الذاتي والزماني من مخترعات الفلاسفة المتفرعة على كونه تعالى موجبا بالذات واما عند المتكلمين فالقديم مطلقا مفسر بما لا يكون مسبوقا بالعدم * فائدة * القدم يوصف به ذات الله تعالى اتفاقا من الحكماء واهل الملة وصفاته ايضا عند الاشاعرة واما المعتزلة فانكروه لفظا وقالوا به معنى فانهم اثبتوا احوالا اربعة لا اول لها هي الوجود والحيوة والعلم والقدرة وزاد ابو هاشم خامسة هي علة الاربعة مميزة للذات وهي الالهية كذا قال الامام الرازي وفيه نظر لان القديم موجود لا اول له وهذه احوال ليست موجودة ولا معدومة عندهم واما غير ذات الله تعالى فلا يوصف بالقدم باجماع المتكلمين وجوزه الحكماء اذ قالوا بقدم العالم واثبت الحرنانيون من المجوس قدماء خمسة اثنان منها عالمان حيّان وهما الباري والنفس والمراد بالنفس ما يكون مبدأ للحيوة وهي الارواح البشرية والسماوية وثلثة لا عالمة ولا حية ولا فاعلة هي الهيولى والفضاء اي الخلاء والدهر اي الزمان هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف وحواشيه وحواشي شرح التجريد والخيالي وغيرها *

العلم الاقدم هو العلم الذي موضوعه اعم من موضوع علم آخر و قد سبق في المقدمة *

التقدم هو عند الحكماء يطلق على خمسة اشياء بالاشتراك اللفظي على ما ذهب اليه المحققون و بالاشتراك المعنوي على ما ذهب اليه جم غفير كما في بعض حواشي شرح هداية الحكمة و قيل بالحقيقة والمجاز الاول التقدم بالزمان و هو كون المتقدم في زمان لا يكون المتاخر فيه كتقدم موسى على عيسى عليهما السلام فانه ليس لذات موسى و لا لشيء من عوارضه الا الزمان فمعناه ان موسى وجد في زمان ثم انقضى ذلك الزمان و جاء زمان آخر وجد فيه عيسى فالتقدم ههنا صفة للزمان اولا و بالذات الثاني التقدم بالشرف و هو ان يكون للسابق زيادة كمال من المسبوق كتقدم ابي بكر على عمر رضي الله عنهما و لا شك ان زيادة الكمال هو السبب للتقدم في المجالس غالبا الثالث التقدم بالرتبة بان يكون المتقدم اقرب الى مبدأ معين و سماه البعض بالتقدم بالمكان و الترتب اما عقلي كما في الاجناس المترتبة على سبيل التصاعد و الانواع الاضافية المترتبة على سبيل التنازل فان كل واحد من هذه الامور المرتبة واقع في مرتبة بحكم العقل باستحالة وقوعه في غيرها و اما وضعي و هو ان يمكن وقوع المتقدم في مرتبة المتاخر كما في صفوف المسجد و يختلف ذلك التقدم الرتبي بحيث يصير المتقدم متاخرا و المتاخر متقدما بسبب اختلاف المبدأ فقد تبتدى است من المحراب فيكون الصف الاول متقدما على الصف الاخير و قد تبتدى من الباب فينعكس الحال و كذا الاجناس فانك اذا جعلت الجوهر مبدأ كان الجسم متقدما على الحيوان و ان جعلت الانسان مبدأ انعكس الامر الرابع التقدم بالطبع و هو ان يكون المتقدم محتاجا اليه المتاخر و لا يكون علة تامة له كتقدم الواحد على الاثنين و تقدم سائر العلل الناقصة على معلولاتها و سماه صاحب المواقف بالتقدم بالذات ايضا و خصصه بجزء الشيء مقيسا الى كله دون سائر علله الناقصة فقد خالف المشهور الخامس التقدم بالعلية و ربما يقال له التقدم بالذات ايضا بان يكون المتقدم هو الفاعل المستقل بالتاثير [illegible]ى علة تامة لاستجماعه شرائط التاثير و ارتفاع موانعه و ما سواه من العلل الناقصة متقدم بالطبع و اما العلة التامة بمعنى جميع ما يتوقف عليه وجود المعلول فهي قد تكون متقدمة على المعلول و ذلك اذا كانت هي العلة الفاعلية وحدها كما في البسيط الصادر عن الموجب بلا اشتراط امر في تاثيره و لا تصور مانع او مع اعتبار شيء معها من شرط او ارتفاع مانع او كانت هي الفاعلية مع الغائية كما في البسيط الصادر عن المختار سواء اعتبر هناك شرط اولا اما اذا كانت العلة التامة هي الفاعلية مع المادية و الصورية سواء كان هناك علة غائية كما في المركب الصادر عن المختار اولا كما في المركب الصادر عن الموجب لا يتصور تقدمها على معلولها لان مجموع الاجزاء المادية و الصورية عين الماهية و الشيء لايتقدم على نفسه فكيف يتقدم عليهما مع انضمام امرين آخرين اليه و يمكن ان يقال المعتبر في العلة التامة الصورة و المادة بدون انضمام احدهما الى الاخرى و المعلول هما مع الانضمام فلايلزم تقدم الشيء على نفسه وما قيل ان ذلك الانضمام

اما ان يتوقف عليه وجود المعلول فيكون معتبرا في جانب العلة فيلزم المحال المذكور اولا فلا يعتبر في المعلول فليس بشيء لجواز ان يكون ذلك الانضمام لازما لوجود المعلول معتبرا فيه من غير ان يتوقف عليه وجوده و لا يلزم من عدم توقف الوجود عدم الاعتبار فتدبر هذا و المتقدم بالعلية عند صاحب المحاكمات هو الفاعل مطلقا سواء كان مستقلا بالتاثير اولا * اعلم ان المتقدم بالعلية و المتقدم بالطبع مشتركان في معنى واحد و هو الترتب العقلي الموجب لامتناع وجود المتاخر بدون المتقدم فهذا المعنى المشترك يسمى التقدم بالذات ايضا و ربما يقال المعنى المشترك التقدم بالطبع و يخص التقدم بالعلية باسم التقدم بالذات و الشيخ استعملهما في قاطيغورياس الشفاء كذلك و في شرح حكمة العين و ربما يقال للمعنى المشترك التقدم الحقيقي فان ما سواه ليس بحقيقي بل اطلاق لفظ المتقدم عليه بالعرض و المجاز فان المتقدم بالزمان ليس التقدم له بالذات و الحقيقة بل لاجزاء الزمان فالتقدم الحقيقي بين الزمانين و هو بالطبع لابين الشخصين و كذا الحال في التقدم بالشرف اذ صاحب الفضيلة ربما قدم في الشروع في الامور او في منتصب الجلوس فيرجع الى التقدم الزماني و الرتبي راجع الى الزماني ايضا فانه اذا قيل بغداد قبل البصرة فهو بالنسبة الى القاصد المنحدر و لا معنى لهذا التقدم الا ان زمان وصوله الى بغداد قبل زمان وصوله الى البصرة و اما القاصد المتصعد فبالعكس و ليس احدهما قبل الآخر بذاته و لا بحسب حيزه و مكانه بل بحسب الزمان على الوجه المذكور فعلم من هذا ان التقدم ليس مقولا على الخمسة بالتواطؤ و لا بالتشكيك بل بالحقيقة و المجاز كذا قيل انتهى * قال المتكلمون ههنا نوع آخر من التقدم و هو تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض كتقدم الامس على اليوم و اليوم على الغد فانه ليس تقدما بالعلية و لا بالذات لوجوب اجتماع المتقدم و المتاخر من هذين النوعين و لا يجوز الاجتماع في اجزاء الزمان و لا بالشرف و الرتبة وهو ظاهر و لا بالزمان و الا لزم ان يكون للزمان زمان و اجاب الحكماء عنه بان ذلك هو التقدم الزماني و انه لا يعرض اولا و بالذات الا للزمان فاذا اطلقناه على غيره كان ذلك تقدما بالعرض كما ان القسمة تعرض للكم اولا و بالذات فاذا عرضت لغيره كان بواسطة الكم و ذلك لا يوجب للكم كما آخر فكذلك ههنا اذا قلنا لغير الزمان انه متقدم بالتقدم الزماني اردنا ان زمانه متقدم و لا يوجب ذلك ان يكون للزمان زمان و هذا مبنى لابحاث كثيرة بين الطائفتين منها ان الحكماء لما جعلوه راجعا الى التقدم الزماني ادعوا قدم الزمان المستلزم لقدم الحركة و المتحرك اذ لو كان حادثا لكان عدمه سابقا على وجوده سبقا زمانيا فيلزم وجود الزمان حال عدمه و المتكلمون لما جعلوه قسما برأسه جوزوا تقدم عدم الزمان على وجوده تقدما يستحيل معه اجتماع المتقدم مع المتاخر من غير ان يكون مع عدم الزمان زمان * تنبيه * التقدم ان اعتبر بين اجزاء الماضي فكلما كان ابعد من الآن الحاضر فهو المتقدم و ان اعتبر فيما بين اجزاء المستقبل فكلما هو اقرب الى الآن الحاضر فهو المتقدم و ان اعتبر فيما بين الماضي و المستقبل فقد قيل الماضي

مقدم على المستقبل و هذا هو الصحيح عند الجمهور و هذا بالنظر الى ذاتهما و منهم من عكس الامر نظرا الى عارضهما فان كل زمان يكون اولا مستقبلا ثم يصير حالا ثم يصير ماضيا فكونه مستقبلا يعرض له قبل كونه ماضيا * فائدة * جميع انواع التقدم مشترك في معنى واحد و هو ان المتقدم امرا زائدا ليس للمتاخر ففي الذاتي كونه محتاجا اليه المتاخر و في الزماني كونه مضى له زمان اكثر لم يمض للمتاخر * و في الشرف زيادة كمال و في الرتبي وصول اليه من المبدأ اولا * فائدة * اذا عرف اقسام التقدم عرف اقسام التاخر لكونه ضدا له و اذا عرف اقسامهما عرف اقسام المعية بالمقايسة فهي اما بالزمان فقط كالعلية مع المعلول و ذلك في غير المفارقات لانها غير زمانية و اما بالعلية كعلتين لمعلول واحد نوعي كالنار و الشعاع بالنسبة الى الحرارة النوعية او معلولين شخصيين من نوع واحد و اما بالطبع كجزئين مقومين لماهية واحدة في مرتبة واحدة و اما بالشرف كشخصين متساويين في الفضلية و اما بالرتبة كنوعين متقابلين تحت جنس واحد و شخصين متساويين في القرب الى المحراب هكذا كله خلاصة ما في شرح المواقف و شرح حكمة العين و شرح هداية الحكمة و غيرها *

المتقادم لغة بمعنى القديم كما في الصحاح و اما شرعا فالتقادم لحد الشرب هو بزوال الريح من فم الشارب عند الشيخين و بمضي شهر عند محمد رحمهم الله و لغير الشرب كالزنا و القذف و السرقة بمضي شهر اذا لم يكن بينه و بين القاضي هذه المسافة على ما روي عن الائمة الثلثة و عنه بمضي شهر و عنده مفوض الى راي الامام كما في المضمرات و عنه سنة و عنه ايام كما في الخزانة و عن محمد ثلثة ايام كما في المحيط و ذكر في النظم ان التقادم قدر عشرين يوما من وقت الوجوب الى وقت الامضاء و الاول اصح كما في المضمرات كذا في جامع الرموز في كتاب الحدود *

المقدم بفتح الدال المشددة عند المحاسبين هو العدد المنسوب الى الآخر و المنسوب اليه يسمى تاليا و يجيء في لفظ النسبة في فصل الباء الموحدة من باب النون * و عند المنطقيين هو الشرط في العضدي المقدمة المشتملة على الشرط تسمى شرطية و يسمى الشرط مقدما و الجزاء تاليا *

المقدمة بكسر الدال المشددة و فتحها تطلق على معان منها ما يتوقف عليه الشيء سواء كان التوقف عقليا او عاديا او جعليا و هي في عرف اللغة صارت اسما لطائفة متقدمة من الجيش و هي في الاصل صفة من التقديم بمعنى التقدم و لا يبعد ان يكون من التقديم المتعدي لانها تقدم انفسها بشجاعتها على اعدائها في الظفر ثم نقلت الى ما يتوقف عليه الشيء و هذا المعنى يعم جميع المعاني الآتية و منها ما يتوقف عليه الفعل يؤيد ذلك ما قال السيد السند في حاشية العضدي في مسائل الوجوب في بحث الحكم المقدمة عند الاصوليين على ثلثة اقسام ما يتوقف عليه الفعل عقلا كترك الاضداد في فعل الواجب و فعل الضد في الحرام و تسمى مقدمة عقلية و شرطا عقليا و ما يتوقف عليه الفعل عادة

كغسل جزء من الراس لغسل الوجه كله وتسمى مقدمة عادية وشرطا عاديا وما لا يتوقف عليه الفعل باحد الوجهين لكن الشارع يجعل الفعل موقوفا عليه ويصيره شرطا له كالطهارة للصلوٰة وتسمى مقدمة شرعية وشرطا شرعيا انتهى وذلك لانه ان لم يرد السيد السند بالمقدمة ما ذكرنا لايصح الحصر في الاقسام الثلثة كما لا يخفى ومنها ما يتوقف عليه صحة الدليل اى بلا واسطة كما هو المتبادر فلا يرد الموضوعات والمحمولات واما المقدمات البعيدة للدليل فانما هى مقدمات لدليل مقدمة الدليل ومنها قضية جعلت جزء قياس او حجة وهذان المعنيان مختصان بارباب المنطق ومستعملان في مباحث القياس صرح بذلك المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح الشمسية ثم المراد بالقياس ما يتناول الاستقراء والتمثيل ايضا وارادفه بقولهم او حجة لدفع توهم اختصاص القياس بما يقابل الاستقراء والتمثيل ويؤيد هذا ما وقع في شرح المواقف من ان المقدمات هي القضايا التي تقع فيها النظر المتعلق بالدليل الذي هو الطريق الموصل الى التصديق مطلقا وهي على قسمين قطعية تستعمل في الادلة القطعية وظنية تستعمل في الامارة انتهى وميل كلمة او للتنبيه على اختلاف الاصطلاح فقيل انها مختصة بالقياس اي الحجة وقيل انها غير مختصة به بل يشتمل لما جعلت جزء الاستقراء او التمثيل ايضا وهذا المعنى مباين للمعنى السابق وهو ما يتوقف عليه صحة الدليل ان اريد بالدليل ما هو مصطلح الاصول اعني ما يمكن التوصل فيه بصحيح النظر الى المطلوب الجزئي اذ الدليل عند الاصوليين مباين للقياس المصطلح للمنطقيين واخص من السابق مطلقا ان اريد بالدليل ما هو مصطلح المنطقيين لعدم تناوله الشرائط بخلاف المعنى السابق فان الدليل عندهم قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر ولاشك ان الدليل بهذا المعنى يتوقف حصوله على مقدمات الاشكال وهو ظاهر وعلى شرائطها اذ لا يلزم منه القول الآخر الا بوجود جميع الشرائط ولزوم القول الآخر معتبر في تعريفه وكذلك يتوقف على مناسبة تلك المقدمات للمطلوب والالم يلزم منه المطلوب فلم يكن بالنسبة اليه دليلا وقيل اخص من الاول من وجه فان مرادهم بصحة الدليل هو الصحة صورة ومادة وهو كون الدليل بحيث يستلزم ما اعتبر هو بالقياس اليه دليلا من حيث الصورة والمادة جميعا حتى يتوقف تلك الصحة على صدق المقدمات ومناسبتها للمطلوب ايضا فيخرج المقدمة الكاذبة مطلقا والصادقة الغير المناسبة التي جعلت جزء الدليل عن تعريف المقدمة بمعنى ما يتوقف عليه صحة الدليل مع دخولها في المقدمة بمعنى جزء القياس او الحجة نعم عدم تعرضهم للمسائل المثبتة لصحة الدليل من حيث المادة وقصرهم النظر على المسائل المثبتة بصورة ربما يخيل ان بينهما عموما وخصوصا مطلقا هكذا يستفاد من بعض حواشي شرح المطالع وما ذكراحمد جند في حاشية القطبي ومنها قضية من شانها ان تجعل جزء قياس او حجة صرح بذلك المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح الشمسية في تقسيم العلم الى النظري والبديهي وهى على قسمين قطعية تستعمل في الادلة القطعية وظنية تستعمل في الامارة فالمقدمات القطعية سبع الاوليات والفطريات والمشاهدات والمجربات والمتواترات

و الحدسيات و الوهميات في المحسوسات و الظنية اربع المسلمات و المشهورات و المقبولات و المقرونة بالقرائن كنزول المطر بوجود السحاب الرطب كذا يستفاد من شرح المواقف و منها ما يتوقف عليه المباحث الآتية فانكان تلك المباحث الآتية العلم برمته تسمى مقدمة العلم و انكانت بقية الباب او الفصل تسمى مقدمة الباب او الفصل و بالجملة تضاف الى الشيئ الموقوف كما في الاطول اعلم انه قد اشتهر بينهم ان مقدمة العلم ما يتوقف عليه الشروع في ذلك العلم و الشروع في العلم لا يتوقف على ما هو جزء منه و الا دار بل على ما يكون خارجا عنه ثم الضروري في الشروع الذي هو فعل اختياري توقفه على تصور العلم بوجه ما و على التصديق بفائدة تترتب عليه سواء كان جازما او غير جازم مطابقا اولا لكن يذكر من جملة مقدمة العلم امور لا يتوقف الشروع عليها كرسم العلم و بيان موضوعه و التصديق بالفائدة المترتبة المعتد بها بالنسبة الى المشقة التي لا بد منها في تحصيل العلم و بيان مرتبته و شرفه و وجه تسميته باسمه الى غير ذلك فقد اشكل ذلك على بعض المتاخرين و استصعبوه فمنهم من غير تعريف المقدمة الى ما يتوقف عليه الشروع مطلقا او على وجه البصيرة او على وجه زيادة البصيرة و منهم من قال الاولى ان يفسر مقدمة العلم بما يستعان به في الشروع و هو راجع الى ما سبق لان الاستعانة في الشروع انما تكون على احد الوجوه المذكورة و منهم من قال لا يذكر في مقدمة العلم ما يتوقف عليه الشروع و انما يذكر في مقدمة الكتاب و فرق بينهما بان مقدمة العلم ما يتوقف عليه مسائله و مقدمة الكتاب طائفة من الالفاظ قدمت امام المقصود لدلالتها على ما ينفع في تحصيل المقصود سواء كان مما يتوقف المقصود عليه فيكون مقدمة العلم اولا فيكون من معاني مقدمة الكتاب من غير ان يكون مقدمة العلم و أيد ذلك القول بانه يغنيك معرفة مقدمة الكتاب عن مظنة ان قولهم المقدمة في بيان حد العلم و الغرض منه و موضوعه من قبيل جعل الشيئ ظرفا لنفسه و عن تكلفات في دفعه فالنسبة بين المقدمتين هى المباينة الكلية و النسبة بين الفاظ مقدمة العلم و نفس مقدمة الكتاب عموم من وجه لانه اعتبر في مقدمة الكتاب التقدم و لم يعتبر التوقف و اعتبر في مقدمة العلم التوقف ولم يعتبر التقدم و كذا بين مقدمة العلم و معاني مقدمة الكتاب عموم من وجه و يرد عليه ان مالم يقدم امام المقصود كيف يصح اطلاق مقدمة العلم عليه لان المقدمة اما منقولة من مقدمة الجيش لمناسبة ظاهرة بينهما او مستعارة او حقيقة لغوية و على الوجوه الثلثة لابد من صفة التقدم لما يطلق عليه لفظ المقدمة فعلى هذا النسبة هي العموم مطلقا و لذا قد يقال مقدمة الكتاب اعم بمعنى ان مقدمة الكتاب تصدق على العبارات الدالة على مقدمة العلم من غير عكس انتهى و الجواب بان التقدم الرتبي يكفي في المناسبة نفيه نظر اذ في تصدير الاشياء المذكورة في اخر الكتاب بالمقدمة و انكانت مما يتوقف عليه الشروع خفاء و ايضا قد علمت ان منشأ الاختلاف هو بيان وجه تصدير الكتب بامور لا يتوقف الشروع عليها و تسميتها بالمقدمة لا غير فلابد من اعتبار التقدم المكاني و انكان تعريف

المقدمة بما يتوقف عليه الشروع مقتضيا لاعتبار التقدم مطلقا سواء كان مكانيا او رتبيا و الجواب بان التقدم و لو على اكثر المقاصد او بعضها يكفي لصحة الاطلاق ففيه ان المقدمة حينئذ لا تكون مقدمة العلم بل مقدمة الباب او الفصل مثلا و ليس الكلام فيه هذا و قال صاحب الطول و الحق انه لا حاجة الى التغيير فان كلا مما يذكر في المقدمة مما يتوقف عليه شروع في العلم هو اما اصل الشروع او شروع على وجه البصيرة او شروع على وجه زيادة البصيرة فيصدق على الكل ما يتوقف عليه شروع و لحمل الشروع على ما هو في معنى المنكر مساغ ايضا كما في ادخل السوق انتهى و ههنا ابحاث تركناها مخافة الاطناب فمن اراد فعليه بالرجوع الى شروح التلخيص •

القسم بالفتح و سكون السين لغة قسمة المال بين الشركاء و تعيين انصبائهم و شرعا تسوية الزوج بين الزوجات في الماكول و المشروب و الملبوس و البيتوتة لا في المحبة و الوطي و هو واجب على الزوج كذا في جامع الرموز في فصل نكاح الرق •

القسم بفتحتين اسم من الاقسام و عرفا جملة مؤكدة تحتاج الى ما يلصق بها من اسم دال على التعظيم و تسمى بالمقسم عليها و جواب القسم فهو اخص من اليمين و الحلف الشاملين للشرطية كذا في جامع الرموز في كتاب الايمان قال في الاتقان القسم ان يريد المتكلم الحلف على شيء فيحلف بما يكون فيه فخر له او تعظيم لشانه او تكثير لقدره او ذم لغيره او جاريا مجرى الغزل و الترقق او خارجا مخرج الموعظة و الزهد و القصد بالقسم تحقيق الخبر و توكيده حتى جعلوا مثل و الله يشهد ان المنافقين لكاذبون قسما و ان كان فيه اخبار بشهادة لانه لما جاء توكيدا للخبر سمي قسما قيل ما معنى القسم منه تعالى فانه ان كان لاجل المؤمن فالمؤمن يصدق بمجرد الاخبار من غير قسم و ان كان لاجل الكافر فلا يفيده واجيب بان القرآن نزل بلغة العرب و من عاداتها القسم اذا ارادت ان يوكد امر و اجاب ابو القاسم القشيري بان الله ذكر القسم لكمال الحجة و تاكيدها و ذلك ان الحكم يفصل بين اثنين اما بالشهادة و اما بالقسم فذكر تعالى في كتابه النوعين حتى لا يبقى لهم حجة فقال شهد الله انه لا اله الا هو الآية و قال قل اي و ربي انه لحق ان قيل كيف اقسم الله بالخلق و قد ورد النهي عن القسم لغير الله قلنا اجيب عنه بوجوه احدها انه على حذف مضاف فتقدير و التين و رب التين و الثاني ان الاقسام انما تكون بما يعظمه المقسم او يجله و هو فوقه و الله تعالى ليس فوقه شيء فاقسم تارة بنفسه و تارة بمصنوعاته لانها تدل على بارئ و صانع لان ذكر المفعول يستلزم ذكر الفاعل و الثالث ان الله يقسم بما شاء من خلقه و ليس لاحد ان يقسم الا بالله قال ابو القاسم القشيري القسم بالشيء لا يخرج عن وجهين اما لفضيلة كقوله تعالى و طور سينين او لمنفعة نحو و التين و الزيتون و قال غيره اقسم الله تعالى بثلثة اشياء بذاته نحو فورب السماء و الارض انه لحق و بفعله نحو و السماء و ما بناها و بمفعوله نحو و النجم اذا هوى و القسم اما ظاهر كالآيات السابقة و اما مضمر و هو قسمان قسم دلت عليه اللام نحو

لتبلون في اموالكم و قسم دل عليه المعنى نحو و ان منكم الا واردها تقديره و الله و قال ابو علي الالفاظ الجارية مجرى القسم ضربان احدهما ما يكون لغيرها من الاخبار التي ليست بقسم فلاتجاب بجوابه كقوله تعالى و قد اخذ ميثاقكم ان كنتم مومنين و فحو فيحلفون لهم كما يحلفون لكم فهذا و نحوه يجوز ان يكون قسما و ان يكون حالا لخلوه من الجواب و الثاني ما يتلقى بجواب القسم كقوله تعالى و اذا اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه و قال ابن القيم اعلم انه سبحانه يقسم بامور على امور و انما يقسم بنفسه المقدسة الموصوفة بصفاته او بآياته المستلزمة لذاته و صفاته و اقسامه ببعض المخلوقات دليل على انه من عظيم آياته فالقسم اما على جملة خبرية و هو الغالب و اما على جملة طلبية كقولك فو ربك لنسألنهم اجمعين عما كانوا يعملون مع ان هذا القسم قد يراد به تحقيق المقسم عليه فيكون من باب الخبر و قد يراد به تحقيق القسم فالمقسم عليه يراد بالقسم توكيده و تحقيقه فلابد ان يكون مما يحسن فيه و ذلك كالامور الغائبة و الخفية اذا اقسم على ثبوتها فاما الامور المشهورة الظاهرة كالشمس و القمر و الليل و النهار فيقسم بها و لا يقسم عليها و ما اقسم عليه الرب فهو من آياته فيجوز ان يكون مقسما به و لا ينعكس •

القسامة بالفتح اسم من الاقسام بكسرة الهمزة بمعنى الحلف ثم قيل لايمان يقسم على اهل المحلة كما في الكفاية و غيره و قيل للذين يقسمون كما في الكرماني و غيره و قال انها في الاصل اسم ايمان يقسم على اولياء المقتول ثم يقال ذلك لكل يمين كذا في جامع الرموز •

القسمة بالكسر و السكون اسم من الاقسام و ليست مصدر قسم القسام المال بين الشركاء فان مصدره القسم بالفتح و اما القسم بالكسر فمعناه النصيب • و عند الفقهاء هي عبارة عن تعيين الحق الشائع اي المشترك و الحق اعم من المنافع و الاعيان المنقولة كالحيوان و غير المنقولة كالعقار و العرض فيتناول قسمة الاعيان و قسمة المنافع المسماة بالمهاياة و لا تعري القسمة مطلقا عن معنى افراز هو اخذ عين حقه و معنى مبادلة هو اخذ عوض عنه اذ ما من جزء معين الا و هو مشتمل على النصيبين فكان ما ياخذه كلواحد منهما بعضه ملكه و لم يستفد من صاحبه فكان افرازا و البعض كان لصاحبه فصار عوضا له عما في يد صاحبه فكان مبادلة و هذا معنى قولهم القسمة جمع النصيب الشائع في معين لكن جعل الغالب في المثلي اي المكيل و الموزون و العددي المتقارب الافراز لعدم التفاوت و جعل الغالب في غير المثلي المبادلة للتفاوت فياخذ كل شريك حصته بغيبة صاحبه في المثلي لا في غير المثلي ثم ركن القسمة فعل يحصل به التمييز و الافراز كالوزن و الكيل و العدد و الذرع و شرطها ان لا يفوت المنفعة بالقسمة فان كانت يفوت بها المنفعة لا يقسم جبرا كالبئر و الحمام و سببها طلب الشركاء او بعضهم الانتفاع بملكه و حكمها تعيين نصيب كلواحد منهم حتى لا يكون لكلواحد منهم تعلق بنصيب صاحبه هكذا في البرجندي و الدرر و مجمع البركات و يطلق القسمة عندهم ايضا على النوائب مطلقا و قيل على النوائب الموظفة و قيل غير ذلك و يجيئ في فصل الباء الموحدة من باب النون •

و اما المحاسبون فقالوا قسمة عدد على عدد تحصيل عدد ثالث اذا ضرب في العدد الثاني عاد العدد الاول و يسمى العدد الاول مقسوما والثاني مقسوما عليه و الثالث خارج القسمة فاذا اردنا قسمة عشرة على خمسة مثلا طلبنا عددا اذا ضربناه في الخمسة حصل عشرة فوجدناه اثنين فهو خارج القسمة و العدد الاول اي العشرة المقسوم و الثاني اي الخمسة المقسوم عليه ثم القسمة اما قسمة الصحاح على الصحاح او الكسور اوقسمة الكسور على الكسور او الصحاح وطرق اعمال تلك الاقسام مع البراهين تطلب من شرحنا على ضابط قواعد الحساب و تسمى بالتقسيم ايضا و القسمة المنحطة عند المنجمين من المحاسبين عبارة عن ضرب الخارج من قسمة جنس على جنس على ما مر في لفظ الضرب في فصل الباء الموحدة من باب الضاد المعجمة و حاصله ان يحط المقسوم عليه بمرتبة چنانكه در برجندي شرح زيج الغ بيكي ميگويد اگر گويند اين عدد را بران عدد منحط قسمت كنند مراد آن باشد كه مقسوم عليه را بيكمرتبه منحط گيرند انتهى بدانكه موضع تسيير بعد هر كوكب كه برسد انرا درجهٔ قسمت نامند و صاحب حد آن درجه را قاسم گويند و اما الحكماء و المتكلمون فقالوا القسمة و تسمى بالتقسيم ايضا اما قسمة الكل الى الاجزاء و هي تجزية الكل وتحليله اليها و اما قسمة الكلي الى جزئياته و هي ضم قيود متخالفة اليه ليحصل بانضمام كل قيد اليه اي الى ذلك الكلي مفهوم يسمى ذلك المفهوم المقيد قسما بكسر القاف بالنسبة الى هذا الكلي كما يسمى هذا الكلي مقسما و مقسوما و مورد القسمة بالنسبة الى ذلك المفهوم المقيد و كما يسمى كل قسم بالنسبة الى قسم آخر قسيما على وزن فعيل ثم ان قسمة الكل الى الاجزاء اما ان يوجب الانفصال في الخارج اولا فالاولى هي القسمة الخارجية و تسمى ايضا بالقسمة الانفكاكية و الفكية و الفعلية و هي الفصل و الفك سواء كان بالقطع و تسمى قطعية او بالكسر و تسمى كسرية و الفرق بينهما ان القطع يحتاج الى آلة توجب الانفصال بالنفوذ فيه والكسر لا يحتاج اليها اي الى تلك الآلة و الثانية اعني القسمة التي لا توجب انفصالا في الخارج هي القسمة الذهنية وتسمى ايضا بالقسمة الفرضية و القسمة الوهمية و هي فرض شيء غير شيء و ربما يفرق بينهما بان الفرضية ما يكون بفرض العقل كليا والوهمية ماهو بحسب التوهم جزئيا فللفرضية معنيان احدهما اعم من الآخر ثم الفرضية بالمعنى الاعم اي المقابلة للخارجية اما ان يكون بمجرد الفرض من غير سبب حامل عليه او يكون بسبب حامل عليه كاختلاف عرضين قارين اي متقررين في محليهما لا بالقياس الى غيره كالسواد و البياض في الجسم الابلق او غير قارين اي غيرمتقررين في محليهما باعتبار نفسه بل بالاضافة الى غيره كمماستين او محاذاتين و توهم البعض ان القسمة الواقعة بسبب اختلاف عرضين من القسمة الخارجية لان محل السواد يجب ان يكون مغايرا لمحل البياض في الخارج و كذا ما بين و ما يحاذي من جسم جسما يجب ان يغاير بما بين او بما يحاذي منه جسما آخر و قال القسمة منحصرة في ثلثة اقسام لانها اما مودية الى الافتراق و هي الفكية اولا و حينئذ اما ان تكون موجبة للانفصال في

الخارج وهي التي باختلاف عرضين او في الذهن وهي الوهمية و الحق ان اختلاف الاعراض لا يوجب انفصالا في الخارج لان الجسم اذا كان متصلا واحدا في نفسه ثم وقع ضوء على بعضه او لاقاه جسم آخر او حاذاه فانا نعلم ضرورة انه لا يصير بذلك جزئين منفصلا احدهما عن الآخر في الخارج حتى اذا زال عنه تلك الاعراض عاد الى الحالة الاولى فصار متصلا واحدا بل هذا الاختلاف باعث للوهم على فرض الاجزاء وحينئذ يقال الانفصال اما في الخارج كما بالقطع و الكسر و اما في الوهم فاما بتوسط امر باعث كما باختلاف الاعراض او لا بتوسط كما بالوهم و الفرض فيظهر ان القسمة اثنتان انفكاكية و هي قسمة خارجية منقسمة الى قسميها و غير انفكاكية وهي قسمة ذهنية و تسمى وهمية و فرضية ايضا و تنقسم الى القسمين المذكورين هذا هو الضبط وقد يفرق بين الفرضية و الوهمية بما مر و يجعل ما باختلاف الاعراض قسيما للوهمية المجردة وان كان قسما من الوهمية بالمعنى الاعم فحينئذ وجه الانحصار في الثلثة ان يقال الانفصال اما في الخارج وهي الفكية و اما في الوهم و الذهن فاما بتوسط امر باعث وهي التي باختلاف الاعراض اولا و هي المسماة بالوهمية المحضة فظهر ان الوهمية و الفرضية يطلقان على المعنى الاخص فالتقسيم ثلثة و على المعنى الاعم فالقسمة ثنائية اعلم ان القسمة الوهمية من خواص الكم و عروضه للجسم و سائر الاعراض بواسطة اقتران الكمية و القسمة الفكية لايقبله الكم المتصل * ثم اعلم ان قسمة الكلي الى جزئياته نوعان حقيقية و اعتبارية لان القيود المتخالفة المنضمة اليه ان كانت متباينة تسمى قسمة حقيقية كقسمة العدد الى الزوج و الفرد و ان كانت متغايرة تسمى قسمة اعتبارية كتقسيم الانسان الى الضاحك و الكاتب و المقسم ابدا يكون مفهوما كليا صادقا على جميع افراده و الاقسام تكون مفهومات كلية كل منها صادق على بعض افراد المقسم فقسمة المفهوم الذي هو المقسم الى المفهومات التي هي الاقسام مستلزمة لقسمة افراد المفهوم الاول الى افراد المفهومات الاخرى وماقيل من ان قسم الشيء قد يكون اعم منه فكلام ظاهري وليس بتحقيقي بخلاف الترديد فانه لا يقتضي ذلك اذ الفرق بين التقسيم و الترديد انما هو بوجود القدر المشترك في التقسيم دون الترديد * تنبيه * في الجغميني كل قسمة ترد على كل كلي فورودها بالحقيقة انما يكون على افراده اذ معناه بالحقيقة ان افراده بعضها كذلك و بعضها كذلك فالقسمة في الحقيقة عبارة عن قسمة الكل الى اجزائه التي تحليله و تجزيته اليها دون الكلي الى جزئياته و ضم قيود متخالفة ليحصل بانضمام كل قيد قسم اذ هي في اللغة تنبئ عن التجزية وهي في الاولى دون الثانية لكنهم يستعملون الثانية اكثر حتى قال العلامة التفتازاني ان التقسيم انما يكون للمفهوم لئلا يلزم تقسيم الشيء الى نفسه و الى مباينه و يؤيده ما قال المولوي عبد الحكيم في حاشية القطبي ان كل تقسيم بالنظر الى مفهوم القسمة قسمة الكلي الى الجزئيات و بالنظر الى الحاصل من القسمة قسمة الكل الى الاجزاء تقسيم آخر لقسمة الكلي الى جزئياته قال مرزا زاهد في شرح حاشية المواقف في مقصد ان الوجود مشترك التقسيم يتصور على اربعة اوجه

الاول ان يلاحظ المقسم و الاقسام على التفصيل كما ينقسم الوجود الى وجود الواجب و الممكن و وجود الممكن الى وجود الجوهر و العرض و الثاني ان يلاحظ المقسم و الاقسام على الاجتماع كما يقسم وجود كل نوع الى وجودات افراده و الثالث ان يلاحظ الاقسام على الاجمال دون المقسم كما يقسم الوجود الى وجودات الاشخاص و وجود الجوهر و العرض الى وجودات انواعهما و الرابع عكس الثالث كما يقسم وجود كل نوع الى وجود الصنف و الشخص انتهى * اعلم ان القسمة العقلية قد تطلق على مقابل الاستقرائية التي تحصل بالاستقراء و قد تطلق على مقابل اللفظية التي تتوقف على الوضع و العلم به و الاشتراك المعنوي واجب في العقلية دون اللفظية كما في تقسيم العين فانه موقوف على الوضع و العلم به و يختلف بحسب اختلاف اللغات و لا يمكن فيه الحصر العقلي * و قيل التقسيم في مثل العين ايضا يستدعي الاشتراك المعنوي فانه متناول باعتبار تاويله بالمسمى بلفظ العين اذ لو لا ذلك لكان ترديدا *

القاسم و درجة القسمة و شريك القاسم قد مر ذكرها في لفظ الحد في فصل الدال من باب الحاء المهملتين *

التقسيم يطلق على معان منها مرادف القسمة سواء كانت قسمة الكل الى الاجزاء او قسمة الكلي الى جزئياته حقيقية او اعتبارية قال مرزا زاهد التقسيم عبارة عن احداث الكثرة في المقسوم فهو يتحقق حقيقة اذا كان المقسوم متحدا مع الاقسام قبل القسمة و هو بالذات ينحصر في تقسيم الكلي الذاتي الى جزئياته و تقسيم المتصل الواحد الى اجزائه التحليلية و اما تقسيم الكلي الى جزئياته و تقسيم المنفصل الى اجزائه فتقسيم بالعرض لا بالذات انتهى و منها ما يسمى تركيب القياس و قد سبق في المقدمة في بيان الرؤس الثمانية و منها ما هو مصطلح اهل الاصول والمناظرة و هو ان يكون اللفظ مترددا بين امرين احدهما ممنوع فيمنعه اما مع السكوت عن الآخر لانه لا يضره او مع التعرض لتسليمه و هذ السوال يجري في الاصل و جميع المقدمات القابلة للمنع و منع قوم قبول هذا السوال و المختار قبوله كذا في العضدي و قد يطلق عندهم ايضا على السبر كما مر في فصل الراء من باب السين المهملتين و منها ما هو مصطلح اهل البديع فانهم يطلقونه على معان الاول ذكر متعدد ثم اضافة ما لكل اليه على التعيين و بهذا القيد الاخير يخرج عنه اللف و النشر و قد اهمله السكاكي فتوهم البعض ان التقسيم عنده اعم من اللف و النشر و الحق ان يقال ان ذكر الاضافة مغن عن هذا القيد اذ ليس في اللف و النشر اضافة ما لكل اليه بل يذكر فيه ما لكل حتى يضيفه السامع اليه و يرده عليه فليتامل فانه دقيق كقول الشاعر * شعر * و لا يقيم على ضيم يراد به * الا الاذلان عير الحيّ و الوتد * هذا على الخسف مربوط برمّته * وذا يشجّ فلا يرثي له احد * اي لا يقيم احد على ضيم اي ظلم يراد ذلك الظلم بذلك الحد الا الاذلان احد هما الحمار الوحشي و الاهلي و الآخر الوتد هذا اي غير الحي على الخسف اي الذل مربوط برمته اي بقطعة حبل بالية و ذا اي الوتد يشج اي يدق و يشق راسه فلا يرثي اي

لا يرق و لا يرحم له احد ذكر العير و الوتد ثم اضاف الى الاول الربط مع الخسف والى الثاني الشج على التعيين و الثاني ان يذكر احوال الشيئ مضافا الى كل من تلك الاحوال ما يليق به كقولك لقيت قوما نقالا على الاعداء اذا حاربوا خفافا اذا دعوا الى كفاية مهم و الثالث استيفاء اقسام الشيئ الموجودة لا الممكنة عقلا كما في الاتقان و ترك قيد الموجود صاحب التلخيص حيث قال هو استيفاء اقسام الشيئ كقوله تعالى يهب لمن يشاء اناثا فيهب لمن يشاء الذكور او يزوجهم ذكرانا و اناثا و يجعل من يشاء عقيما فان الانسان اما ان يكون له ولد اولا و اذا كان فاما ان يكون ذكرا او انثى او ذكرا و انثى و قد استوفى جميع اقسام الشيئ و ذكرها كذا في المطول و الرابع ما وقع في جامع الصنائع قال تقسيم آنست که عرض را بچند قسم کند و این بر سه نوع است والا و خلط و نکس والا آنست که ترتیب را نگاهدارد در عدد و غیر او مثاله عدد * شعر * زبذل و گنج و دل تو همبی برد غیرت * یکی سحاب دوم معدن و سیوم دریا * مثال بی ذکر عدد * شعر * زان رخ و زلف تو نیامیزد * روز وشب آشکار میبینم * و خلط آنست که ترتیب را نگاهدارد و آمیخته آرد مثاله * شعر * قد و خد و خط تو هریک بحسن * آفتاب و مشک و سرو راستین * و نکس آنست که موصوفات را بترتیبي که ذکر کرده باشد ایشان را بر عکس ترتیب آرد مثاله * شعر * قد و خط و رخت نیامیزد * مه و مشکست و سرو بستاني * انتهى *

تقسیم مسلسل نزد شعرا آنست که در مصراع اول سه چیز بیارد و در مصراع دوم مطلع ایشانرا سه صفت کند و در بیت دوم در مصراع اول آن هر سه صفت را باز گرداند و در مصراع دوم بیت دوم قسم آن سه چیز دیگر آرد و همچنین نمط شعر را تمام کند مثاله * شعر *

سه چیز داد رخ و زلف و خط یار مرا * یکی فریب دوم عشوه و سوم سودا
فریب و عشوه و سودای او مرا کردند * یکی اسیر دوم عاجز و سوم شیدا
اسیر و عاجز و شیدای او کنون بینی * یکي پري و دوم مردم و سوم حورا

القصم بفتح القاف و الصاد المهملة عند اهل العروض اجتماع العصب و الخرم كذا في عنوان الشرف و جامع الصنائع *

القلم بفتح القاف و اللام خامه و نصیب که در قمار فرض کنند و آنچه بآن چیزی را مي برند كما في كنز اللغات و القلم الاعلى عند الصوفية هو العقل الاول و قد سبق في فصل اللام من باب العين المهملة و يجيئ في لفظ اللوح ايضا في فصل الحاء المهملة من باب اللام و در لطائف اللغات می گوید که قلم در اصطلاح صوفیه عبارت است از حضرت تفصیل که کنایت از واحدیت باشد * و قیل قلم عبارت است از نفس کل و بطور بعضي از لوح *

الاقليم بكسر الهمزة كشور الاقاليم الجمع كما في المهذب و در كنز اللغات میگوید اقلیم بخشي از زمین *

اعلم ان اهل الهيئة قسموا الارض الى اربعة اقسام متساوية و سموا واحدا من تلك الاقسام بالربع المسكون والربع المعمور و ذلك انهم فرضوا على سطح الارض دائرتين احدُهما هي المسماة بخط الاستواء و هي تقطع الارض بنصفين شمالي و جنوبي فالشمالي ما كان في جهة القطب الذي يلي بنات النعش و الجنوبي ما يقابله و ثانيتهما هي التي تمر بقطبي خط الاستواء و هي تنصف كلواحد من نصفيه المذكورين فتصير كرة الارض بتقاطعي الدائرتين المذكورتين ارباعا ربعان شماليان وربعان جنوبيان والمعمور منها احد الربعين الشماليين و هو المسمى بالربع المسكون و العمارة ليست واقعة في تمامه بل في بعضه و سائر الارباع الثلثة لايعلم حالها في العمارة على التحقيق قيل في تعين الربع المعمور تعذر او تعسر لانه لو قيل هو الفوقاني من الشماليين كما قيل لورد ان كلا منهما فوقاني بالنسبة الى من هو عليه و لو قيل هو الربع الذي كثر فيه العمارات لكان دورا مع ان قلة العمارة في الربع الآخر مشكوك فيه ثم ان عرض المعمور اي بعده عن خط الاستواء ست وستون درجة و طوله نصف الدور اي مائة و ثمانون درجة و ابتداء الطول عند اليونانيين من المغرب لانه اقرب اليهم و عند اهل الهند من المشرق لذلك و قد سبق في لفظ الطول ثم انهم قسموا المعمور سبع قطاع دقيقة مستطيلة على موازاة خط الاستواء ليكون كل قسم منها تحت مدار واحد حكما فيتشابه احوال البقاع الواقعة في ذلك القسم و سموا تلك الاقسام بالاقاليم فابتداء الاقليم الاول من خط الاستواء لانه متعين لذلك طبعا والنهار هناك ابدا اثنتا عشرة ساعة ولا عرض هناك • و عند بعضهم ابتداء الاقليم الاول من حيث يكون النهار الاطول من السنة اثنتي عشرة ساعة و خمسا و اربعين دقيقة من دقائق الساعات و يكون العرض هناك اثنتي عشرة درجة و اربعين دقيقة و انما جعلوه مبدأ اذ من هنا الى خط الاستواء عمارات متفرقة لا اعتبار لها و وسط الاقليم الاول باتفاق الطائفتين حيث يكون النهار الاطول من السنة ثلث عشر ساعة و يكون العرض ست عشرة درجة و نصف درجة و ثمنها و ابتداء الاقليم الثاني و هو آخر الاقليم الاول حيث يكون النهار الاطول ثلث عشرة و ربع ساعة و يكون العرض عشرين درجة و سبعا و عشرين دقيقة و وسط الاقليم الثاني حيث يكون النهار الاطول ثلث عشرة ساعة و نصف ساعة و يكون العرض اربعا وعشرين درجة و اربعين دقيقة و ابتداء الاقليم الثالث حيث يكون النهار الاطول ثلث عشرة ساعة وثلثة ارباع ساعة و يكون العرض سبعا و عشرين درجة و نصف درجة و وسطه حيث يكون النهار الاطول اربع عشرة ساعة و العرض ثلثين درجة و اربعين دقيقة و مبدأ الرابع حيث يكون النهار الاطول اربع عشرة ساعة و ربعا و العرض ثلثة و ثلثين درجة و سبعا و ثلثين دقيقة ووسطه حيث يكون النهار الاطول اربع عشرة ساعة و نصفا و العرض ستا و ثلثين درجة و اثنتين و عشرين دقيقة و مبدأ الخامس حيث يكون النهار الاطول اربع عشرة ساعة و ثلثة ارباع ساعة والعرض ثمانيا و ثلثين درجة و اربعا و خمسين دقيقة و وسطه حيث يكون النهار الاطول خمس عشرة ساعة والعرض احدى و اربعين درجة و خمس عشرة دقيقة و مبدأ السادس حيث يكون النهار

الاطول خمس عشرة ساعة و ربعا و العرض ثلثا و اربعين درجة و ثلثا و عشرين دقيقة و وسطه حيث يكون النهار الاطول خمس عشرة ساعة و نصفا و العرض خمسا و اربعين درجة و احدى و عشرين دقيقة و مبدأ السابع حيث يكون النهار الاطول خمس عشرة ساعة و ثلثة ارباع و العرض سبعا و اربعين درجة و اثنتي عشرة دقيقة و وسطه حيث يكون النهار الاطول ست عشرة ساعة و العرض ثمانيا و اربعين درجة و اثنين و خمسين دقيقة و آخره عند البعض آخر العمارة و عند البعض حيث يكون النهار ست عشرة ساعة و ربعا و العرض ثلثا و خمسين درجة هكذا في الملخص و شروحه •

اقليم الرؤية هو فلك البروج و قد سبق في فصل الكاف من باب الفاء •

• **الاقنوم** بالنون في اللغة الاصل و جمعه اقانيم قال الجوهري و احسبه روميا • و الاقانيم عند النصارى ثلث صفات من صفات الله و هي العلم و الوجود و الحيوة و عبروا عن الوجود بالاب و عن الحيوة بروح القدس و عن العلم بالكلمة و قالوا اقنوم الكلمة اتحدت بعيسى عليه السلام كذا في التفسير الكبير •

القيمة بالكسر هي شرعا ما يدخل تحت تقويم مقوم و قد سبق في لفظ الثمن في فصل النون من باب الثاء المثلثة •

القيمي شرعا هو غير المثلي و قد سبق في لفظ الاجارة في فصل الراء المهملة من باب الالف •

القيام بالكسر لغة الانتصاب و شرعا استواء اتسق الاسفل و الاعلى كذا في جامع الرموز في فصل صفة الصلوة • اما القيام بالذات و بالغير فنقول قيام الممكن بذاته عند جمهور المتكلمين النافين للجواهر المجردة هو التحيز بالذات اي كون الشيء مشارا اليه بالاشارة الحسية بالذات بانه هنا او هناك و قيام الواجب بذاته عندهم هو الاستغناء عن محل يقومه و يحصله و القيام بالذات عند الحكماء مطلقا هو الاستغناء عن المحل و بالجملة فالقيام بالذات له معنيان عند المتكلمين و معنى واحد عند الحكماء و القيام بالغير يقابله على كلا المعنيين فالقيام بالغير على المعنى الاول هو التبعية في التحيز و هو ان يكون الشيء بحيث يكون تحيزه تابعا لتحيز شيء آخر و على المعنى الثاني هو الاختصاص الناعت اي اختصاص شيء بشيء بحيث يصير الاول نعتا و يسمى حالا و الثاني منعوتا و يسمى محلا سواء كان متحيزا كما في سواد الجسم اولا كما في صفات المجردات و لهذا توضيح ما في لفظ الوصف في فصل الفاء من باب الواو فالمعنى الاول للقيام بالذات اخص مطلقا من المعنى الثاني لان كل ما يتحيز بالذات فهو مستغن عن محل يقومه و لا عكس كليا لجواز ان يكون كالعقول و النفوس و الحال في القيام بالغير ايضا كذلك لان كلما يكون تحيزه تابعا لتحيز شيء آخر يكون نعتا و لا عكس كليا كما في صفات المجردات اعلم ان القيام بالغير لا يتصور في الواجب لذاته لا عند المتكلمين و لا عند الحكماء و هو ظاهر و لا في صفاته تعالى عند الحكماء و غيرهم القائلين بانها عين الذات و اما عند المتكلمين القائلين بانها ليست عين الذات فمتصور و اما في الممكن لذاته فمتصور ايضا

عند جميعهم و هو ظاهر واما القيام بالذات فعند الحكماء يتصور في الواجب و الممكن جميعا اي يطلق بالاشتراك المعنوي عليهما وكذا عند المتكلمين الا ان الاشتراك عندهم لفظي هكذا يستفاد من شرح العقائد للمحقق التفتازاني وحواشيه كاحمد جند و غيره *

التقويم درلغت بمعنى راست داشتن و قيمت كردن است و در اصطلاح منجمان عبارتست از دفتريكه مينويسند در ان احوال ستارگان بعد از بر آوردن آنها از زيج پس مينويسند در ان دفتر مواضع ستاركان را در روزهاى يكسال در طول وعرض و اتصالات ايشانرا بايكديگر و طالعها و فصول و اجتماعات و استقبالات و قرانات و خسوف و كسوف و رؤيت اهلة ومانند آن كذا في سراج الاستخراج وتقويم را نيز اطلاق كنند بر طول كوكب و آنرا بهت كوكب نيز گويند وقد سبق في لفظ الطول و بالجملة فتقويم الكوكب عندهم قوس من فلك البروج محصورة بين اول الحمل و مكان الكوكب على التوالي * و في التذكرة و تقويم الجوزهر قوس من فلك البروج بين اول الحمل و نقطة الراس على التوالي * و في شرح التذكرة للعلي البرجندي كما يطلق التقويم على القوس المذكورة كذلك يطلق على الحركة فيها *

مقوم عدد در اصطلاح عبارتست از عدديكه بيكى كم باشد ازان عدد چون چهار كه مقوم است پنج را و پنج كه مقوم است شش را و على هذا نقس كذا في زيج شاه جهاني *

الاقامة عند اهل الشرع هي الاعلام بالشروع في الصلوة بالفاظ عيّنها الشارع و امتازت عن الاذان بلفظ الشروع كذا في الكرماني شرح صحيح البخاري و في البرجندي الاقامة في الاصل مصدر سمي بها في الشرع الاذان الثاني لما انها سبب لقيام الناس الى الصلوة و الفاظه هي الفاظ الاذان بعينها الا انه يزاد فيها قد قامت الصلوة مرتين بعد الحيعلتين * و عند اهل الهيئة عبارة عن كون الكوكب في موضع من فلك البروج واقفا غير متحرك قالوا مما يعرض للكواكب المتحيرة الرجوع و هو حركتها الى خلاف التوالي و الاستقامة و هي حركتها الى التوالي والاقامة وهي كونها اياما في موضع واحد من فلك البروج و في كفاية التعليم چون كوكب بآخر رجعت ويا استقامت رسد در حد اقامت افتد وحد اقامت را رباط كوكب خوانند انتهى كلامه بيان ذلك ان الكوكب اذا كان في اعلى التدوير اي فوق البعدين الاوسطين بحسب المسير لا بحسب المسافة كانت حركة مركزه موافقة في الجهة لحركة مركز تدويره فيرى الكوكب مستقيما سريع الحركة الى التوالي لان مركز الكوكب يتحرك حينئذ الى التوالي بمجموع حركتي الحامل والتدوير فاذا قرب الكوكب من اسفل التدوير اي من الحضيض و ما يقرب منه جعل يميل الى خلاف التوالي لما تقرر ان حركة التدوير على مركزه و ان حركة اسفله تخالف في الجهة حركة اعلاه قطعا لعدم شموله للارض لكنه ما دام حركة مركز الكوكب على اسفل محيط التدوير الى خلاف التوالي يكون اقل من حركة التدوير الى التوالي يرى الكوكب مستقيما لكن بطيئ السير في الاستقامة فاذا تساوت الحركتان يرى

الكوكب مقيما في موضع معين اذ بمقدار ما يحركه الحامل الى التوالي يرده التدوير الى خلافه فيرى في مقامه واقفا و لا يحس بحركته فاذا زادت حركة مركز الكوكب على حركة مركز التدوير يرى الكوكب راجعا متحركا الى خلاف التوالي بمقدار فضل حركة التدوير على حركة الحامل ثم الكوكب بعد الرجعة يقيم ثانيا في الجانب الآخر من التدوير اذا تساوت الحركتان و يستقيم بعد الوقوف اذا اتفقت الحركتان في الجهة فالكوكب في اعلى التدوير مستقيم و في غاية سرعة الحركة الى التوالي ثم يبطئ في الاستقامة حتى يقيم ثم يرجع متدرجا من البطوء في الرجوع الى السرعة فيه و غاية سرعته في الرجوع في حضيض التدوير و من هناك يتدرج من السرعة الى البطوء فيه حتى يقيم ثانيا ثم يستقيم متدرجا من البطوء في الاستقامة الى السرعة فيها و غاية السرعة في الاستقامة في ذروة التدوير التي فرضناها مبدأ في حركة مركز الكوكب على محيط التدوير فظهر ان الكوكب يتم دورة في فلكه من غير اختلاف يقع له بالنسبة الى فلكه فليس له في الحركة اسراع و لا ابطاء و لا رجوع و لا وقوف في نفس الامر بل كل ذلك بحسب رؤيتنا لتركب في الحركات و اختلاف الاوضاع و لما كانت حركة مركز القمر على منطقة التدوير اقل من حركة مركز تدويره على منطقة الحامل لا يرى القمر راجعا و لا واقفا اذ لا تساوي حركة التدوير حركة الحامل في الرؤية حتى يرى القمر واقفا فضلا عن ان تزيد على حركة الحامل حتى يرى راجعا بل قد يرى بطيئ السير اذا خالفت حركة مركز جرمه في الجهة حركة مركز تدويره و ذلك اذا كان القمر في اعلى التدوير و اذا توافقت الحركتان في الجهة يرى سريعا في الاستقامة و ذلك اذا كان القمر في اسفل التدوير هكذا في شروح الملخص و تصانيف عبد العلي البرجندي ●

الاستقامة هي عند اهل السلوك ان تجمع بين اداء الطاعة و اجتناب المعاصي و قال السري الاستقامة ان لا تختار على الله شيئا و قيل هي الخوف من العزيز الجبار و الحب للنبي المختار و قيل حقيقة الاستقامة لا يطيقها الا الانبياء و اكابر الاولياء لان الاستقامة الخروج عن المعهودات و مفارقة الرسوم و العادات و القيام في امر الله بالنوافل و المكتوبات و قال يحيى بن معاذ هي على ثلثة اضرب استقامة اللسان على كلمة الشهادة و استقامة الجنان على صدق الارادة و استقامة الاركان على الجهد في العبادة كذا في خلاصة السلوك ● و عند اهل الهيئة و النجوم حركة الكوكب الى التوالي و قد عرفت قبيل هذا ● و عند المحاسبين كون الخط مستقيما و قد مر في فصل الطاء المهملة من باب الخاء المعجمة و المستقيم كما يطلق على الكوكب المتحرك الى التوالي و على الخط كذلك يستعمل في القياس فيقال القياس مستقيم و غير مستقيم مسمى بالخلف وقد سبق في فصل الفاء من باب الخاء المعجمة ●

المقام على صيغة اسم الظرف عند السالكين هو الوصف الذي يثبت على العبد و يقيم فان لم يثبت سمي حالا و قد سبق في لفظ الحال و لفظ الرجاء و المقام المحمود مر ذكره في لفظ السكر في فصل الراء من باب السين

المهملتين و اما عند اهل المعاني فقيل انه مرادف للحال و قيل هما متقاربا المفهوم و قد سبق في فصل اللام من باب الحاء المهملة * و عند اهل الهيئة يطلق على معنيين فانهم قالوا الموضع من التدوير الذي اذا وصل اليه الكوكب يرى مقيما قبل الرجعة يسمى المقام الاول و الذي اذا وصل اليه الكوكب يرى مقيما بعد الرجعة يسمى المقام الثاني فالمقام بمعنى موضع الاقامة و هذا هو الاشهر و قيل اقامة الكوكب قبل الرجعة تسمى المقام الاول و اقامته بعد الرجعة تسمى المقام الثاني فعلى هذا يكون لفظ المقام مصدرا ميميا هكذا ذكر العلي البرجندي في حاشية الچغميني *

فصل النون

القران بالكسر لغة مصدر قرن بين الحج و العمرة اي جمع بينهما كما في الاساس و غيره كذا في جامع الرموز * و في البرجندي هو الجمع بين الحج و العمرة باحرام واحد * و عند المنجمين هو من انواع النظر و يسمى مقارنة ايضا و يجيء في فصل الراء المهملة من باب النون و در كشف اللغات ميگويد كه قران بپيوستن دو ستاره به برجي و آنكه گويند فلان صاحب قران است آنكه ولادت او زحل و مشتري را قران بوده باشد *

القرينة بالفتح عند اهل العربية هي الامر الدال على شيء لا بالوضع كذا في الفوائد الضيائية في بحث الفاعل قال المولوي عصام الدين ان اراد لا بالوضع له يلزم ان يكون اللفظ المستعمل في المعنى المجازي قرينة على المعنى المراد و لم يعهد اطلاق القرينة عليه و ان اراد لا بالوضع له او لما يلزمه هو لزم ان لا يكون القرينة دالة على الشيء بالتضمن و الالتزام اصلا و هو ظاهر البطلان فالصواب ان يقال هي الامر الدال على الشيء من غير الاستعمال فيه انتهى وهي قسمان حالية و مقالية و قد يقال لفظية و معنوية و قد تطلق القرينة على الفقرة كما يدل عليه تقسيمهم السجع الى المطرف و الترصيع و المتوازي على ما سبق و قد تطلق على اخير كلمات السجع كما يدل عليه قولهم الفاصلة كلمة آخر الآية كقافية الشعر و قرينة السجع * و عند المنطقيين اقتران الصغرى بالكبرى بحسب الايجاب و السلب و الكلية و الجزئية في القياس الحملي و يسمى ضربا و اقترانا ايضا هذا و الحق عدم اختصاصها بالقياس الحملي كعدم اختصاص الصغرى و الكبرى به كما مر في لفظ الحد قال نصير الدين في حاشية القطبي و قد يقال التحقيق ان القياس باعتبار ايجاب المقدمتين و سلبهما و كليتهما و جزئيتهما يسمى قرينة و ضربا اذا الظاهر ان القرينة كما تطلق على الاقتران كذلك تطلق على القياس بالاعتبار المذكور و كذا الحال في الشكل فان الشكل كما يطلق على الهيئة الحاصلة من كيفية وضع الحد الاوسط عند الحدين الآخرين كذلك يطلق على القياس باعتبار تلك الهيئة ثم ان وجه تسميته بالقرينة و الاقتران ظاهر و اما وجه تسميته بالضرب فهو انه نوع من انواع الضرب *

الأقران بفتح الهمزة عند المحدثين هم الرواة المتشاركة اي الموافقة في السن و اللقي اي الاسناد و الاخذ عن المشايخ في شرح النخبة و شرحه ان تشارك الراوي و من روى عنه في امر من الامور المتعلقة

بالرواية مثل السن واللقي فهو النوع الذي يقال له رواية الاقران لانه حينئذ يكون راويا عن قرينه وهذا باعتبار الغالب و الا فقد يكتفى باللقي قال ابن الصلاح و ربما يكتفى بالتقارب فى الاسناد اي الاخذ عن المشائخ وان لم يوجد التقارب فى السن و المراد بالمشاركة التقارب *

المقرونة بالقرائن هي قسم من المقدمات الظنية وهو كنزول المطر بوجود السحاب كذا في شرح المواقف *

الاقتران عند المنطقيين هو القرينة فى الاشارات تاليف الصغرى و الكبرى يسمى اقترانا و الاقتراني عندهم قسم من القياس كما سبق *

القن بالكسر لغة عبد ملك هو او ابواه و عن ابن الاعرابي انه خالص العبودية و يستوي فيه المذكر والمؤنث و يقال هما قنان وهم اقنان اي لا يستوي فيه الواحد و التثنية والجمع وقال غيره انه لا يثنى ولا يجمع ولا يؤنث فيستوى فيه الواحد والتثنية و الجمع والمذكر و المؤنث كما فى الاساس وشريعة على ما فى المغرب عبد لا يكون مكاتبا و لا مدبرا و فيه اشارة الى ان القن لا يشتمل الامة عند الفقهاء و لذا كثر في كلامهم قن وقنة كذا في جامع الرموز في كتاب الصوم و كتاب النكاح و فى الشمني في كتاب النكاح في باب النفقة القن فى الفقه العبد الذي لا حرية فيه بوجه انتهى و المآل واحد كما لا يخفى *

فصل الواو * الاستقراء لغة التتبع من استقريت الشيئ اذا تتبعته * و عند المنطقيين قول مؤلف من قضايا تشتمل على الحكم على الجزئيات لاثبات الحكم الكلي و قولهم الاستقراء هو الحكم على كلي لوجوده في اكثر جزئياته و كذا قولهم هو تصفح الجزئيات لاثبات حكم كلي لا يخلو عن التسامح لان الاستقراء قسم من الدليل فيكون مركبا من مقدمات تشتمل على ذلك الحكم و التصفح فالاول تعريف بالغاية المترتبة عليه والثاني تعريف بالسبب و المراد بالجزئي الجزئي الاضافي ثم الاستقراء قسمان تام ويسمى قياسا مقسما بتشديد السين المكسورة وهو ان يستدل بجميع الجزئيات و يحكم على الكل وهو قليل الاستعمال كما يقال كل جسم اما حيوان او نبات او جماد و كلواحد منها متحيز ينتج كل جسم متحيز و هو يفيد اليقين و ناقص و هو ان يستدل باكثر الجزئيات فقط و يحكم على الكل و هو تميم القياس و لذا عدوه من لواحق القياس و توابعه و هو يفيد الظن كقولنا كل حيوان يتحرك فكه الاسفل عند المضغ لان الانسان و الفرس و الحمار و البقر و غير ذلك مما تتبعناه كذلك فانه يفيد الظن لجواز التخلف كما فى التمساح قال السيد السند في حاشية شرح التجريد لا بد فى الاستقراء من حصر الكلى في جزئياته ثم اجراء حكم واحد على تلك الجزئيات ليتعدى ذلك الحكم الى ذلك الكلي فان كان ذلك الحصر قطعيا بان يتحقق ان ليس له جزئي آخر كان ذلك الاستقراء تاما و قياسا مقسما فان كان ثبوت ذلك الحكم لتلك الجزئيات قطعيا ايضا افاد الجزم بالقضية الكلية و انكان ظنيا افاد الظن بها

و ان كان ذلك الحصر ادعائيا بان يكون هناك جزئي آخر لم يذكر و لم يستقرء حاله لكنه ادعى بحسب الظاهر ان جزئياته ما ذكر فقط افاد ظنا بالقضية الكلية لان الفرد الواحد ملحق بالاعم للاغلب في غالب الظن ولم يفد يقينا لجواز المخالفة انتهى قال المولوي عبد الحكيم هذا تحقيق نفيس يفيد الفرق الجلي بين القياس المقسم و الاستقراء الناقص و اشك الذي عرض لبعض الناظرين من انه لا يجب ادعاء الحصر في الاستقراء الناقص كما يشهد به الرجوع الى الوجدان فمدفوع بانه ان اراد به عدم التصريح به فمسلم و ان اراد عدمه صريحا و ضمنا فممنوع فانه كيف يتعدى الحكم الى الكلي بدون الحصر •

القناة بالفتح و النون هي مجرى الماء تحت الارض و يقال بالفارسية كاريز كما في النهاية كذا في جامع الرموز في كتاب احياء الموات و قوله تحت الارض احتراز من النهر فانه مجرى الماء فوق الارض •

القوة بالضم يطلق على معان منها مبدأ الفعل مطلقا سواء كان الفعل مختلفا او غير مختلف بشعور و ارادة اولا فتتناول القوة الفلكية و العنصرية و النباتية و الحيوانية فالقوة بهذا المعنى اربعة اقسام لان الصادر من القوة اما فعل واحد او افعال مختلفة و على التقديرين اما ان يكون لها شعور بما يصدر عنها اولا فالاول النفس الفلكية و الثاني الطبيعة العنصرية و ما في معناها و تسمى بالقوة السخرية ايضا كما في شرح حكمة العين و الثالث القوة الحيوانية و الرابع النفس النباتية و قد تفسر بمبدأ التغير في شيئ آخر من حيث هو آخر و المراد بالمبدأ السبب فاعليا كان اولا لا الفاعلي فقط اذ القوة قد تكون فعلية كالكيفيات الفعلية المعدة لموضوعها نحو الفعل و قد تكون انفعالية كالكيفيات الانفعالية المعدة لموضوعها نحو الانفعال و ايضا قد تكون مبدأ للتغير في محلها فقط كالصورة الهوائية المقتضية للرطوبة في مادتها و قد تكون مبدأ للتغير في المحل اولا و في غيرها ثانيا كالصورة النارية المحدثة للحرارة و اليبوسة في مادتها اولا و في مجاورها ثانيا و قد تكون مبدأ للتغير في غير المحل ابتداء كالنفس الناطقة المقتضية في البدن التغير و المراد بالتغير اعم من ان يكون دفعيا او تدريجيا و القيد الاخير للتنبيه على ان المراد بالمغايرة اعم من المغايرة الذاتية و الاعتبارية فدخل فيه معالجة الانسان نفسه فانه من حيث علمه بكيفية الازالة و ارادته لها مستعلج معالج بالكسر و من حيث اتصافه بذلك المرض و ارادة زواله مستعلج معالج بالفتح قال الامام الرازي بعض اقسام القوة بهذا المعنى صور جوهرية و بعضها اعراض فلا تكون القوة مقولا عليها قول الجنس بل قول العرض بالعام لامتناع اشتراك الجواهر و الاعراض في وصف جنسي و قد مر ما يناسب هذا في لفظ الطبيعة اعلم ان هذا التقسيم عند الحكماء و اما عند الاطباء فهي اي القوة ثلثة اقسام طبيعية و حيوانية و نفسانية لانها اما ان يكون فعلها مع شعور فهي النفسانية اولا فان كان مختصا بالحيوان فهي الحيوانية او اعم منه فهي الطبيعية و القوى الطبيعية اربع مخدومة تخدمها اربع اخرى و المخدومة و هي التي يكون فعلها مقصودا لذاته اثنتان منها يحتاج اليهما لبقاء الشخص و تكميله في ذاته وهما الغاذية و النامية فالغاذية هي التي لا بد منها في بقاء الشخص مدة حيوته و هي تهيئة الغذاء

بالمغتذي اي تحيل جسما آخر الى مشاكلة الجسم الذي يغذوه بدلا لما يتحلل عنه و النامية هي التي لابد منها في وصول الشخص الى كماله و هي تداخل الغذاء بين الاجزاء فتضمه اليها في الاقطار الثلثة بنسبة طبيعية الى غاية ما ثم تقف و الثنتان منها يحتاج اليهما لبقاء النوع و هما المولدة و المصورة فالمولدة و تسمى بالمغيرة الاولى ايضا تفصل من الغذاء بعد الهضم الاخير ما يصلح ان يكون مادة للمثل اي لمثل ذلك الشخص الذي فصلت منه المني تهيئ كل جزء منها بعضو مخصوص و المصورة و تسمى بالمغيرة الثانية ايضا تشكل كل جزء بالشكل الذي يقتضيه نوع المنفصل عنه اوما يقاربه من التخطيط و التجويف و غيرهما و الخادمة و هي التي يكون فعلها لفعل قوة اخرى و هي الجاذبة التي تجذب المحتاج اليه من الغذاء و الماسكة التي تمسكه مدة طبخ الهاضمة و الهاضمة التي تعد الغذاء لان يصير جزء بالفعل و الدافعة التي تدفع الفضلة و هذه الاربعة تخدمها الحرارة و البرودة و الرطوبة و اليبوسة و القوى النفسانية اما مدركة او محركة و المدركة اما ظاهرة وهى الحواس الظاهرة و اما باطنة وهي الحواس الباطنة و المحركة و تسمى بالفاعلة ايضا تنقسم الى باعثة على الحركة و محركة مباشرة للتحريك و اما الباعثة و تسمى شوقية و نزوعية فاما لجلب النفع و تسمى شهوية و شهوانية و بهيمية و نفسا امارة و اما لدفع الضرر وتسمى غضبية و قوة سبعية و نفسا لوامة و الفاعلة اي المحركة وهي التي تمدد الاعصاب بتشنج العضلات فتقرب الاعضاء الى مباديها كما في قبض اليد مثلا وترخيها اي ترخي الاعصاب بارخاء العضلات فتبعد الاعضاء الى مباديها كما في بسط اليد و هذه القوة المنبثة في العضلات هى المبدأ القريب للحركة و المبدأ البعيد هو التصور و بينهما الشوق و الارادة فهذه مباد اربع مترتبة للافعال الاختيارية الصادرة عن الحيوان فان النفس تتصور الحركة اولا فتشتاق اليها ثانيا فتريدها ثالثا ارادة قصد و ايجاد فتحصل الحركة بتمديد الاعصاب وارخائها رابعا و بعض الحكماء قال بوجود قوة اخرى متوسطة بين القوة الشوقية و الفاعلية وسماها الاجتماع وهو الجزم الذي ينجزم بعد التردد في الفعل و الترك و عند وجوده يترجح احد طرفي الفعل و الترك الذي يتساوى نسبتهما الى القادر عليهما قال و يدل على مغايرته للشوقية انه قد يكون شوق ولا اجتماع و الاشبه انه لا يغاير الشوق الا بالشدة و الضعف فان الشوق قد يكون ضعيفا ثم يقوى فيصير اجتماعا فالاجتماع كمال الشوق قال السيد السند في حاشية شرح حكمة العين و الحق ان الاجتماع مغائرلها لان الاجتماع هو الارادة كما ذكره شارح الاشارات و الفرق بين الشوقية و الارادية ظاهر و يدل على مغايرة الفاعل لسائر المبادي كون الانسان المشتاق العازم غير قادر على تحريك اعضائه و كون القادر على ذلك غير مشتاق ولا عازم له * و القوة العاقلة و العاملة و القدسية من قوى النفس الناطقة و قد سبقت في لفظ العقل في فصل اللام من باب العين المهملة في بيان مراتب النفس و منها مرادف القدرة و هذا المعنى اخص من الاول ومنها ما به القدرة على الافعال الشاقة و هذه العبارة توهم ان القوة بهذا المعنى سبب للقدرة و ليس كذلك بل الامر بالعكس

ففي المباحث المشرقية ان القوة بهذا المعنى كانها زيادة وشدة في المعنى الذي هو القدرة و قد قيل المراد بالقدرة على الافعال الشاقة التمكن منها والقوة بهذين المعنيين من الكيفيات النفسانية اذا خصت بالاعراض ومنها عدم الانفعال و منها عدم الانفعال بسهولة و منها الامكان المقابل للفعل وهو الامكان الاستعدادي وهذه القوة قد تكون تهيئا لشيء واحد دون مقابله كقوة الفلك على الحركة فقط و قد تكون تهيأ للشيء و ضده جميعا وقد تكون قوة في شيء لقبول آخر دون حفظه كالماء وقد يكون فيه قوة للقبول والحفظ جميعا كالارض و في الهيولى الاولى قوة تقبل سائر الاشياء لان تخصيص قبولها لبعض الاشياء دون بعض بتوسط امر حاصل فيها كما يستعد بواسطة الرطوبة لسهولة الانفصال و الفرق بين القوة بهذا المعنى و بين الاستعداد ان القوة تكون قوة الشيء وضده بخلاف الاستعداد وهي تكون بعيدة وقريبة دون الاستعداد كذا في شرح هداية الحكمة الصدرين وقد عرفت في لفظ العقل ان الاستعداد يكون قريبا و بعيدا و متوسطا و قد سبق في لفظ القبول ما ينافيه ايضا و منها الامكان الذاتي صرح به الشارح العبهري وهو الموافق لكلام الامام ويدل عليه كلام شارح الطوالع من ان القوة التي هي قسمة الفعل امكان الشيء مع عدم حصوله بالفعل و الامكان جزء معناها فيقال القوة لامكان الشيء مجازا تسمية للجزء باسم الكل و مما يويد ذلك ما قال الصادق الحلوائي في حاشية بديع الميزان في بحث الخاصة من ان للقوة معنيين احدهما صلاحية الحصول مع عدم الحصول بالفعل فاذا حصل بالفعل لا يبقى صالحا بالقوة فهو بهذا المعنى قسيم الفعل و الثاني الامكان و هو احتواء طرفي الوجود و العدم وهو بهذا المعنى اعم منه بالمعنى الاول و الممكن اذا كان حاصلا بالفعل لايخرج عن الامكان الذاتي و منها مربع الخط قال شارح المواقف لفظ القوة معناها المشهور عند الجمهور هو تمكن الحيوان من الافعال الشاقة من باب الحركات ليست باكثر الوجود عن الناس و هذا المعنى يقابل الضعف ثم ان لها مبدأ ولازما اما المبدأ فهو القدرة اي كون الحيوان اذا شاء فعل و اذا لم يشأ لم يفعل و اما اللازم فهو عدم انفعال الحيوان بسهولة و ذلك لان اول التحريكات الشاقة اذا انفعل عنها صده ذلك عن اتمام فعله فصار الانفعال دليلا على الشدة ثم انهم نقلوه اي اسم القوة الى ذلك المبدأ و هو القدرة و الى ذلك اللازم و هو عدم انفعال الحيوان بسهولة ثم عمم فاستعمل في كون الشيء مطلقا حيوانا كان او غيره بهذه الحيثية ثم عمم من الحيثية ايضا فاطلق على عدم الانفعال ثم ان للقدرة لازما وهو الامكان الذاتي لان القادر لما صح منه الفعل و تركه كان امكان الفعل لازما للقدرة فنقل اسم القوة اليه و نقل ايضا من القدرة الى سببها و هو امكان الحصول مع عدمه اي القوة الانفعالية التي لا تجامع الفعل وهو الذي يتوقف عليه وجود الحادث و ذلك لان القدرة انما تؤثر وفق الارادة التي يجب مقارنتها لعدم المراد فلولا الامكان المقارن للعدم لم تؤثر القدرة في ذلك المراد فهذا الامكان سبب القدرة بحسب الظاهر وايضا للقدرة صفة هي كالجنس لها اعني الصفة المؤثرة في الغير فنقل فقيل هي الصفة المؤثرة في الغير اي مبدأ الفعل مطلقا سواء كان بالايجاب او بالاختيار و المهندسين

يجعلون مربع الخط قوة له كانه امر ممكن في ذلك الخط خصوصا اذا اعتقد ما ذهب اليه بعضهم من ان حدوث ذلك المربع بحركة ذلك الخط على مثله و لذلك قالوا وتر القائمة قوي على ضلعيها اي مربعه يساوي مربعيهما •

القوي على منطق و متوسط عند المهندسين اسم لجذر ذي الاسمين الخامس سمي به لان سطحه الذي يقوي عليه هذا الخط هو سطح مركب من سطح منطق و سطح متوسط • و القوي على المتوسطين عندهم اسم لجذر ذي الاسمين السادس سمي به لان سطحه الذي يقوي عليه هذا الخط ينقسم بسطحين متوسطين كذا في حواشي تحرير اقليدس •

القوة العاقلة هي قوة من قوى النفس الناطقة و تسمى قوة ملكية ايضا وقد تطلق على النفس الناطقة ايضا كما في شرح هداية الحكمة في فصل الحيوان • و القوى الدراكة هي النفس و آلاتها و القوى العالية و السافلة قد مر ذكرها في لفظ الذهن في فصل النون من باب الذال المعجمة و القوة القدسية قد ذكرت في لفظ العقل في بيان العقل بالملكة •

المقوي على صيغة اسم الفاعل من التقوية عند الاطباء دواء يعدل مزاج العضو حتى لا يقبل الفضول كدهن الورد كذا في الموجز •

الاقواء بكسر الهمزة نزد شعرا عبارت است از تبديل توجيه و حذو غير حذويكه حركت ما قبل قيد است در قافيه كه روي آن متحرك باشد چه تغير اين حذو مانند آهسته و بسته نزد بيشتر شعرا جائز است و اختلاف حذويكه حركت ما قبل ردف است بدو طريق ميشود اول آنكه در هر دو قافية آن حذو باشد و مختلف باشد مانند داد و ديد و اين هنگام ردف نيز مختلف خواهد بود دوم آنكه در يک قافية آن حذو باشد و در ديگري نباشد مانند دُر و دَور و ازين قبيل است تبديل بطريق معروف و مجهول چون شير و شير كذا في منتخب تكميل الصناعة و در كشف اللغات ميگويد اقواء مختلف گردانيدن قافيها برفع و نصب و جر و نقصان كردن حرفي از عروض بيت •

فصل الياء التحتانية

المقتدي اسم فاعل من الاقتداء و هو شرعا من يصلي خلف الامام و عند الصوفية قد سبق في لفظ المريد في فصل الدال من باب الراء المهملتين •

الاستقصاء بالصاد المهملة عند اهل المعاني هو من انواع اطناب الزيادة و هو ان يتناول المتكلم معنى فيستقصيه فياتي بجميع عوارضه و لوازمه بعد ان يستقصي جميع اوصافه الذاتية بحيث لا يترك لمن يتناوله بعده فيه مقالا قال ابن ابي الاصبع و الفرق بين الاستقصاء و التتميم و التكميل ان التتميم يرد على المعنى الناقص فيتممه و التكميل يرد على المعنى التام فيكمل اوصافه و الاستقصاء يرد المعنى التام فيستقصي لوازمه و عوارضه و اوصافه و اسبابه حتى يستوعب جميع ما تقع الخواطر عليه فلا يبقى لاحد فيه مساغ مثاله قوله تعالى ايودّ احد ان تكون له جنة الآية فانه لو اقتصر على جنة لكفى

ولم يقتصر حتى قال في تفسيرها من نخيل و اعناب فان مصاب صاحبها بها اعظم ثم زاد تجري من تحتها الانهار متمما لوصفها بذلك ثم كمّل وصفها بعد التتميمين فقال له فيها من كل الثمرات فاتى بكل ما يكون في الجنان ثم قال في وصف صاحبها و اصابه الكبر ثم استقصى المعنى في ذلك بما يوجب تعظيم المصاب بقوله بعد وصفه بالكبر و له ذرية و لم يقتصر حتى وصفها بالضعفاء ثم ذكر استيصال الجنة التي ليس بهذا المصاب غيرها بالهلاك في اسرع وقت حيث قال فاصابها اعصار و لم يقتصر على ذكره للعلم بانه لا يحصل به سرعة الهلاك فقال فيه نار ثم لم يقف عند ذلك حتى اخبر باحتراقها لاحتمال ان يكون النار ضعيفة لاتفي احتراقها لما فيها من الانهار و رطوبة الاشجار فاحترس عن هذا الاحتمال بقوله فاحترقت فهذا احسن استقصاء وقع في القرآن و اتمه و اكمله كذا في الاتقان في نوع الاطناب *

القضاء بالفتح وتخفيف الضاد المعجمة في اللغة يستعمل لمعان الامر قال الله تعالى و قضى ربك ان لاتعبدوا الا اياه - و الحكم قال الله تعالى فاقض ما انت قاض - و الفعل مع الحكام قال الله تعالى و قضاهن سبع سموات اي خلقهن مع الاحكام - والاعلام و التبيين قال تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن - و اقامة الشيء مقام غيره - و اداء الواجب - و التقدير - و الاتمام - و القتل و غيرها والاصوليون يستعملونه في الاتيان بمثل الواجب و يقابله الاداء و قد سبق في فصل الواو من باب الالف و الفقهاء يستعملونه في الالزام كذا ذكر في الكافي و في الخزانة ان القضاء في اللغة بمعنى الالزام و في الشرع قول ملزم يصدر عن ولاية عامة وقيل هو في الشرع فصل الخصومات و قطع المنازعات و لا يخفى ان هذا صادق على الفصل و القطع الصادرين عن الخليفة و كذا المذكور في الخزانة يصدق على القول الملزم الصادر عن الخليفة كذا في البرجندي وقد مر ايضا في لفظ الديانة في فصل النون من باب الدال المهملة و من له القضاء يسمى قاضيا و قاضي القضاة هو المتصرف في القضاء تقليدا و عزلا كذا في جامع الرموز و فيه في كتاب الدعوى ان القضاء على نوعين قضاء الزام ويسمى بقضاء الملك و الاستحقاق ايضا وقضاء ترك والفرق بينهما من وجهين الاول انه لو صار احد مقضيا عليه في حادثة بهذا القضاء لا يصير مقضيا له في تلك الحادثة ابدا بخلاف قضاء الترك فانه يصير المقضي عليه مقضيا له بعد اقامة البينة و الثاني انه لو ادعى ثالث واقام البينة قبلت في قضاء الترك و اما في قضاء الملك فلا الا اذا ادعى تلقي الملك من جهة المقضي له مثلا دار في يد رجلين ادعى احدهما الكل و الآخر النصف و برهنا جميعا فالدار لمدعي الكل النصف بقضاء الالزام لانه خارج بالنسبة الى النصف الذي هو في يد مدعي النصف و بينة الخارج ترجح على بينة ذي اليد و النصف الآخر بقضاء الترك اذ لا يدعي هذا النصف مدعي النصف انتهى و اما القضاء عند المتكلمين و الحكماء فقال السيد السند في شرح المواقف قضاء الله تعالى عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لايزال و قدره ايجاده اياها على قدر مخصوص و تقدير معين معتبر في ذواتها و احوالها

و اما عند الفلاسفة فالقضاء عبارة عن علمه بما ينبغي ان يكون عليه الوجود حتى يكون على احسن النظام و اكمل الانتظام و هو المسمى عندهم بالعناية الازلية التي هي مبدأ افيضان الموجودات من حيث جملتها على احسن الوجوه و اكملها و القدر عبارة عن خروجها الى الوجود العيني باسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء انتهى قيل هذا يخالف ما في مشاهير الكتب الحكمية قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات اعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة و مجملة على سبيل الابداع و القدر عبارة عن وجودها الخارجية مفصلة واحدا بعد واحد و قال في المحاكمات اما العناية فهو علم الله تعالى بالموجودات على احسن النظام و الترتيب و على ما يجب ان يكون لكل موجود من الآلات بحيث يترتب الكمالات المطلوبة منه عليها و الفرق بينها و بين القضاء ان في مفهوم العناية تفصيلا اذ هو تعلق العلم بالوجه الاصلح و النظام الاكمل الاليق بخلاف القضاء فانه العلم بوجود الموجودات جملة انتهى و في التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى و كان امر الله مفعولا في سورة الاحزاب القضاء ما كان مقصودا في الاصل و القدر ما يكون تابعا له مثاله من كان يقصد مدينة فينزل في طريق تلك المدينة قرية يصح منه ان يقول ما جئت الى هذه القرية و انما قصدي الى المدينة و ان كان جاءها و دخلها فالخير كله بقضاء و ما في العالم من الضر فهو بقدر و هذا ظاهر على قول المعتزلة القائلين بالتوليد و الفلاسفة القائلين بوجوب كون الاشياء على وجوه قالوا النار خلق للنفع فوقع اتفاق اسباب توجب احتراق دار زيد و اما اهل السنة فيقولون اجرى الله عادته بكذا اي له ان يحرق النار بحيث عند انضاج اللحم تنضج و عند مساس الثوب لا تحرق الا ترى انها لم تحرق ابراهيم مع قوتها و كثرتها لكن خلقت على غير ذلك الوجه لارادته و لحكمة خفية و لا يسأل عما يفعل فنقول ما كان في مجرى عادته تعالى على وجه يدركه العقول البشرية نقول بقضاء و ما يكون على وجه يقع لعقل قاصر ان يقول لم كان و لما ذا لم يكن على خلافه نقول بقدر انتهى كلامه و في التلويح القضاء من الله تعالى هو الامر اولا و القدر التفصيل بالاظهار و الايجاد و في كلام الحكماء ان القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات في الكتاب المبين و اللوح المحفوظ على سبيل الابداع و القدر عبارة عن وجودها مفصلة منزلة في الاعيان بعد حصول الشرائط كما قال عز و جل و ان من شيء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم و قريب منه ما يقال القضاء ما في العلم و القدر ما في الارادة و قد يقال ان الله اذا اراد شيئا قال له كن فيكون فهناك شيئان الارادة و القول فالارادة قضاء و القول قدر * ثم القضاء قسمان قضاء محكم و قضاء مبرم و يجيء في لفظ اللوح في فصل الحاء المهملة من باب اللام وقد مر بيان القضاء و القدر في لفظ الحكم ايضا في فصل الميم من باب الحاء المهملة *

القضية بالفتح عند المنطقيين و يسمى خبرا و تصديقا ايضا كما وقع في شرح المطالع و العضدي و هو قول يصح ان يقال لقائله انه صادق فيه او كاذب فالقول اعم من الملفوظ و المعقول و هو جنس

يشتمل الاقوال التامة و الناقصة و انما اعتبر صحة ان يقال لقائله الخ اذ لا يلزم ان يقال بالفعل لقائله انه صادق فيه او كاذب و لا يرد قول المجنون و النائم زيد قائم لان كلا منهما في نفس الامر و ان كان صادقا او كاذبا في كلامه الا انه لا يقال لهما انه صادق او كاذب في العرف لان كلا منهما ملحق بألحان الطيور ليس بخبر و لا انشاء نص عليه في التلويح وقد سبق تحقيق التعريف ايضا في لفظ الخبر و الصدق ايضا و تحقيق اجزاء القضية بانها ثلثة او اربعة قد مر في لفظ الحكم في فصل الميم من باب الحاء المهملة * التقسيم * القضية اما حملية او شرطية قالوا ان كان المحكوم عليه و المحكوم به قضيتين عند التحليل اي عند حذف ما يدل على العلاقة بينهما من النسبة الحكمية سميت شرطية و الا سميت حملية و انما قيد بالتحليل لان طرفي الشرطية ليسا قضيتين عند التركيب لانتفاء احتمال الصدق و الكذب عنهما حينئذ بل عند التحليل لانا اذا قلنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود و حذفنا ان و الفاء الموجبتين للربط بقي الشمس طالعة والنهار موجود و هما قضيتان وفيه انهما لا يصيران قضيتين عند التحليل ما لم يتحقق الحكم فيهما و لا يدفعه ان يراد بالقضيتين القضيتان بالقوة اذ حينئذ يلزم استدراك قيد التحليل واجيب بان المراد قضيتان بالقوة القريبة من الفعل و اورد عليه ان قولنا زيد عالم نقيضه زيد ليس بعالم حملية مع ان طرفيها قضيتان واجيب بان المراد بالقضية ههنا ما ليس بمفرد ولا في قوة المفرد و هو ما يمكن ان يعبر عنه بمفرد و اقلها ان يقال هذا ذاك او هو هو او الموضوع المحمول ونحو ذلك بخلاف الشرطية اذ لا يقال فيها ان هذه القضية تلك القضية بل يقال ان تحققت هذه القضية تحققت تلك او يقال اما ان يتحقق هذه القضية اوتلك القضية وفيه انه يمكن ان يعبر فيها ايضا بالمفرد و اقله ان هذا ملزوم لذلك او معاند له و التحقيق الذي لايحوم حوله اشتباه هو ان يقال القضية ان لم يوجد في شيئ من طرفيها نسبة فهي حملية كقولك الانسان حيوان و ان وجدت فان كانت مما لا يصلح ان تكون تامة كان تكون النسبة تقييدية كقولنا الحيوان الناطق جسم ضاحك او امتزاجية ونحو ذلك فهي ايضا حملية و انكانت مما يصلح ان تكون تامة فاما ان يوجد في احد طرفيها فهي ايضا حملية كقولنا زيد ابوه قائم لانه لابد من ملاحظة النسبة اجمالا ليمكن الحكم بالاتحاد و المراد بالملاحظة الاجمالية ان لايلتفت الى النسبة قصدا بل الى المجموع من حيث المجموع واما ان يوجد فيهما معا فاما ان تكون ملحوظة اجمالا فهي ايضا حملية كقولنا زيد قائم يناقضه زيد ليس بقائم و اما ان تكون ملحوظة تفصيلا فيكون القضية حينئذ شرطية لان النسبة ملتفت اليها قصدا و ذلك يستدعي ملاحظة طرفيها مفصلا فلايمكن الحكم بالاتحاد كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود نظهرا ن اطراف الحملية اما مفردة بالفعل او بالقوة فان المشتمل على النسبة التقييدية مطلقا او الخبرية اذا كانت ملحوظة اجمالا يمكن ان يوضع موضعه مفرد لان دلالته اجمالية و ان اطراف الشرطية لا يمكن ان يوضع المفردات في موضعها اذ لايمكن ان يستفاد من المفردات ملاحظة المحكوم عليه و به و النسبة على التفصيل فان شئت قلت في

التقسيم طرفاها ان كانا مفردين بالفعل او بالقوة فحملية والا فشرطية وان شئت قلت كلواحد من طرفيها ان كان مشتملا على نسبة تامة ملحوظة تفصيلا فشرطية و الا فحملية مكان قولهم ان كان المحكوم عليه و به قضيتين عند التحليل الى آخره اراد به ان كل واحد من طرفيها قضية بالقوة ملحوظة تفصيلا فتكون قضية بالقوة القريبة من الفعل اذ لا يحتاج فيها بعد حذف الروابط الى شيئ سوى الاذعان لتلك النسبة بخلاف ما اذا لوحظ النسبة اجمالا فانه قضية بالقوة البعيدة لاحتياجها الى ملاحظة النسبة تفصيلا ايضا هكذا في شرح الشمسية وحواشيه •

قضايا قياساتها معها و هي ما يحكم العقل فيه بواسطة امر لا يغيب عن الذهن عند تصور الطرفين كقولنا الاربعة زوج بسبب وسط حاضر في الذهن و هو الانقسام بمتساويين فان الذهن يرتب في الحال ان الاربعة منقسمة بمتساويين وكلما كان كذلك فانه زوج فالاربعة زوج و تسمى فطريات ايضا و قد سبق في فصل الراء المهملة من باب الفاء •

المقتضي على صيغة اسم الفاعل عند النحاة هو ما يكون به الكلمة صالحة للاعراب فالمقتضى على صيغة اسم المفعول هو الاعراب هكذا في بعض حواشي الوافي وفي اللباب المقتضي للاعراب هو توارد المعاني المختلفة على الكلم فانها تستدعي ما ينتصب دليلا على ثبوتها والحروف بمعزل عنها وكذا الافعال لدلالة صيغها على معانيها و انما محل المعاني المقتضية للاعراب هو الاسم و من ثم حكم له باصالة الاعراب و اصول تلك المعاني بحكم الاستقراء ثلثة الفاعلية وهي المقتضية للرفع والمفعولية وهي المقتضية للنصب و الاضافة وهي المقتضية للجر و ذلك الاقتضاء اما بحكم التناسب لقوة الفاعلية لان الفاعل مما لا يستغنى عنه و ضعف المفعولية و كون الاضافة بين بين و قد يقع المضاف اليه فاعلا نحو ضرب زيد عمرا و قد يقع مفعولا نحو ضرب عمرو زيد و على هذا شان دلائل الاعراب من الحركات و الحروف و اما بطريق التعادل لاختصاص الاول و هو الفاعل بالاقوى و الاكثر بالاضعف و بهذا تبين ان الاصل في المرفوع هو الفاعل و ما سواه ملحق به فالمبتدأ بالمعنى الاول ملحق به لكونه مسندا اليه و بالمعنى الثاني لكونه احد جزئي الجملة و الخبر لكونه جزءا ثانيا من الجملة و خبر ان و اخواتها لكون عامله مشابها بالفعل فالحق به و التزم تاخيره عن المنصوب فيما التزم تاخيره ايقاعا للمخالفة بينهما اي بين عامله و بين الفعل و خبر لا التي لنفي الجنس لكون عامله مقابلا لانّ لاقتسامهما النفي و الاثبات على سبيل التوكيد ولا تقديم هناك بحال حطا له عن رتبة انّ و اسم ما و لا لما بينهما و بين ليس من التشارك في المعنى و ان الاصل في المنصوب المفعول و ما عداه متفرع عليه فالحال لشبهه بالظرف و التمييز لوقوعه في الامثلة موقع المفعول فان نحو طاب زيد نفسا مثل ضرب زيد عمروا و نحو ما في السماء موضع راحة سحابا مثل عجبت من ضرب زيد عمرا و المستثنى لكونه فضلة و لكون العامل فيه بتوسط الحروف كالمفعول معه و الاسم و الخبر في بابي كان و انّ لما ان عاملهما لاقتضائه شيئين معا اشبه الفعل المتعدي و المنصوب بلا التى لنفي الجنس لما

انها محمولة على ان و ان الاصل في المجرور المضاف اليه و لا فروع له و اما التوابع فهي داخلة تحت احكام المتبوعات و انما بني من الاسماء ما بني اما لفقد المقتضي و اما لوجود المانع و هو مناسبته لمبني الاصل و اما المقتضي لاعراب المضارع فمشابهته لاسم الفاعل لفظا و معنى و استعمالا ثم ان وقوعه موقع الاسم في اقوى المراتب من المشابهة و هو وقوعه بنفسه من غير حرف يرده الى تقدير الاسمية اقتضى له استحقاق اقوى وجوه الاعراب و هو الرفع و وقوعه موقعا لا يصلح للاسم اصلا و ذلك عند وجود ما يمنعه عن تقدير الاسم كان الشرطية اقتضى له اعرابا لايكون في الاسم راسا و هو الجزم و سائر الجوازم محمولة على ان الشرطية و وقوعه موقعا لايصلح للاسم الا بانضمام ما ينقله الى تقدير الاسم و ما اشبهه اقتضى له وجها من الاعراب بين الاول و الثاني و هو اما النصب او الجر فاوثر النصب لخفته و لما ان عوامله اشبهت نواصب الاسم و بهذا تبين وجه اختصاص الجر بالاسم و الجزم بالفعل انتهى *

المقتضى على صيغة اسم المفعول عند اهل المعاني سبق تفسيره في لفظ الحال و مقتضى الظاهر اخص من مقتضى الحال لان معناه مقتضى ظاهر الحال فكل مقتضى الظاهر مقتضى الحال من غير عكس و عند الاصوليين هو ما اضمر في الكلام ضرورة صدق المتكلم و نحوه و قيل هو الذي لا يدل عليه اللفظ و لا يكون منطوقا لكن يكون من ضرورة اللفظ و قال القاضي الامام هو زيادة على النص لم يتحقق معنى النص بدونها فاقتضاها النص ليتحقق معناه و لايلغو * و قيل هو جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق شرعا او عقلا او لغة و هذه العبارات تودي معنى واحدا و كذا ما قيل هو خارج يتوقف عليه صحة الكلام شرعا او عقلا او صدقه و يجيئ توضيح هذا في لفظ المنطوق في فصل القاف من باب النون و هذه التعريفات على راى من لا يفرق بين المقتضى و بين المحذوف و المضمر و هو مذهب عامة الحنفية و جميع اصحاب الشافعي و جميع المعتزلة ثم اختلفوا فذهب بعضهم الى القول بجواز العموم في الاقسام الثلثة اي ما اضمر في الكلام لتصحيحه شرعا او عقلا او لضرورة صدق المتكلم و هو مذهب الشافعي و بعضهم الى القول بعدم جوازه في جميعها و هو مذهب القاضي الامام و خالفهم فخر الاسلام و شمس الائمة و صدر الاسلام و صاحب الميزان في ذلك فاطلقوا اسم المقتضى على ما اضمر لصحة الكلام شرعا فقط و جعلوا ماوراءه قسما واحدا و سموه محذوفا او مضمرا و قالوا بجواز العموم في المحذوف دون المقتضى الا ابا اليسر فانه لم يعمل بعموم المحذوف ايضا و لذا عرفوا المقتضى بانه زيادة ثبت شرطا لصحة المنصوص عليه شرعا و قولهم شرطا حال من المستكن في ثبت و بهذا الاعتبار جاز تذكيره مع كونه عائدا الى الزيادة و قولهم شرعا احتراز عن المضمر و المحذوف سواء قلنا بترادفهما او قلنا بان المضمر ماله اثر في الكلام نحو و القمر قدرناه و المحذوف ما لا اثر له مثل قوله تعالى و اسأل القرية اي اهلها كما هو مذهب بعض الاصوليين و حاصل الفرق ان المحذوف امر لغوي اي ثابت لغة كالفاعل و المصدر و ما حذف من الكلام اختصارا و اكتفاء

اعرابه الذي اقيم مقامه و المقتضى امر شرعي اي ثابت شرعا كالمكان و الزمان و المفعول به لانها فضلة و قيل المقتضي مالم يكن ثابتا لغة سواء كان ثابتا شرعا اوضرورة ـ وقيل لايفرق العقل بين الكل فالفرق بجعل بعضها شرعيا وبعضها لغويا مشكل ـ و قيل ان المقتضي والمقتضى كلاهما مرادان في الاقتضاء كما في قولك اعتق عبدك عني بالف درهم فان الاعتاق والتمليك كلاهما مرادان للمتكلم و في المحذوف المراد هو المحذوف دون المصرح و بالجملة فالمحذوف في حكم المقدر لايخلو عن العبارة و الاشارة و الدلالة و الاقتضاء ليس قسما خارجا عن الاربعة ـ وقيل ليس من شرط المحذوف انحطاط رتبته عن المظهر لانه ليس تابعا له فان الاهل ليس بتبع للقرية و شرط في المقتضى ذلك لانه تبع ـ و قيل ان المحذوف مفهوم بغير اثباته المنطوق و المقتضى مفهوم لايغير اثباته المنطوق و فيه انه ان اريد بوجه الفرق بين المحذوف و المقتضى وجود التغير في المحذوف و عدمه في المقتضى فلا تغير في مثل قوله تعالى فانفجرت اي فضربه فانفجرت و قوله تعالى حكاية عن فارسلون يوسف ايها الصديق اي ارسلوه فاتاه و قال له يا يوسف ايها الصديق و مثل هذا كثير في المحذوف و ان اريد ان عدم التغير لازم في المقتضى دون المحذوف لم يتميز المحذوف الذي لاتغير فيه عن المقتضى و اجيب باختيار الشق الاول ان الاتيان من قبيل المقتضى دون المحذوف نص عليه العلامة النسفي و قيل ان دلالة اللفظ على المحذوف من باب دلالة اللفظ على اللفظ و دلالة اللفظ على المقتضى من باب دلالة اللفظ على المعنى فالمحذوف هو اللفظ و المقتضى هو المعنى و قال الفاضل الشريف الفرق الصحيح بينهما ان المقصود في المحذوف المعاني المفيدة التي تستفاد من المقدر و في المقتضى المعاني الضرورية المطلقة اعلم ان الشرع متى دل على زيادة شيئ في الكلام لصيانته عن اللغو و نحوه فالحامل على الزيادة و هو صيانة الكلام هو المقتضي بالكسر و المزيد هو المقتضى بالفتح و دلالة الشرع على ان هذا الكلام لايصح الا بالزيادة هو الاقتضاء كذا ذكر بعض المحققين ● وقيل الكلام الذي لايصح شرعا الا بالزيادة هو المقتضي بالكسر وطلبه الزيادة هو الاقتضاء والمزيد هو المقتضى بالفتح و ما ثبت به هو حكم المقتضى هكذا يستفاد من التوضيح و حواشيه وكشف البزودي و غيرها و يجيئ ما يتعلق بهذا في لفظ النص في فصل الصاد من باب النون ●

القافية بالفاء هي عند الشعراء الكلمة الاخيرة من البيت كلفظة حومل في قول الشاعر ● شعر ● قفا نبك من ذكرى حبيب و منزل ● بسقط اللوى بين الدخول فحومل ● هذا عند الاخفش و عند غيره من آخر البيت الى اقرب ساكن يليه مع الحركة السابقة عليه ● و قيل بل مع المتحرك الذي قبله فعلى الاول القافية في البيت المذكور من حركة الحاء الى آخر البيت و على الثاني من الحاء الى آخر البيت هكذا ذكر السيد السند في حواشي العضدي قال المولوي عبد الحكيم القافية مشتقة من القفو و هو التبعية لان القوافي يجيئ بعضها اثر بعض قال في المطول القافية الكلمة الاخيرة من البيت والتقفية هي التوافق على الحرف الاخير و في بعض الرسائل حرف الروي انكان متحركا فالقافية مطلقة و الا فالقافية مقيدة و المقيدة تجيئ مردفة

و مجردة و موسّسة والمطلقة علی ستة اقسام مطلقة مجردة ومطلقة مردفة و مطلقة موسّسة و مطلقة بخروج و مطلقة بردف و مطلقة بتاسيس و خروج انتهی * و در رسالهٔ منتخب تكميل الصناعه می آرد قافيه نزد شعراي عجم عبارتست از مجموع آنچه تکرار يابد در الفاظ مختلفه بحسب لفظ و معنی يا بحسب لفظ فقط و يا بحسب معني فقط كه آن الفاظ واقع شده باشد در اواخر مصراعها و يا بيتها و يا در چيزی كه بمنزلهٔ آنها باشد بشرط آنكه مجموع از حروف و حركاتي معينه باشد مثل روي و تاسيس واشباع وآنكه بعضی تمام كامه را قافيه گويند و بعضی ديگر مجرد حرف روي را بطريق مجاز است بنابر قول جمهور و ذكر قيد مختلفه برای احتراز است از رديف و ذكر قيد مصراعها و بيتها برای شمول تعريف مطلعها را و قطعها را و غزلها را و غير ذلك و ذكر قيد يا در چيزی كه بمنزلهٔ آنها باشد برای شمول تعريف قوافي را كه بعد آنها رديف آيد چه اين قوافي اگرچه در اوائل مصرعها واقع شوند اما حكم آخر دارند چراكه رديف چون بيك معني مكرر شود بمنزلهٔ معدوم است واطلاق قافيه بر قافيهٔ اول از شعر ذو القافتيين و ذو القوافي بطريق مجاز است و قيد بشرط آنكه مجموع الی آخره بجهت احتراز است از حروف و حركات كه بطريق صنعت لزوم ما لا يلزم شاعر تكرار آنرا در آواخر ابيات التزام كرده * التقسيم * انواع قافيه باعتبار تقطيع پنج است باجماع اهل عرب و فارس مترادف و متدارك و متكاوس و متواتر و متراكب و بعضی اين الفاظ را القاب قوافي گويند و بعضی حدود قافيه گويند گفته اند مترادف قافيهٔ يست كه بحسب تقطيع در آواخر او دو حرف ساكن پيا پی باشند مثاله اين معما باسم شهاب * شعر * هست پيش ما لبت آب حيات دلنواز * آمده همچون حباب ازوی بيرون تبخاله باز * و متواتر قافيهٔ يست كه بحسب تقطيع از ساكن كه در آخر اوست تا اول ساكن كه پيش ازين ساكن است از يك حرف متحرك زياده واسطه نباشد مثاله * شعر * شكر دهنا غمی نداري * ديرآی مي مغانه دركش * و متدارك قافيهٔ يست كه بحسب تقطيع از ساكنی كه در آخر اوست تا اول ساكن كه پيش ازان ساكن است دو حرف متحرك واسطه باشند مثاله اين معما باسم يوسف * شعر * شمع جان چون سوخت در فانوس تن * شد ازان صورت پريشان حال من * و متراكب آنكه بحسب تقطيع از ساكنی كه در آخر اوست تا اول ساكنی كه پيش ازين ساكن است سه متحرك واسطه باشند مثاله اين معما باسم بها * شعر * ای عطاني دل و دين رفت زما سوی عدم * در دل ما بر رقم بست سر زلف صنم * و متكاوس آنكه بحسب تقطيع از ساكنی كه در آخر اوست تا اول ساكنی كه پيش ازين ساكن است چهار متحرك واسطه باشند و اين بسبب غايت ثقلش در اشعار فارسي بغايت اندك است انتهی * و در جامع الصنائع ميگويد قافيهٔ مطلق آنست كه قافيه بي ردف و تاسيس و دخيل و وصل وخروج بود وقافيهٔ مقيد آنست كه قافيه بعد از ردف اصلي افتد و قافيه در تلفظ بحسب تبعيت و اشباع ظاهر گردد ودر تقطيع حذف شود مثاله * شعر * دل زمن بردي كنونش خون كني * گر بري جانرا ندانم چون كني *

نون خون و چون ازین قبیلست و قافیهٔ پیوندی آنست که بیت را چنان انشا کند که معنی بی آوردن قافیه تمام شود فاما چون آوردن قافیه شرط است بضرورت بیارد مثاله * شعر * ای لبت شکر وسخن شیرین * چه کنی عیش بنده تلخ به بین * لفظ به بین قافیه پیوندیست که اتمام معنی بدان احتیاج ندارد و قافیهٔ ملک آنست که قافیه در مصراع اول مطلع است در آخر دوم بیت همان لفظ را قافیه سازد و اگر در ابیات دیگر آرد هم روا باشد لیکن استعمال فصحا در بیت دوم است و این از قبیل ایطا نیست و قافیهٔ متولده آنست که آخر بیت الفاظی متصل الفاظ قافیه آرد که پنداشته آید که الفاظ قافیه ازان الفاظ متصل زیاده شده است مثاله * شعر *

بست چون بر روی من دلدار در * شد ز اشکم طرهٔ دستار تر
دل ز من بردی و جان آواره شد * جان آوارهٔ کنون یکبار تر انتهی *

ذو القافیتین عند البلغاء هو التشریع وهو ان یبنی الشاعر بیته ذاقافیتین علی بحرین او ضربین من بحر واحد وقد سبق فی فصل العین المهملة من باب الشین المعجمة لیکن در جامع الصنائع و مجمع الصنائع میگوید که ذو القافیتین آنست که شاعر در بیتی رعایت دو قافیه کند وهر دو را در پهلوی یک دیگر بیارد مثاله * شعر * دل در سر زلف یار بستم * وز نرگس آن نکار رستم * قافیهٔ اول یار و نکار وقافیهٔ دویم بستم و رستم و اگر در شعری رعایت زیاده از دو قافیه کنند آنرا ذو القوافی گویند و معطل نیز مثال انچه بر سه قافیه باشد * شعر *

گر سعد بود طالع اختر یارت * دارا شودت تابع پر زر دارت
ور زانکه نداری چو عطائی طالع * رنج تو بود ضائع ابتر کارت

قافیهٔ اول بر عین دوم بر را سیوم بر تا مثال آنچه مبنی است بر چهار قافیه * شعر *

نوبهار آمد زکیهان صورت خود را دمید * باد نو روزی به بستان طلعت دیبا کشید
زینت خود را ندیدستی بیابانرا ببین * این شگفت اندر بیابان صورت خود را که دید

قافیهٔ اول بر نون دوم بر تا سوم بر الف چهارم بر دال پس قافیها اگر پیوسته بود آنرا مقرون خوانند و اگر کلمهٔ درمیان قوافی واسطه شود آنرا متوسط گویند چنانچه * شعر *

رخ نگارم چو ارغوان بر قمر است * بر نگارم چو بر نیان بر حمر است
بر انکهی که بخندد لبان شیرینش * درست کوی چون ناردان بر گهر است

کلمهٔ بر میان دو قافیه که ارغوان و قمر باشد واسطه شده تا آخر مکرر گردیده در پارسی اینست ذو القافیتین که مذکور شد فاما در تازی بروش دیگر است که معنی است بتشریع انتهی پس تخالف معنیین بسبب تخالف اصطلاحین است *

القينة بالنون عند الحكماء هي الملك كما يجيئ في فصل الكاف من باب الميم *

* باب الكاف *

فصل الالف * الاكفاء بالفاء عند الشعراء ان يخالف الشاعر بين نفس الروي كالذال مع الظاء و الحاء مع الخاء و نحو هما * و قيل بين حركات الروي كقافية المرفوع مع المكسور و الاكفاء من العيوب كذا في الصحاح و الصراح و از قبيل اكفا است جمع ميان حرف عجمي و عربي متقارب بوي چنانكه چپ را باطرب قافيه سازند و سراچه را با سراجه وسگ را با شك و اين بغايت ناپسنديده است و تبديل روي بحرفي كه در مخرج باو نزديك نباشد از درجهٔ اعتبار ساقط است كما في منتخب تكميل الصناعة *

التكافؤ عند اهل البديع هو الطباق كما مر في فصل القاف من باب الطاء المهملة *

فصل الباء * الكتاب بالكسر و تخفيف المثناة الفوقانية لغة اسم للمكتوب و الفرق بينه و بين الرسالة بالكمال فيه و عدمه في الرسالة كما سبق في فصل اللام من باب الراء المهملة ثم غلب في عرف الشرع على القرآن كما غلب في عرف اهل العربية و هو كما يطلق في الشرع على مجموع القرآن كذلك يطلق على كل جزء منه كما ان لفظ القرآن ايضا كذلك و بالنظر الى الاطلاق الثاني قالوا ادلة الشرع اربعة الكتاب و السنة و الاجماع و القياس هكذا يستفاد من التلويح و العضدي و في اصطلاح المصنفين يطلق على طائفة من الفاظ دالة على مسائل مخصوصة من جنس واحد تحته في الغالب اما الابواب الدالة على الانواع منها و اما الفصول الدالة على الاصناف و اما غيرها و قد يستعمل كل من الابواب و الفصول مكان الآخر هكذا في جامع الرموز و شرح المنهاج * و في اصطلاح الصوفية يطلق على الوجود المطلق الذي لاعدم فيه كما سبق في ام الكتاب في فصل الميم من باب الالف *

كتاب مبين در اصطلاح صوفيه عبارتست از لوح محفوظ قدري كه آن نفس كل يا عقل كل است بلكه عبارتست از علم الٰهي و لا رطب و لا يابس الا في كتاب مبين مفسر از همين حضرت علم است كه رطب عبارتست از وجود و يابس كنايه از عدم و احاطهٔ اين در مرتبه متصور نيست مگر در همين حضرت كذا في لطائف اللغات *

الكتاب الحكمي عند الفقهاء و يسمى بكتاب القاضي الى القاضي ايضا هو ما يكتب فيه شهادة الشهود على غائب بلا حكم ليحكم المكتوب اليه كذا في جامع الرموز في كتاب القضاء *

الكتابي بياء النسبة شرعا هو الكافر الذي تدين ببعض الاديان المنسوخة و الكتب المنسوخة و يجيئ في لفظ الكفر في فصل الراء المهملة *

الكتابة هي عند الفقهاء عقد بين المولى و مملوكه على ان يودي ذالك المملوك مالا معلوما بمقابلة

عتق يحصل له عند ادائه فخرج العتق على ماله لانه ليس بعتق بل هو في معنى اليمين سمي هذا العقد بها لان الغالب ان العبد يكتب لمولاه وثيقة في ذلك والمولى يكتب لعبده وثيقة فالكتابة اعتاق المملوك يدا حالا ورقبة مآلا ويسمى ذاك المملوك مكاتبا كذا في البرجندي ٭

المكاتبة هي عند المحدثين ان يكتب الشيخ مسموعه لغائب او حاضر بخطه او بخط غيره باذنه فهي كالمناولة اما مقترنة بالاجازة كان يكتب اليه اجزت لك ما كتبته اليك او مجردة عنها كان يكتب حدثنا فلان بهذا والصحيح جواز الرواية بهما جميعا وهي في الصحة والقوة كالمناولة ويكفي معرفة خط الكاتب كذا في خلاصة الخلاصة وفي شرح النخبة اطلق المتاخرون المكاتبة في الاجازة المكتوب بها بخلاف المتقدمين فانهم انما يطلقونها فيما كتبه الشيخ من الحديث الى الطالب سواء اذن له في روايته ام لا ٭

الكذب بالكسر وسكون الذال المعجمة خلاف الصدق وقد سبق مستوفى في فصل القاف من باب الصاد المهملة والكذب قبيح لعينه والصدق حسن لعينه وهو مذهب كثير من المتكلمين وقال كثير من الحكماء والمتصوفة ان الكذب يقبح لما يتعلق به من المضار الخاصة والصدق يحسن لما يتعلق به من المنافع الخاصة لان شيئا من الاقوال والافعال لا يقبح ولا يحسن لذاته كذا ذكر الخفاجي في تفسير قوله تعالى ولهم عذاب اليم بما كانوا يكذبون ٭

الكسب بالفتح وسكون السين المهملة عند الاشاعرة من المتكلمين عبارة عن تعلق قدرة العبد وارادته بالفعل المقدور قالوا افعال العباد واقعة بقدرة الله تعالى وحدها وليس لقدرتهم تاثير فيها بل الله سبحانه اجرى العادة بانه يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقا لله تعالى ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته بقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تاثير او مدخل في وجوده سوى كونه محلا له وبالجملة فصرف العبد قدرته وارادته نحو الفعل كسب وايجاد الله الفعل عقيب ذلك خلق ومعنى صرف القدرة جعلها متعلقة بالفعل وذلك الصرف يحصل بسبب تعلق الارادة بالفعل لا بمعنى انه سبب مؤثر في حصول ذاك الصرف اذ لا مؤثر الا الله تعالى بل بمعنى ان تعلق الارادة يصير سببا عاديا لان يخلق الله تعالى في العبد قدرة متعلقة بالفعل بحيث لو كانت مستقلة في التاثير لوجد الفعل فالفعل الواحد مقدور لله تعالى بجهة الايجاد وللعبد بجهة الكسب والمقدور الواحد يجوز دخوله تحت قدرتين بجهتين مختلفتين ولهم في الفرق بين الكسب والخلق عبارات مثل قولهم ان الكسب واقع بآلة والخلق لا بآلة والكسب مقدور وقع في محل قدرته والخلق لا في محل قدرته مثلا حركة زيد وقعت بخلق الله تعالى في غير من قامت به القدرة وهو زيد ووقعت بكسب زيد في المحل الذي قامت به قدرة زيد وهو نفس زيد والحاصل ان اثر الخالق ايجاد الفعل في امر

خارج من ذاته و اثر الكاسب صفة في فعل قائم به و الكسب لا يصح انفراد القادر به و الخلق يصح اعلم ان المتكلمين اختلفوا في ان المؤثر في فعل العبد ما هو فقالت الجبرية المؤثر في فعل العبد قدرة الله تعالى و لا قدرة للعبد اصلا لا مؤثرة و لا كاسبة بل هو بمنزلة الجمادات فيما يوجد منها و قال الاشعري المؤثر فيه قدرة الله تعالى و لكن للعبد كسبا في الفعل بلا تأثير فيه و قال اكثر المعتزلة هي واقعة بقدرة العبد وحدها بالاستقلال بلا ايجاب بل باختيار و قالت طائفة هي واقعة بالقدرتين معا ثم اختلفوا فقال الاستاذ بمجموع القدرتين على ان تتعلقا جميعا بالفعل نفسه و قال القاضي على ان يتعلق قدرة الله باصل الفعل و قدرة العبد بصفته اعني كونه طاعة و معصية و نحو ذلك و قالت الحكماء و امام الحرمين هي واقعة على سبيل الوجوب و امتناع التخلف بقدرة تخلقها الله في العبد اذا قارنت حصول الشرائط و ارتفاع الموانع هذا خلاصة ما في شرح المواقف و شرح العقائد و حواشيه و يطلق الكسب ايضا على طريق يعلم منه المجهول و قد اختلف في جواز الكسب بغير النظر فمن جوزه جعل الكسبي اعم من النظري و من لم يجوزه فقال النظري و الكسبي متلازمان و قد سبق تحقيقه في لفظ الضروري في فصل الراء المهملة من باب الضاد المعجمة ٭ و في شرح العقائد النسفية الاكتسابي علم يحصل بالكسب و هو مباشرة الاسباب بالاختيار كصرف العقل و النظر في المقدمات في الاستدلاليات و الاصغاء و تقليب الحدقة و نحو ذلك في الحسيات فالاكتسابي اعم من الاستدلالي لان الاستدلالي هو الذي يحصل بالنظر في الدليل فكل استدلالي اكتسابي و لا عكس كالابصار الحاصل بالقصد و الاختيار و اما الضروري فقد يقال في مقابلة الاكتسابي و يفسر بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق وقد يقال في مقابلة الاستدلالي و يفسر بما يحصل بدون نظر و فكر في دليل فمن ههنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا اي حاصلا بمباشرة الاسباب بالاختيار وبعضهم ضروريا اي حاصلا بدون الاستدلال انتهى كلامه و فيه مخالفة صاحب المواقف و ان شئت التوضيح فارجع الى ما حققه مولانا عصام الدين في حاشيته ٭

الكعبة بالفتح و سكون العين نزد صوفيه مقام وصلت را گويند كما وقع في بعض الرسائل و نزد سبعيه نبي عليه السلام را گويند ٭

المكعب بفتح العين المهملة المشددة في اصطلاح اهل المساحة هو جسم تعليمي يحيط به ستة مربعات و هو جسم يتوهم حدوثه من حركة مربع قائم على طرف مربع آخر يساويه الى ان يقوم على طرفه الآخر و هو في الحقيقة نوع من انواع الاسطوانة المضلعة القائمة و قد يطلق على ضلع المكعب ايضا مجازا و في اصطلاح اهل الجبر و المقابلة هو الحاصل من ضرب الشيء في المال و يسمى بالكعب ايضا اعلم ان اصحاب الجبر و المقابلة يسمون العدد المجهول شيئا و مضروب ذلك العدد المجهول في نفسه مالا و حاصله في المال كعبا و مكعبا و حاصله في المكعب يسمى مال مال و حاصله في مال المال يسمى مال كعب و حاصله في مال

الكعب يسمى كعب كعب وقس على هذا و الضابطة فيه انه يبدل كعب بمالين احدهما مضاف الى الآخر ثم يبدل احدمالين بكعب واحد ثم يبدل مال آخر ايضا و يضاف الكعب ثم يبدل كعب منهما بمالين ثم احد مالين بكعب ثم مال آخر ايضا بكعب و هكذا الى غير النهاية فعاشرة المراتب مال مال كعب الكعب وحادية عشرتها مال كعب كعب الكعب وثانية عشرتها كعب كعب كعب الكعب فظهران عدد المال لايتجاوز اثنين و عدد الكعب يذهب الى غير النهاية و ان شئت التوضيح فارجع الى شرحنا على ضابط قواعد الحساب المسمى بموضح البراهين ●

الكعبية هم فرقة من المعتزلة اصحاب ابى القاسم بن محمد الكعبي كان من معتزلة بغداد و تلميذ الخياط قالوا فعل الرب واقع بغير ارادته ماذا قيل انه تعالى مريد لافعاله اريد انه خالق لها و اذا قيل مريد لافعال غيره اريد انه آمر بها و لا يرى نفسه و لا غيره الا بمعنى انه يعلمه كما ذهب اليه الخياطية كذا في شرح المواقف ●

الكوكب لغة ستارة وعرفه اهل الهيئة بانه جرم كري مركوز في الفلك منير في الجملة واحترز بقيد المركوز عن كرة الارض فان نصف سطحها منير ابدا كما في القمر و بقيد المنير عن التداوير والحوامل وقولهم في الجملة يعني اعم من ان يكون الانارة بالعرض كما في القمر او بالذات كما في سائر الكواكب او اعم من ان يكون بعضه منيرا كالقمر او كله كغيره من الكواكب قالوا الكواكب كلها شفافة لالون لها مضيئة بذواتها الا القمر فانه كمد في نفسه تظهر كمودته اعني قتمته القريبة من السواد عند الخسوف فالقمر ليس منيرا بذاته بل نوره مستفاد من نور الشمس لاختلاف اشكاله النورية بحسب قربه و بعده منها فقيل هو على سبيل الانعكاس من غيران يصير جوهر القمر مستنيرا كما في المرآة وقيل يستنير جوهره قال الامام الرازي و الاشبه هوالاخير اذ على الوجه الاول لايكون جميع اجزائه مستنيرا لكنه كذلك كما يظهر من اعتبار حاله عند الطلوع و الغروب و منهم من قال كسف بعض الكواكب لبعضها يدل على ان لها لونا و انكان ضعيفا فلعطارد صفرة و للزهرة بياض صاف و للمريخ حمرة وللمشتري بياض غيرخالص و للزحل قتمة مع كدورة وللقمر كمودة ثم الكواكب على قسمين سيارة وهي سبع الشمس والقمر و يسميان بالنيرين و يقال للشمس نير اعظم و للقمر نير اصغر و الزحل و المشتري و المريخ و الزهرة و عطارد و تسمى هذه خمسة متحيرة لتحيرها في السير رجعة واستقامة و نحوهما و يسمى الزحل و المشتري و المريخ بالعلوية و الاولان اى الزحل و المشتري بالعلويين و الاول اى الزحل بالثاقب لان نوره يثقب سبع سموات الى ان يبلغ ابصارنا و يسمى الزهرة و عطارد بالسفليين و قد يسمى الزهرة و عطارد و القمر بالسفلية ايضا كما في شرح التذكرة للعلي البرجندي و ثوابت وهي ماعدا هذه السبع سمي بها اما لثبات اوضاع بعضها مع بعض ومع منطقة البروج و اما لعدم احساس القدماء لحركاتها الخاصة البطيئة جدا و تسمى بالبيابانية ايضا لانها تهتدى بها في الفلاة و هي البيابان بالعجمية اعلم انهم رتبوا الكواكب الثوابت على ستة مراتب و سموها اقدارا متزائدة لكونها على تزايد سدس سدس حتى كان ما في القدر

الاول ستة بامثال ما في القدر السادس و جعلوا كل قدر على ثلث مراتب اعظم و اوسط و اصغر فتكون المراتب ثماني عشر فكل مرتبة تسمى قدرا كما تسمى شرفا و عظما ايضا كما في شرح بيست باب و مادون السادس من المرصودة لم يثبتوه في مراتب الاقدار بل امكان كقطعة سحاب سموه سحابيا و الا مظلما ثم ان في شمال ذنب الاسد جملة من الكواكب الصغيرة المجتمعة و يسميها العرب بالهلبة و هي في الاصل الشعرات التي تكون على طرف ذنب اليربوع زعما منهم انها راس ذنب الاسد فانه يخرج من الكواكب الصيرة التي على ذنب الاسد سطر مقوس من كواكب تتصل بالهلبة مشبهت العرب هذا السطر بذنب الاسد و الكواكب المجتمعة بالشعرات التي تكون على طرف الذنب يسمونها بالسنبلة و من كواكب الهلبة ثلث كواكب مرصودة مظلمة عند بطليموس و من القدر الخامس عند ابن الصوفي و يسمى الكواكب الهلبة بالصفيرة و لم يعدها بطليموس في المرصودة ولذا قال المرصودة من الثوابت الف و اثنان وعشرون و اما ابن الصوفي فاما رأى انها مرصودة و لم ير في اخراجها من المرصودة وجها قال انها الف و خمسة و عشرون و هو الصواب • فائدة • في ظهور الكواكب و خفائها وجد حدود ظهور السيارات الستة و خفائها حيث يكون الارتفاع عند طلوع الشمس او غروبها للزحل احد عشر جزءا و للمشتري عشرة اجزاء و للمريخ احد عشر جزءا و نصفا و للزهرة خمسة اجزاء و لعطارد عشرة اجزاء و حدود ظهور الثوابت القريبة من المنطقة و خفائها حيث يكون ارتفاعها عند وصول الشمس الى الافق لما في القدر الاول منها اثنا عشر جزءا و لما في الثاني بزيادة درجتين و هكذا حتى يكون لما في القدر السادس اثنان و عشرون جزءا و لما بعد منها عن المنطقة ينتقص لكل عشرين درجة من العرض جزء واحد من الارتفاع •

كوكب الصبح در اصطلاح صوفيه اول چيزيكه ظاهر ميشود از تجليات الٰهي و گاه اطلاق كرده ميشود بر سالكي كه متحقق شود بمظهريت نفس كلي كذا في لطائف اللغات هكذا يستفاد من شرح المواقف و تصانيف عبد العلي البرجندي •

المكلب سبق ذكره في لفظ السبعية في فصل العين من باب السين المهملتين •

فصل الدال المهملة • الكماد بالكسر و تخفيف الميم عند الاطباء هو ان يوضع الاديغ على العضو بشرط ان تكون يابسة كما يوضع الملح المسخن او النخالة المسخنة في القولنج و قيل يبسه ليس بشرط بل قد يكون رطبا و جمعه كمادات كذا في بحر الجواهر و القسرائي •

الكنود بالفتح و ضم النون ناسپاس و زميني كه دور گياه نرويد و در شريعت عبارت است از تارك فرائض و واجبات الٰهي و درطريقت از تارك فضائل و در حقيقت كنايتست از كسي كه اراده كند چيزيرا كه اراده نكرده است او را حق تعالى و اين هرسه معنى ازين آيت متخذ است كه ان الانسان لربه لكنود كذا في لطائف اللغات •

فصل الراء المهملة * الكبر بالكسر و سكون الموحدة بهتر دانستن خود است از دیگری چنانکه صنعت کمتر گردانیدن خود است از دیگری در محلی که تحقیر کرده شود دران محل و اضاعت حق شود و تواضع میان این هردو است والتواضع محمود و الصنعة مذمومة و الكبر مذموم و العزة محمودة وفي العوارف و لا يحصل للمؤمن ان يذل نفسه في الطمع على الخلق فالعزة معرفة الانسان بحقيقة نفسه و اكرامها ان لا يضعها لاقسام عاجلة دنياوية كما ان الكبر جهل الانسان بنفسه و انزالها فوق منزلتها پس اگر تکبر بحق میکند عزت است و عزت محمود است و لذا قيل المتكبر ان تكبر بحق فهو محمود وهو تكبر الفقراء على الاغنياء استغناء بالله عما في ايديهم و ان تكبر بغير حق فهو مذموم هو تكبر الاغنياء على الفقراء و لهذا بعضی گفته اند که کبر آن است که خود را از دیگری بناحق و بی‌سزاواری بزرگ و بلند داند و درین قول محلص تمام است هكذا في مجمع السلوك *

الكبير لغة بمعنى بزرگ و عند اهل العربية يطلق على قسم من الاشتقاق و على قسم من الادغام وقد سبق * و عند اهل الجفر على قسم من الباب و على قسم من المخرج و قد مر ايضا *

الاكبر عند اهل العربية يطلق على قسم من الاشتقاق كما مر و عند المنطقيين يطلق على محمول المطلوب في القياس الاقتراني و قد سبق في لفظ الحد في فصل الدال من باب الحاء المهملتين *

الكبرى بالضم مؤنث الاكبر و هو عند المنطقيين القضية التي فيها الاكبر و عند اهل العربية يطلق على قسم من الجملة و على قسم من الفاصلة وقد سبق *

المكبر على صيغة اسم المفعول من باب التفعيل عند الصرفيين خلاف المصغر و قد سبق في فصل الراء من باب الصاد المهملتين *

المكابرة عند اهل المناظرة هي المنازعة لا لاظهار الصواب و لا لالزام الخصم و هي ضد المناظرة كذا في الرشيدية *

الكثرة بالفتح و سكون المثلثة ضد الوحدة و يجيئ في فصل الدال المهملة من باب الواو *

التكدر بالدال عند الاطباء هو رمد خفيف كما في بحر الجواهر * و في الاقسرائي هو تسخن و ترتب يعرض للعين فيشبه الرمد وهو ليس بورم كالرمد بل هو شيئ يشبهه في اعراضه ويكون من اسباب خارجية كضربة او سقطة او شمس محرقة و مسخنة او برد مكثف و لا يلبث زمانا يعتد به *

* التكرير بالراء هو ذكر الشيئ مرة فصاعدا بعد اخرى و كذا التكرار كما يستفاد من المطول في تعريف الفصاحة وفي الاتقان التكرير من انواع اطناب الزيادة و هو ابلغ من التاكيد وهو من محاسن الفصاحة خلافا لبعض من غلط و له فوائد منها التقرير و قد قيل الكلام اذا تكرر تقرر و منها التاكيد و منها زيادة التنبيه على ما ينفي التهمة ليكمل تلقي الكلام بالقبول و منه و قال الذي آمن ياقوم اتبعوني اهدكم سبيل الرشاد

يا قوم انما هذه الحيوٰة الدنيا الآية فانه كرر فيه للنداء لذلك و منها اذا طال الكلام و خشي تناسي الاول اعيد ثانيا توطية له و تجديدا لعهده و منه قوله تعالى و لما جاءهم كتاب من عند الله الى قوله فلما جاءهم ما عرفوا الآية و منها التعظيم و التهويل نحو الحاقة ما الحاقة و اصحاب اليمين ما اصحاب اليمين فان قلت هذا النوع احد اقسام التاكيد الصناعي فان منها التوكيد بتكرار اللفظ فلا يحسن عده نوعا مستقلا قلت هو يجامعه و يفارقه و يزيد عليه و ينقص عنه فصار اصلا برأسه فانه قد يكون التاكيد تكرارا و قد لا يكون تكرارا و قد يكون التكرير غير تاكيد صناعة و ان كان مفيدا للتاكيد معنى و منه ما وقع فيه الفصل بين المكررين فان التاكيد لا يفصل بينه و بين موكده نحو اتقوا الله و لتنظر نفس ما قدمت لغد و اتقوا الله فالآية من باب التكرير لا التاكيد الصناعي و من التكرير نوع يسمى بالترديد و هو ما كان لتعدد المتعلق بان يكون المكرر ثانيا متعلقا بغير ما تعلق به الاول كقوله الله نور السموات الآية و منه قوله ويل يومئذ للمكذبين لتعلق كلواحدة بما قبلها قال في عروس الافراح فان قلت اذا كان المراد بكل ما قبله فليس ذلك باطناب بل هي الفاظ بكل اريد به غير ما اريد بالآخر قلت اذا قلنا العبرة لعموم اللفظ فكلواحد اريد به ما اريد بالآخر و لكن كرر ليكون نصا فيما يليه و ظاهرا في غيره فان قلت يلزم التاكيد قلت و الامر كذلك و لا يرد عليه ان التاكيد لا يزاد على ثلثة لان ذلك في التاكيد الذي هو تابع اما ذكر الشيء في مقامات متعددة اكثر من ثلثة فلا يمتنع و من امثلة ما يظن تكرارا و ليس منه فاذكروا الله عند المشعر الحرام و اذكروه كما هداكم ثم قال فاذا قضيتم مناسككم فاذكروا الله كذكركم آباءكم او اشد ذكرا ثم قال واذكروا الله في ايام معدودات فان المراد بكل واحد من هذه الاذكار غير المراد بالآخر فالاول الذكر في المزدلفة عند الوقوف بقزح و قوله و اذكروه كما هدٰكم اشارة الى تكرره ثانيا و ثالثا و يحتمل ان يراد به طواف الافاضة منه بدليل تعقيبه بقوله فاذا قضيتم والذكر الثالث اشارة الى رمي جمرة العقبة و الذكر الاخير لرمي ايام التشريق و من ذلك تكرير الامثال الواقعة في القرآن كقوله و ما يستوي الاعمى و البصير و لا الظلمات و لا النور و لا الظل و لا الحرور و ما يستوي الاحياء و لا الاموات و كذلك ضرب مثل المنافقين اول البقرة بالمستوقد نارا ثم ضربه باصحاب الصيب و من ذلك تكرير القصص الواقعة في القرآن كقصة آدم و موسى و نوح و غيرهم من الانبياء عليهم السلام و في تكرير القصص فوائد منها ان في كل موضع زيادة شيء لم يذكر في الذي قبله او ابدال كلمة باخرى لنكتة و هي عادة البلغاء و منها ان في ابراز الكلام الواحد في فنون كثيرة و اساليب مختلفة ما لا يخفى من الفصاحة و منها ان الدواعي لاتتوفر على نقلها لتوفرها على نقل الاحكام فلذا كررت القصص دون الاحكام و منها انه تعالى انزل هذا القرآن و عجز القوم عن الاتيان بمثله ثم اوضح الامر في عجزهم بان كرر ذكر القصة في مواضع اعلاما بانهم عاجزون عن الاتيان بمثله باي نظم جاءوا و باي عبارة عبروا و منها انه لما تحداهم قال فأتوا بسورة من مثله فلوذكرت القصة في موضع واحد فقط لقال العربي

ايتونا انتم بسورة من مثله فانزلها سبحانه في تعداد السور دفعا لحجتهم من كل وجه انتهى ما في الاتقان *

المكرر نزد صرفيان اسم حرفى است از حروف تهجي و آن راء مهمله است و نزد شعرا لفظ مكرر را گويند كه در شعرى بوجهي لطيف وطرزى نظيف آيد مثاله * شعر * چه پرسى از من و حال من زار * دل افكارم دل انكارم دل افكار * رشيد وطواط گفته مكرر شعر آن است كه در يك بيت لفظى گويد و در بيت ديگر آن لفظ مكرر بيآرد مثاله * شعر *

روي تو صفحه صفحه هر صفحه آفتاب * موى تو حلقه حلقه هر حلقـه از طناب
زان صفحه صفحه صفحهٔ گل شد ورق ورق * زان حلقه حلقه حلقهٔ سنبل به پيچ و تاب

كذا في مجمع الصنائع و نزد محاسبين قسمى است از كسر *

الكسر بالفتح وسكون السين لغة فصل الجسم الصلب بمصادمة قوية من غير نفوذ جسم فيه و يطلق ايضا على نوع من الحركة * و عند الاطباء تفرق اتصال في العظم بشرط ان يكون التفرق الى جزئين او اجزاء كبار و يسمى كاسرا ايضا لانه اذا كان التفرق الى اجزاء صغار يسمى تفتتا متفتتا هكذا يستفاد من بحر الجواهر والاقسرائي و ذكر في شرح القانونچه انه يشترط ايضا ان يكون ذلك التفرق في عرض العظم اذ لو كان في الطول يسمى صدعا و صادعا و عند القراء الامالة المحضة و يجيء في فصل اللام من باب الميم وعند المحاسبين العدد الذي يكون اقل من واحد كالنصف والثلث و يقابله الصحيح وهو اما منطق وهو الكسر الذي يمكن ان ينطق به بغير الجزئية اي بغير الالفاظ الدالة على الجزء مفردا كان كالنصف و الثلث او مكررا كالثلثين او مضافا كنصف الثلث اومعطوفا كالنصف و الثلث و اما اصم و هو ما لا يمكن التعبير عنه الا بجزء من كذا مفردا كان كجزء من احد عشر او مكررا كجزئين من احد عشر اومضافا كجزء من احد عشر من جزء من ثلثة عشر اومعطوفا كجزء من احد عشر وجزء من ثلثة عشر و بالجملة فالكسر سواء كان منطقا اواصم منحصر في المفرد والمكرر و المضاف و المعطوف لان العدد المنسوب اليه اما أن يعتبر بنسبة نفسه الى المنسوب اليه او بنسبة مجتمعة من نسب اقسامه اليه و الاول اما ان تعتبر نسبته الى المنسوب اليه بلا ملاحظة واسطة و تسمى نسبة بسيطة و هي نسبة الكسر المفرد كالثلث او بملاحظة واسطة و تسمى نسبة مؤلفة و هي نسبة الكسر المضاف كثلث النصف و ليس المراد بالمضاف المضاف النحوي بل اعم منه و الثاني اي الذي يعتبر بنسبة مجتمعة من نسب اقسامه اما ان تكون نسب الاقسام متماثلة وهي نسبة الكسر المكرر المذكور كالثلثين او مختلفة اي غير متحدة و هي نسبة الكسر المعطوف كالنصف و الثلث هكذا في شرح خلاصة الحساب * وعند اهل الارفاق عبارة عما بقي من قسمة أعداد ضلع واحد منه وفق على عدد بيوت ذلك الضلع و ذلك التقسيم يكون بعد نقصان العدد الطبعي من اعداد ضلع واحد كما تقرر عندهم مثلا مجموع اعداد ضلع واحد من المربع ٥٤ نقصنا منه العدد الطبعي للمربع و هو ٣٤ يبقى ١١ قسمناه على عدد بيوت ضلع واحد من المربع و هو

اربعة اخرج من القسمة اثنان و بقي ثلثة فالثلثة كسره و عنه الاصوليين و اهل النظر هو ان توجد حكمة العلة بدون العلة و لا يوجد الحكم و حاصله وجود الحكمة المقصودة من الوصف مع عدم الحكم مثاله ان يقول الحنفي في المسافر العاصي بسفره مسافر فيترخص لسفره كغير العاصي فاذا قيل له و لم قلت ان السفر علة الترخص قال بالمناسبة اما فيه من المشقة المقتضية للترخص لانه تخفيف و هو يقع للمرخص فيعترض عليه بصفة شاقة في الحضر كحمل الاثقال و نحوه فقال البعض الكسر يبطل العلية و المختار انه لايبطلها فان العلة في المثال المذكور هو السفر و لم يرد النقض عليه فوجب العمل به بيان ذلك اي ان العلة هو السفر هو انه و ان كان المقصود المشقة لكنها يعتذر ضبطها لاختلاف مراتبها بحسب الاشخاص و الاحوال و ليس كل قدر منها يوجب الترخص و الا سقطت العبادات و تعيين القدر منها الذي يوجبه متعذر فضبطت بوصف ظاهر منضبط هو السفر فجعل آثاره لها و لا معنى للعلية الا ذلك قالوا الحكمة هي المعتبرة قطعا و الوصف معتبر تبعا لها فالنقض وارد على العلة لانها اذا وجدت الحكمة المعينة و لم يوجد الحكم دل ذلك على ان تلك الحكمة غير معتبرة فكذا الوصف المعتبر بتبعيتها فان المقصود اذا لم يعتبر فالوسيلة اجدر و الجواب ان قدر الحكمة كالمشقة في مثالها يختلف و لابد في ورود النقض من وجود حكمة في محل النقض مساوية لما يراد نقضه فان عدم اعتبار الاضعف لايوجب عدم اعتبار الاقوى و ذلك اي وجود الحكمة المساوية غير متيقن فلعله اي ما وجد في صورة النقض اقل حكمة او لعل التخلف لمعارض يجعل قدر الحكمة ناقصا عديم المساواة او باطلا بالكلية فلذلك لم يعتبره الشارع ووجود العلة في الاصل قطعي و اذا ثبت ذلك وجب اعتبار العلة القطعية و لا يصح التخلف الظني معارضا له اذ الظن لا يعارض القطع فان قلت انا نفرض النقض في صورة يعلم قطعا وجود قدر الحكمة او اكثر فيتعارض قطعيان اي وجود العلة قطعا و انتقاضها تبعا لانتقاض حكمتها المساوية او الزائدة قطعا فيتساقطان فيبطل العلية قلت ان هذا المفروض بعيد التحقيق و لو تحقق وجب ان يبطل العلية لكن لا في كل صورة بل في صورة لم يثبت حكم اخر اليق بتحصيل تلك الحكمة من ذلك الحكم و بالجملة فالكسر على المختار انما يبطل العلية اذا علم وجود قدر الحكمة او اكثر ولم يثبت حكم آخر اليق بتحصيل تلك الحكمة منه و حينئذ هو اي الكسر كالنقض فجوابه كجوابه •

اعلم انه قال في المحصول الكسر في الحقيقة قدح في تمام العلة بعدم التاثير و في جزئها بالنقض قال القاضي هو عدم تاثير احد الجزئين و نقض الآخر و الاكثرون على انه اسقاط وصف من اوصاف العلة المركبة عن درجة الاعتبار و نقض الباقي فلم يفرقوا بينه و بين النقض المكسور و ذلك لانهم قالوا اذا نقض العلة بترك بعض الصفات سمي نقضا مكسورا و هو بالحقيقة نقض بعض الصفات و انه بين النقض و الكسر كانه قال الحكمة المعتبرة تحصل باعتبار هذا البعض و قد وجد في المحل و لم يوجد الحكم فيه فهو نقض لما ادعاه علة باعتبار الحكمة و قد اختلف في انه يبطل العلية و المختار انه لا يبطل مثاله ان يقول الشافعي في منع بيع

الغائب انه مبيع مجهول الصفة عند العاقد حال العقد فلا يصح بيعه فيقول المعترض هذا منقوض بما اذا تزوج امرأة لم يرها فانها مجهول الصفة عند العاقد حال العقد و الحال انه صحيح فقد حذف قيد كونه مبيعا ونقض الباقي وهو كونه مجهول الصفة عند العاقد حال العقد و دليل المذهب المختار ان العلة المجموع فلا نقض عليه اذ لا يلزم من عدم علية البعض عدم علية الكل هذا اذ اقتصر على نقض البعض و اما اذا اضاف اليه الغاء الوصف المتروك وكونه وصفا طرديا لا مدخل له في العلية بان بين عدم تاثير كونه مبيعا و ان العلة كونه مجهول الصفة الى آخره لانه مستقل بالمناسبة فحينئذ يكون وصف كونه مبيعا كالعدم فيصح النقض لوروده على ما يصلح علية و لا يكون مجرد ذكره دافعا للنقض خلافا لشرذمة لانه بمجرد ذكره لا يصير جزء من العلة اذا قام الدليل على انه ليس جزءا و يتعين الباقي لصلوح العلية فتبطل بالنقض و يصير حاصله سوال ترديد و هو ان العلة اما المجموع او الباقي وكلاهما باطل اما المجموع فلالغاء الملغى و اما الباقي فللنقض هكذا في العضدي و حاشيته للمحقق التفتازاني في مبحث القياس •

التكسر عند الاطباء حالة يجد الانسان فيها اختلافا في البرد ونخسا في الجلد والعضل كذا في بحر الجواهر•

التكسير كالتصريف عند المهندسين يستعمل بمعنى المساحة • و عند اهل الجفر هو نوع من البسط وقد سبق في فصل الطاء المهملة من باب الباء الموحدة و يطلق على التحريف ايضا و قد سبق في فصل الفاء من باب الحاء المهملة • و علم التكسير هو علم الجفر •

الكفر بالضم و سكون الفاء شرعا خلاف الايمان عند كل طائفة فعند الاشاعرة عدم تصديق الرسول في بعض ما علم مجيئه به من عند الله ضرورة قلت فشد الزنار ولبس الغيار بالاختيار لا يكون كافرا اذا كان مصدقا له في الكل و هو باطل اجماعا قلنا جعلنا الشيء الصادر بالاختيار علامة للتكذيب فحكمنا بكونه كافرا غير مصدق ولو علم انه شد الزنار لا لتعظيم دين النصارى و اعتقاد حقيته لم يحكم بكفره فيما بينه و بين الله و من قال ان الايمان هو المعرفة بالله قال الكفر هو الجهل بالله و بطلانه ظاهر ومن قال ان الايمان هو الطاعة قال الكفر هو المعصية فقالت الخوارج كل معصية كفر و قالت المعتزلة المعاصي ثلثة اقسام اذ منها ما يدل على الجهل بالله و وحدته و ما لا يجوز عليه و الجهل برسالة رسوله كالقاء المصحف في القاذورات و التلفظ بكلمات دالة على ذلك كسب الرسول والاستخفاف فهو كفر ومنها ما لا يدل على ذلك وهو قسمان قسم يخرج منه مرتكبه الى منزلة بين المنزلتين بمعنى لا يحكم على صاحبها بالكفر ولا بالايمان و يعبر عن تلك المعاصي بالكبائر كقتل العمد و قسم لا يخرج منه مرتكبه اليها ككشف العورة و السفه ويسمى بالصغائر و على هذا فقس الحال في الطوائف الباقية • **التقسيم** • في شرح المقاصد ان الكافر ان اظهر الايمان فهو المنافق و ان اظهر كفره بعد الايمان فهو المرتد وان قال بالشريك في الالوهية فهو المشرك و ان تدين ببعض الاديان والكتب المنسوخة فهو الكتابي و ان ذهب الى قدم الدهر و استناد الحوادث اليه فهو الدهري

وان كان لا يثبت الباري فهو المعطل و ان كان مع اعترافه بنبوة النبي صلى الله عليه و آله وسلم ينطق بعقائد هي كفر بالاتفاق فهو الزنديق كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية الخيالي في بحث ان الله تعالى لا يغفر ان يشرك به شيئا وفي شرح المواقف اعلم ان الانسان اما معترف بنبوة محمد صلى الله عليه وآله و سلم اولا و الثاني اما معترف بالنبوة في الجملة كاليهود و النصارى و المجوس و اما غير معترف بها اصلا و هو اما معترف بالقادر المختار و هم البراهمة اولا وهم الدهرية على اختلاف اصحابهم ثم انكارهم لنبوته صلى الله عليه و آله وسلم اما من عناد و عذابه مخلد اجماعا او عن اجتهاد بلا تقصير فالجاحظ و العنبري على انه معذور و عذابه غير مخلد وهذا مخالف لاجماع من قبلهما فلا يعبأ به و المعترف بنبوة محمد صلى الله عليه و آله وسلم اما مخطئ في اصل من الاصول الدينية وقد اختلف فيه فجمهور المتكلمين و الفقهاء على انه لا يكفر احد من اهل القبلة و المعتزلة الذين قبل ابي الحسين تجاسروا فكفروا الاصحاب في امور فعارضه بعضنا بالمثل فكفرهم في امور اخرى و قد كفر المجسمة مخالفوهم من الاشاعرة و المعتزلة و قال الاستاذ ابو اسحٰق اذا وجد مخالف يكفرنا فنحن نكفره و الا فلا او لا يكون مخطئا في الاصول الدينية و هو اما ان يكون اعتقاده عن برهان وهو ناج باتفاق او عن تقليد و قد اختلف فيه فالاكثرون على انه ناج لان النبي صلى الله عليه و آله وسلم حكم باسلام من لم يعلم منه ذلك و قيل بعدم نجاته انتهى كلامه * و كفر نزد صوفيه بمعنى ايمان حقيقي مى آيد و كفر ظلمت نزد شان عالم تفرقه راگويند كما في بعض الرسائل ودر كشف اللغات ميگويد كفر در اصطلاح صوفيه پوشيدن كثرت است در وحدت كه تعينات و كثرات موجودات را در بحر احديت فاني سازد بلكه هستي خود را در ذات الهى محو سازد و ببقاى حق تعالى باقي گشته عين وحدت شود ودر اصطلاح عبد الرزاق كاشي برين عبارت اختصار كرده كه كفر از مقتضيات اسماى جلالي است و نيز در كشف اللغات گفته كه كفر حقيقي عبارت از فنا است و نيز گفته كه كافر در اصطلاح صوفيه آنرا گويند كه از مرتبهٔ صفات و اسما و اعمال در نگذشته بود وحق تعالى را هستى و تعينات و تكثرات مى پوشد * شعر *

زروى ذات بر افگن نقاب اسما را * نهان باسم مكن چهرهٔ مسما را *

الكفّارة بالفتح و تشديد الفاء من الكفر و هو التغطية يعنى التي تغطي اثم الحنث و غيره وفي اصطلاح اهل الشرع هو ما كفر به من صدقة و نحوها كذا في الكرماني شرح صحيح البخاري *

الكفور در اصلاح صوفيه همان كنود است كذا في لطائف اللغات *

فصل السين المهملة

الكأس بالفتح وسكون الهمزة قدح با شراب و آوند شراب و در اصطلاح صوفيه روى محبوب مراد دارند و گاه بمعني فيض آيد كذا في لطائف اللغات *

الكابوس بالموحدة عند الاطباء مرض يحس الانسان عند دخوله في النوم خيالا ثقيلا يقع عليه و يعصره ويضيق نفسه فينقطع صوته وحركته يسمى به لان البخارات الغليظة تكبس جرم الدماغ و يسمى هذا

المرض بالخائف و الجاثوم و النيدلان •

الكبائس من السنة و الشهر و اليوم قد سبق ذكرها في فصل الواو من باب السين المهملة و هي اى الكبائس جمع كبيسة •

التكليس باللام نزد اطبا آنست كه چيزى را در آتش نهند و بدرجهٔ رسانند كه همچو آهك شود كذا في بحر الجواهر •

فصل الفاء • **الكثافة** بالفتح و تخفيف الثاء المثلثة تطلق على اربعة معان على غلظ القوام اعني صعوبة قبول الاشكال الغريبة و تركها اي كيفية تقتضى الصعوبة و على هذا التفسير فهى نفس اليبوسة و على عدم قبول الانقسام الى اجزاء صغار جدا و على بطوء التاثر من الملاقي و على عدم الشفافية و هي على هذه التفاسير لا تكون من الملموسات كذا في شرح حكمة العين و يعلم من هذا معنى الكثيف ايضا و يجيئ ايضا في لفظ اللطافة في فصل الفاء من باب اللام •

التكاثف يطلق على معان منها الاندماج و منها غلظ القوام و قد سبق في لفظ القوم و في لفظ التخلخل و منها انتقاص حجم الجسم من غير ان ينفصل عنه جزء فبقيد الانتقاص خرج التخلخل الحقيقي و النمو والسن و الزيادة الصناعية و الورم اذ الجميع ازدياد و بقيد من غير ان ينفصل عنه جزء خرج الذبول و الهزال و النقصان الصناعي و فيه بحث لان رفع الورم عن الاجزاء الزائدة اما ان يكون بانفصال جزء عنه اولا فعلى الاول ينتقض حد الهزال و على الثاني حد التكاثف كذا ذكر العلمي في حاشية هداية الحكمة •

الكسوف بالسين المهملة گرفتن آفتاب وگرفتگي ماه را خسوف نامند قال الجوهري هو اجود الكلام و قال ابن الاثير ان هذا هو الكثير المعروف في اللغة و انّ ما وقع في الحديث من كسوفهما و خسوفهما فللتغليب و قيل بالكاف في الابتداء و بالخاء في الانتهاء و قيل بالكاف لذهاب جميع الضوء و بالخاء لذهاب بعضه و قيل بالخاء لذهاب كل اللون و بالكاف لتغيره و قالت الفلاسفة الكسوف الذي هو من صفات الشمس هو استتار وجهها المواجه للارض كلا او بعضا بسبب حيلولة القمر بينها و بين وجه الارض و هذا شامل للكسف الواقع فوق الارض و تحتها و للكسوف الكلي و الجزئي بخلاف ما ذكره العلامة في التحفة من انه عدم اضاءة الشمس ما يلينا من كرة البخار في الوقت الذي من شانها ان تضيئ فيه لتوسط القمر بينها و بين البصر فانه لايشتمل الكسوف الجزئي الا ان يقيد الضاءة بالكامل منها و كذا لايشتمل الكسوف الواقع تحت الارض الا بتكلف و الكسوف الذي هو من صفات القمر هو استتار وجه القمر المواجه للارض كلا او بعضا بسبب حيلولة الارض بينه و بين الشمس و يسمى خسوفا ايضا فما ذكر العلامة من ان الخسوف عدم اضاءة القمر ما يلينا من كرة البخار في الوقت الذي من شانه ان يضيئ فيه لوقوعه في ظل الارض ففيه ما مرو قد يعتبر الكسوف بالنسبة الى الكواكب الاخرى ايضا فان بعض الكواكب يكسف بعضا كذا ذكر عبد العلي

البرجندي في حاشية الچغميني *

الكشف بالفتح وسكون الشين المعجمة وقيل بالمهملة عند اهل العروض حذف حرف سابع متحرك و الجزء الذي فيه الكشف يسمى مكشوفا كحذف التاء من مفعولات بضم التاء كذا في عنوان الشرف و في بعض الرسائل هو اسقاط آخر مفعولات انتهى و المآل واحد * و في رسالة قطب الدين السرخسي الكشف حذف المتحرك الثاني من الوتد المفروق انتهى و لا يخفى ان هذا يصدق على حذف عين فاع لا تن بخلاف التعريف الاول * و الكشف بالشين المعجمة عند اهل السلوك هو المكاشفة و مكاشفه رفع حجابها را گويند كه ميان روح جسماني است كه ادراك آن بحواس ظاهر نتوان كرد و قد يطلق المكاشفة على المشاهدة ايضا على ما يجيئ في لفظ الوصال في فصل اللام من باب الواو گفته اند كه سالك چون بجذبهٔ ارادت از طبيعت سفلي قدم بعالم حقيقت نهد باطن خويش را از رياضت صاف گرداند هرآئنه ديدهٔ او كشاده گردد و بقدر آن رفع حجاب و صفاى عقل معاني معقولات زياده شود واين را كشف نظري گويند بايد كه سالك ازين بگذرد و قدم پيشتر نهد و در طريق فلاسفه و حكما نماند كار دل بيشتر كند تا بنور دل بپيوندد كه آنرا كشف نوري گويند اينجا نيز سالك قدم پيشتر نهد تا مكاشفات سري پديد آيد كه آنرا كشف الهي گويند اسرار آفرينش و حكمت وجود آنجا ظاهر گردد ازانجا نيز بگذرد تا مكاشفهٔ روحاني پديد آيد كه آنرا كشف روحاني گويند و نعيم و جحيم و رويت ملائكه و عوالم نامتناهي مكشوف شود ولايت دست مقام پديد آيد بايد كه ازانجا نيز بگذرد تا مكاشفات خفي پديد آيد تا بواسطهٔ آن بعالم صفات خداوندى راه يابد و اين را مكاشفهٔ صفاتي گويند درين حال اگر بصفت علمي مكاشفه شود از جنس علم من لدنى پديد آيد چنانچه خواجه خضر را عليه السلام و اگر بصفت مستمعي مكاشفه شود استماع كلام و صفات پديد آيد چنانكه موسى را عليه السلام و اگر بصفت بصري مكاشفه شود رويت و مشاهده پديد آيد و اگر بصفت جلال مكاشفه شود بقاى حقيقي پديد آيد و اگر بصفت وحدانيت شود وحدت پديد آيد باقي صفات را همبرين قياس كنند اما كشف ذاتي بس مرتبهٔ بلند است عبارت و اشارت ازان بيان قاصر است كذا في مجمع السلوك * و در كشف اللغات گويد مكاشفه آنرا گويند كه اشكارا شود ناسوت و ملكوت و جبروت و لاهوت يعني از نفس و دل و روح و سر واقف حال شود *

الكف بالفتح و تشديد الفاء عند اهل العروض حذف الحرف السابع الساكن كحذف نون مفاعيلن فيبقى مفاعيل بضم اللام و الركن الذي فيه الكف يسمى مكفوفا كما في عنوان الشرف و عروض سيفي و في بعض الرسائل العربية هو اسقاط السابع الساكن من السبب *

الكلف بفتح الكاف و اللام عند الاطباء هو تغير لون الجلد الى السواد و حدوث آثار كمدة واكثره يكون في الوجه الفرق بينه و بين البهق الاسود ان الكلف يكون ملساء بخلاف البهق فان فيه خشونة كذا في بحر الجواهر *

التكليف كالتصريف عند جمهور الاصوليين هو الزام فعل فيه مشقة و كلفة من قولهم كلّفتك عظيما اي حملتك على ما فيه كلفة و مشقة فعلى هذا المندوب و المكروه و المباح ليس من الاحكام التكليفية اذ لا الزام في كل منها • وعند البعض ايجاب اعتقاد كون الفعل حكما من الاحكام الشرعية فعلى هذا المندوب و المكروه و المباح من الاحكام التكليفية فان المندوب يجب اعتقاد كونه مندوبا و كذا المكروه و المباح يجب اعتقاد كونه مكروها او مباحا و الواجب و الحرام من الاحكام التكليفية على كلا التفسيرين هكذا يستفاد من العضدي وحواشيه وغيرها في بيان انواع الحكم و في فتح المبين شرح الاربعين في الخطبة والمكلف هو العاقل البالغ من الانس وكذا من الجن بالنسبة لنبينا عليه الصلوة والسلام اذ هو مرسل اليهم اجماعا خلافا لمن وهم فيه كما بيّنه السبكي في فتاواه و اما بقية الرسل فلم يرسل احد منهم اليهم و كذا من الملائكة بالنسبة لنبينا عليه الصلوة والسلام لانه مرسل اليهم كما هومذهب جماعة من ائمتنا المحققين بل اخذ بعض المحققين من ائمتنا بعمومه حتى للجمادات بان ركب فيهم عقل حتى آمنت به و اما غير نبينا عليه الصلوة والسلام فغير مرسل اليهم قطعا ثم تكليف الملائكة من اصله مختلف فيه قلت الحق تكليفهم بالطاعات العملية قال تعالى لايعصون الله ما امرهم و يفعلون مايؤمرون بخلاف نحو الايمان لانه ضروري فيهم فالتكليف به تحصيل الحاصل و هو محال و التكليف الزام ما فيه كلفة و مشقة وهو الواجب و الحرام دون المندوب و المكروه اذ لا تكليف فيهما حقيقة انتهى كلامه •

المكالفة بالفون عند اهل العروض هي ان يثبت احد الحرفين اوكلاهما من الجزء او يذهب احدهما او كلاهما كذا في عنوان الشرف •

الكيف بالفتح وسكون المثناة التحتانية عند الحكماء من انواع العرض رسمه القدماء بانه هيئة قارّة لا تقتضي قسمة و لا نسبة لذاته و الهيئة بمعنى العرض و المراد بالقارة الثابتة في المحل فخرج بقولهم هيئة قارة الحركة و الزمان و الفعل و الانفعال و بقولهم لا تقتضي قسمة الكم و بقولهم و لا نسبة باقي الاعراض النسبية و قولهم لذاته ليدخل فيه الكيفيات المقتضية للقسمة او النسبة بواسطة اقتضاء محلها لذلك كمماس السطح و فيه ضعف لان في كل من قيدي الهيئة و القارة من الخفاء و لان طرد الرسم منقوض بالنقطة و الوحدة اللهم الا ان يقال انهما عدميان فلا يندرجان في العرض الذي هو من اقسام الموجود نعم من يجعلها من الموجودات يذكر قيد عدم اقتضاء اللاقسمة احترازا عنهما و لان الزمان خارج بقيد عدم اقتضاء القسمة لانه نوع من الكم المقتضي للقسمة و كذا الحركة خارجة بقيد عدم اقتضاء النسبة ان جعلت من الاين و ان جعلت من الكيف فلا وجه لاخراجها وكذا الفعل والانفعال خارجان بقيد عدم اقتضاء النسبة فذكر قيد القارة مستغنى عنه فالمختار ما رسم به المتاخرون و هو انه عرض لا يقتضي القسمة و اللاقسمة في محله اقتضاء اوليا اي بالذات من غير واسطة و لايكون معناه معقولا بالقياس الى الغير فقولنا عرض بمنزلة جنس و قولنا لا يقتضي القسمة يخرج الكم و قولنا اللاقسمة يخرج الوحدة و النقطة على القول بانهما من الاعراض و اما عند من يجعلهما

من الامور الاعتبارية فلاحاجة الى هذا القيد لعدم دخولهما في العرض و قولنا اقتضاء اوليا لئلا يخرج ما يقتضي القسمة او اللاقسمة باعتبار عارضه او معروضه و قيل لئلا يخرج العلم بالمركب و البسيط فان الاول يقتضي القسمة و الثاني اللاقسمة لكن لا اقتضاء اوليا بل بواسطة اقتضاء متعلقه و الظاهر ان العلم المتعلق المركب او البسيط يخرج بقيد في محله و كذا العلمان المنقسمان باعتبار عارضيهما و البياض المنقسم باعتبار انقسام محله فانه لايقتضي انقسام محله بل يقتضي انقسام محله انقسامه و الوحدة والنقطة لايخرج شيئ منهما عن التعريف لانهما لايقتضيان اللاقسمة في محلهما اللّهمّ الا ان يقال المراد انه لايقتضي القسمة حال كونه في محله و على هذا فلا حاجة الى قيد في محله فانه قيد لاطائل تحته حينئذ و قيل قولنا اقتضاء اوليا في التحقيق متعلق باقتضاء اللاقسمة ليندرج الكيفيات التي اقتضت اللاقسمة بالواسطة و القول بتعلقه بالاقتضاء مطلقا و جعل فائدته في اقتضاء القسمة الاحتراز عن خروج الكيفيات المنقسمة بسبب حلولها في الكميات او في محالها كما سبق توهم اذ لا اقتضاء هناك اصلا فلاحاجة الى التقييد قطعا كما سبقت الاشارة اليه ايضا و قيل الصواب ان يقال بدل لايقتضي لا يقبل فان الكيف كاللون مثلا لايقتضي القسمة اصلا لا بالذات و لا بالواسطة نعم يقبلها بواسطة الكم و اين القبول من الاقتضاء فانه ليس عين الاقتضاء و لامستلزما له فلاحاجة الى قيد اقتضاء اوليا و ايضا لايخرج عن التعريف حينئذ الكم لانه لايقتضي القسمة ايضا و ان كان يقبلها فتدبر اعلم ان ادخال العلم في الكيف انما يصح على مذهب القائلين بالشبح و المثال و اما عند القائلين بان الحاصل في العقل هو ماهيات الاشياء لاالاشباح و الصور فلايصح و قولنا لايكون معناه معقولا الى آخره يخرج الاعراض النسبية فانها معقولة بالقياس الى غيرها كما يجيئ في لفظ النسبة و ذكر بعضهم موضع هذا القيد قوله و لايتوقف تصوره على تصور غيره والمراد عدم توقف تصور العرض بخصوصه و احترز به عن الاعراض النسبية فان تصوراتها بخصوصياتها تتوقف على ما يتوقف عليه النسبة و لا يرد خروج العلم و القدرة و الشهوة و الغضب و نظائرها عن الكيف فانها لاتتصور بدون متعلقاتها لان ذلك ليس بتوقف بل هو استلزام و استعقاب و كذا لايرد خروج الكيفيات المختصة بالكميات كالاستقامة و الانحناء لذلك و كذا لا يرد خروج الكيفيات المركبة لان تصوراتها بخصوصها لاتتوقف على تصورات اجزائها و لايرد خروج الكيفيات المكتسبة بالحد و غيره كما توهم لان اشخاص الكيف لا تكون نظرية هذا خلاصة ما في الاطول في تعريف فصاحة المتكلم لكن بقي انّ خروج الاعراض النسبية عن التعريف انما يتم على المذهب الغير المشهور و هو ان النسبة ذاتية لتلك الاعراض اما على المذهب المشهور و هو ان النسبة لازمة لتلك الاعراض لا ذاتية لها فلا يتم اذ يقال حينئذ تصور تلك الاعراض يستلزم تصور غيرها و لايتوقف عليه صرح بذلك الفاضل الچلپي في حاشية المطول ثم قال صاحب الاطول لا يخفى انه كما يحتاج اقتضاء القسمة و اللاقسمة الى التقييد بالاولي يحتاج عدم توقف التصور على تصور الغير بالتقييد

بالقيد الاولي ايضا لانه قد يعرض الكيف النسبة فيتوقف باعتبارها على الغير • **التقسيم** • اقسامه اربعة بالاستقراء الكيفيات المحسوسة سواء كانت انفعالات او انفعاليات كما سبق في لفظ المحسوسات و الكيفيات المختصة بالكميات اي العارضة للكم اما وحدها فللمنفصل كالزوجية و الفردية و للمتصل كالتثليث و التربيع و اما مع غيرها كالحلقة فانها مجموع شكل و هو عارض للكم مع اعتبار لون و الكيفيات الاستعدادية وقد مرذكرها في فصل الدال من باب العين المهملتين و الكيفيات النفسانية وهى المختصة بذوات الانفس من الاجسام العنصرية فقيل المراد الانفس الحيوانية و معنى الاختصاص بها ان تلك الكيفيات توجد في الحيوان دون النبات و الجماد فلا يرد ان بعضها كالحيوة و العلم و القدرة و الارادة ثابتة للواجب و المجردات فلا تكون مختصة بها على ان القائل بثبوتها للواجب و المجردات لم يجعلها مندرجة في جنس الكيف و لا في الاعراض • وقيل المراد ما يتناول النفوس الحيوانية و النباتية ايضا فان الصحة و المرض من هذه الكيفيات يوجدان في النبات بحسب قوة التغذية و التنمية ثم اعلم ان الكيفيات النفسانية ان كانت راسخة في موضوعها اي مستحكمة فيه بحيث لاتزول عنه اصلا او يعسر زوالها سميت ملكة و ان لم تكن راسخة فيه سميت حالا لقبوله التغير و الزوال بسهولة و الاختلاف بينهما بعارض مفارق لا بفصل فان الحال بعينها تصير ملكة بالتدريج فان الكتابة مثلا في ابتداء حصولها تكون حالا و اذا ثبتت زمانا و استحكمت صارت بعينها ملكة كما ان الشخص الواحد كان صبيا ثم يصير رجلا قالوا فكل ملكة فانها قبل استحكامها كانت حالا و ليس كل حال يصير ملكة و انت تعلم ان الكيفية النفسانية قد تتوارد افراد منها على موضوعها بان يزول عنه فرد و يعقبه فرد آخر فيتفاوت بذلك حال الموضوع في تمكن الكيفية فيه حتى ينتهي الامر الى فرد اذا حصل فيه كان متمكنا راسخا فهذا الفرد ملكة لم يكن حالا بشخصه بل بنوعه كذا في شرح المواقف •

فصل اللام * الكبل بالباء الموحدة عند اهل العروض الجمع بين الخبن و القطع كذا في رسالة قطب الدين السرخسي •

المتكاسلية ماخوذ من الكسل بالسين المهملة وآن فرقه‌ايست از متصوفهٔ مبطله ايشان از مردم طعام خواهند و خورند و از زندگاني بهمين فراغت شكم اكتفاكنند و اين را توكل نامند و كسب نكنند و از صدقات خورند و از حكام كه غالب اموال ايشان حرامست نياز و هديه گيرند و از طعام حرام و مشتبه اجتناب نكنند و بتاويل و عذر آنرا حلال گويند و با وجود اين دعوى زهد و تقوى وشيخي نمايند و اين همه خلاف مسلماني امت كذا في توضيح المذاهب •

الكفالة بالفتح و تخفيف الفاء لغة الضم و قيل الضمان مصدر كفل و يعدى الى المفعول الثاني بالباء فالمكفول به الدين ثم يعدى بعن للمديون وكلاهما اى المكفول به و المكفول عنه للمديون في الكفالة بالنفس كما قال العلامة النسفي و قيل لا يطلق عليه الا المكفول به و باللام للدائن و يقال له الطالب و

يقال للرجل و المرأة كلاهما كفيل كذا في جامع الرموز وفي التاج المكفول في الفقه اذا وصل بعن فهو الذي عليه الدين اي المديون و اذا وصل باللام فهو الذي له الدين اي الدائن و اذا وصل بالباء فهو الدين و الكفيل هو الذي ثبت عليه الدين و في الشرع هي ضم ذمة الى ذمة لا في الدين هذا عند الحنفية و قال الشافعي رح هي ضم ذمة الى ذمة في الدين اذ المطالبة لا يتصور بدون ثبوت الدين و لذا صح هبة الدين للكفيل مع انه لم تصح هبة الدين لغير من عليه الدين و قال مالك رح ان الاصيل يبرأ بالكفالة كالحوالة و الاول اصح لان جعل الدين الواحد دينين قلب الحقيقة فلا يصار اليه الا عند الضرورة كما في هبة الدين للكفيل و لا ضرورة ههنا و مطالبة الدين لايستدعي الدين على المطالب عنه كيف و الوكيل بالشراء مطالب مع ان الثمن في ذمة الموكل ثم المراد بالمطالبة اعم من المطالبة بالدين كما في الكفالة بالمال او باحضار المكفول عنه كما في الكفالة بالنفس فلايرد ما قيل من ان الحد لا يصدق على الكفالة بالنفس ثم انه لا يخفى انه تعريف بالحكم فالاولى عقد يوجب ضم ذمة الخ * ثم الكفالة ثلثة اقسام كفالة بالنفس اي بنفس الاصيل فهي ضمان للاصيل و بالمال و بتسليم المال و اهل الكفالة من هو اهل التبرع بان كان حرا مكلفا فلا تصح من العبد و الصبي و الكف عن الكفالة اولى اذ الاكثر ان يكون اوله ملامة و اوسطه ندامة و آخره غرامة هكذا يستفاد من شروح مختصر الوقاية *

الكل بالضم و التشديد عند المنطقيين و غيرهم يطلق بالاشتراك على ثلثة مفهومات الكلي اي ما لايمنع نفس تصوره من وقوع الشركة و الكل من حيث هو كل اي الكل المجموعي و كل واحد واحد اي الكل الافرادي و الفرق بين هذه المفهومات من وجهين الاول ان الكل المجموعي ينقسم الى كلواحد واحد و الكلي ينقسم اليه الا ان الانقسام الكل المجموعي انقسام الشيء الى اجزائه و انقسام الكلي انقسامه الى جزئياته و الثاني انه يصدق على كلواحد منها ما لايصدق على الآخرين فانه يصدق على الجيم الكلي انه لا يخلو عن احد الكليات الخمس و على كلواحد انه شخص و على الكل من حيث هو كل انه يتمكن من حمل الف عليه بان يقال كل الانسان الف و لايصدق على الآخرين ثم المعتبر عندهم في القياسات و العلوم هو المعنى الثالث اي الكل الافرادي و ان كان المعنيان الاولان مستعملين ايضا لانه لو كان المعتبر احد المعنيين الاولين لم ينتج الشكل الاول فانك اذا قلت كل الانسان حيوان و كل الحيوان الوف الوف لم يلزم ان يكون كل الانسان الوفا الوفا و كذا اذا قلت الانسان حيوان و الحيوان جنس لايلزم النتيجة كذا في شرح المطالع في تحقيق المحصورات * اعلم ان لفظ كل لايرد في التعريف اذ التعريف انما هو للحقيقة الا ان يراد به التسهيل على فهم المبتدي لئلا يتوهم التخصيص بفرد دون فرد كما مر في لفظ الرسوب و كل در اصطلاح صوفيه واحد مطلق را گويند كه كل اسم حق تعالى است باعتبار حضرت واحديت و الهيت وجامع مجموع اسما است كذا في لطائف اللغات وباين معني گفته اند احد بالذات و كل بالاسماء كذا في كشف اللغات *

الكلي عند المنطقيين يطلق بالاشتراك على معان الاول الكلي الحقيقي و هو المفهوم الذي لا يمنع

نفس تصوره من وقوع شركة كثيرين فيه و يقابله الجزئي الحقيقي تقابل العدم و الملكة وهو المفهوم الذي يمنع نفس تصوره من وقوع شركة كثيرين فيه و لذوضح تعريف الجزئي لان مفهومه وجودي مستلزم لتصور مفهوم الكلي فنقول قولهم يمنع نفس تصوره اي يمنع من حيث انه متصور فلا يرد ما يقال انا لانسلم ان المانع للعقل من وقوع الشركة نفس تصور المفهوم بل المفهوم نفسه بشرط تصوره و حصوله عنده لان المانع ما هو في نظره و هو المعلوم دون العلم و انما يدخل العام في نظره اذا التفت اليه كيف و ان الجزئي بمجرد تصوره لايمنع و قوع الشركة سواء التفت في تصوره اولا فتدخل الجزئيات باسرها في تعريف الكلي و حاصل الرد ان المراد هذا لكن اسند المنع الى التصور مجازا اسناد الفعل الى الشرط و معنى تصور المفهوم حصول المفهوم نفسه لا صورته فلا يرد ان التصور حصول صورة الشيئ في العقل فصار معنى تصور المفهوم حصول صورة المفهوم فيلزم ان يكون للمفهوم مفهوم و قد يقال ان مفهوم المفهوم عينه كوجود الوجود و التقييد بالتصور يفيد قطع النظر عن الخارج و التقييد بالنفس يفيد قطع النظر عن البرهان فلم يغن احدهما عن الآخر فيجب التقييد بهما لئلا ينتقض التعريفان طردا وعكسا اذ لو لم يعتبر في تعريفهما التصور لصارت الكليات الفرضية التي يمتنع صدقها على شيئ من الاشياء بالنظر الى الخارج لا بالنظر الى مجرد تصورها مثل اللا شيئ و اللا وجود جزئية و لو لم يعتبر النفس فيهما لدخل واجب الوجود في الجزئي لامتناع الشركة فيه بحسب الخارج بالبرهان و معنى شركة كثيرين فيه مطابقته لها و معنى المطابقة لكثيرين انه لا يحصل من تعقل كلواحد منها اثر متجدد فانا اذا رأينا زيدا و جردناه عن مشخصاته حصل منه في اذهاننا الصورة الانسانية المعراة عن اللواحق فاذا رأينا بعد ذلك خالدا وجردناه لم يحصل منه صورة اخرى في العقل و لو انعكس الامر في الرؤية كان حصول تلك الصورة من خالد دون زيد و استوضح ما اشرنا اليه من خواتم متنقشة انتقاشا واحدا فانك اذا ضربت واحدا منها على الشمع انتقش بذلك النقش و لا ينتقش بعد ذلك بنقش آخر اذا ضربت عليه الخواتم الاخر و لو سبق ضرب المتاخر لكان الحاصل منه ايضا ذلك النقش بعينه فنسبته الى تلك الخواتم نسبة الكلي الى جزئياته فان قيل الصورة الحاصلة من زيد في ذهن واحد من الطائفة الذين تصوروه مطابقة لباقي الصور الحاصلة في اذهان غيره ضرورة ان الاشياء المطابقة لشيئ واحد متطابقة فيلزم ان تكون تلك الصورة كلية قلت الكلية مطابقة الحاصل في العقل لكثيرين هو ظل لها و مقتض لارتباطها فان الصور الادراكية تكون اظلالا اما للامور الخارجية او لصور اخرى ذهنية و من البين ان الصورة الحاصلة في اذهان تلك الطائفة ليس بعضها فرعا لبعضها بل كلها اظلال لامر واحد خارجي هو زيد فان قيل الصورة العقلية مرتسمة في نفس شخصية و مشخصة بتشخصات ذهنية فكيف تكون كلية قلت للصورة معنيان الاول كيفية تحصل في العقل هي آلة و مرآة لمشاهدة ذي الصورة و الثاني المعلوم التمييز بواسطة تلك الصورة في الذهن و لا شك ان الصورة بالمعنى الاول صورة شخصية في نفس شخصية و الكلية

ليست عارضة لها بل للصورة الحاصلة بالمعنى الثاني فان الكلية لاتعرض لصورة الحيوان التي هي عرض حال في العقل بل للحيوان المتميز بتلك الصورة وكما ان الصورة الحالة مطابقة لامور كثيرة كذلك الماهية المتميزة بهامطابقة لتلك الامور ومن لوازم هذه المطابقة ان الصورة اذا وجدت في الخارج وتشخصت بتشخص فرد من افرادها كانت عينه واذا رجد فرد منها في الذهن وتجرد عن مشخصاته كانت عين الصورة اعني الماهية وليس هذا الكلام ثابتا للصورة الحالة في القوة العاقلة لانها موجودة في الخارج وعرض والعرض يستحيل ان يكون عين الافراد الجوهرية واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات فالمعنيان للصورة مختلفان بالماهية هذا الجواب عند من يقول بان المرتسم في العقل صور الاشياء واشباحها المخالفة في الحقيقة لماهياتها واما عند من يقول بان المرتسم فيها ماهياتها فجوابه ان الصورة الحاصلة في العقل اذا اخذت معراة عن التشخصات العارضة بسبب حلولها في نفس شخصية كانت مطابقة لكثيرين بحيث لو وجدت في الخارج كانت عين الافراد واذا حصلت الافراد في الذهن كانت عينها على الوجه الذي صورناه فان قلت التصور حصول صورة الشيء في العقل والصورة العقلية كلية فاستعمال التصور في حد الجزئي غير مستقيم وايضا المقسم اعني المفهوم الذي هو ما حصل في العقل لايتناول الجزئي قلت لانسلم ان الصورة العقلية كلية فان ما يحصل في النفس قد يكون بآلة وواسطة وهي الجزئيات وقد لا يكون بآلة وهي الكليات والمدرك ليس الا النفس الا انه قد يكون ادراكه بواسطة وذلك لاينافي حصول الصورة المدركة في النفس وهذا عند من يقول بان صور الجزئيات الجسمانية مرتسمة في النفس الناطقة ايضا واما عند من يقول بانها مرتسمة في آلاتها من الحواس فالجواب عنه ان يقال ان التصور هو حصول صورة الشيء عند العقل لا في العقل وكذا المفهوم ماحصل عنده لا فيه فان كان كليا فصورته في العقل وان كان جزئيا فصورته في آلته

* **فائدة** * المعتبر في الكلي امكان فرض صدقه على كثيرين سواء كان صادقا او لم يكن وسواء فرض العقل صدقه او لم يفرض قط لا يقال فلنفرض الجزئي صادقا على اشياء كما نفرض صدق اللاشيء عليها لانا نقول فرض صدق اللاشيء فرض ممتنع بالاضافة فالفرض ممكن والمفروض ممتنع وفرض الجزئي فرض ممتنع بالوصفية فالفرض ايضا ممتنع كالمفروض والثاني الكلي الاضافي وهو ما اندرج تحته شيء آخر في نفس الامر وهو اخص من الكلي الحقيقي بدرجتين الاولى ان الكلي الحقيقي قد لا يمكن اندراج شيء تحته كما في الكليات الفرضية ولايتصور ذلك في الاضافي والثانية ان الكلي الحقيقي ربما امكن اندراج شيء تحته ولم يندرج بالفعل لا ذهنا ولا خارجا ولابد في الاضافي من الاندراج بالفعل ويقابله تقابل التضايف الجزئي الاضافي فعلى هذا الجزئي الاضافي ما اندرج بالفعل تحت شيء ولو قلنا الجزئي الاضافي ما امكن اندراجه تحت شيء كان الكلي الاضافي ما امكن اندراج شيء تحته ، يكون ايضا اخص من الكلي الحقيقي لكن بدرجة واحدة وهي الدرجة الاولى ولا يصح ان يقال الجزئي الاضافي ما امكن فرض اندراجه تحت شيء

آخر حتى يلزم ان يكون الكلي الاضافي ما امكن فرض اندراج شيئ آخر تحته فيرجع الى معنى الحقيقي لانه لا يقال للفرس انه جزئي أضافي للانسان مع امكان فرض الاندراج * و قيل الكلي ليس له الا مفهوم و واحد و هو الحقيقي و الجزئي له مفهومان و الحق هو الاول ثم اعلم ان البعض شرط في الجزئي الاضافي تحت اعم عموما من وجه مطلقا فاندراجه تحت الاعم من وجه لا يسمى جزئيا اضافيا و بعضهم اطلق الاعم و قال سواء كان اعم مطلقا او من وجه و كان المذهب الاول هو الحق * فائدة * النسبة بين الجزئي الحقيقي و الكلي حقيقيا كان او اضافيا مباينة كلية و هو ظاهر و بين الجزئي الحقيقي و الجزئي الاضافي ان الاضافي اعم مطلقا من الحقيقي لصدقهما على زيد و صدق الاضافي فقط على كلي مندرج تحت كلي آخر كالحيوان بالنسبة الى الجسم و بين الكلي الحقيقي و الكلي الاضافي على عكس هذا اي الحقيقي اعم من الاضافي و بين الكلي حقيقيا كان او اضافيا و بين الجزئي الاضافي ان الجزئي الاضافي اعم من الكليين من وجه لصدقهما في الانسان و صدق الجزئي الاضافي دونهما في زيد و بالعكس في الجنس العالي و الثالث اللفظ الدال على المفهوم الكلي فان الكلي و الجزئي كما يطلقان على المفهوم فيقال المفهوم اما كلي او جزئي كذلك يطلقان على اللفظ الدال على المفهوم الكلي و الجزئي بالتبعية والعرض تسمية الدال باسم المدلول

* التقسيم * الكلي تقسيمات الاول الكلي الحقيقي اما ان يكون ممتنع الوجود في الخارج او ممكن الوجود و الاول كشريك الباري و الثاني اما ان لايوجد منه شيئ في الخارج او يوجد و الاول كالعنقاء و الثاني اما يكون الموجود منه واحدا او كثيرا و الاول اما ان يكون غيره ممتنعا كواجب الوجود او ممكنا كالشمس عند من يجوّز وجود شمس اخرى و الثاني اما ان يكون متناهيا كالكواكب السبعة او غير متناه كالنفوس الناطقة والمعتبر في حمل الكلي على جزئياته حمل المواطاة الثاني الكلي اما جنس او نوع او فصل اوخاصة او عرض عام و بيان كل منها في موضعه الثالث الكلي اما طبيعي اومنطقي او عقلي فان مفهوم الحيوان مثلا غير كونه كليا و الا فالنسبة نفس المنتسب وغير المركب منهما و الاول هو الطبيعي و الثاني المنطقي و الثالث العقلي بيان ذلك ان مفهوم الحيوان مثلا و هو الجوهر القابل للابعاد الثلثة النامي الحساس المتحرك بالارادة معنى في نفسه ومفهوم الكلي المسمى بالكلي المنطقي و هو ما لا يمنع تصوره عن فرض الشركة فيه من غير اشارة الى شيئ مخصوص معنى آخر بالضرورة و ليس جزءا من المعنى الاول لامكان تعقله بالكنه مع الذهول عن الثاني و لا لازما له من حيث هو هو و الا امتنع اتصافه بكونه جزئيا حقيقيا و كذا مفهوم الجزئي مفهوم خارج عن مفهوم الحيوان و غير لازم من حيث ذاته و الا لم يوجد منه الا شخص ثم ان معنى الحيوان لا يتصف في الخارج بانه كلي اي مشترك حتى يكون ذاتا واحدة بالحقيقة في الخارج موجودة في كثيرين لانه يلزم حينئذ اتصاف الامر الواحد الحقيقي باوصاف متضادة و لايتصف ايضا في الذهن بالكلية المفسرة بالشركة لان المرتسم في نفس شخصية يمتنع ان يكون هو بعينه مشتركا بين امور متعددة نعم الطبيعة الحيوانية اذا حصلت

في الذهن عرض لها نسبة واحدة متشابهة الى امور كثيرة بها يحملها العقل على واحد واحد منها فهذا العارض هو الكلية و نسبة الحيوان اليه نسبة الثوب الى الابيض فكما ان الثوب له معنى و الابيض له معنى آخر فكذلك الحيوان كما عرفت فالمفهوم الذي يصدق عليه مفهوم الكلي سمي كليا طبيعيا لانه طبيعة مّا من الطبائع و مفهوم الكلي العارض له يسمى كليا منطقيا لان المنطقي انما يبحث عنه و المجموع المركب من المعروض و العارض يسمى كليا عقليا لعدم تحققه الا في الذهن و العقل و انما قلنا الحيوان مثلا لان هذه الاعتبارات الثلثة لا تختص بالحيوان بل تعم سائر الطبائع و مفهومات الكليات الخمس فنقول مفهوم الكلي من حيث هو كلي طبيعي و الكلي العارض للمحمول عليه منطقي و المجموع المركب منهما عقلي و على هذا فقس الجنس الطبيعي و المنطقي و العقلي و النوع الطبيعي و المنطقي و العقلي الى غير ذلك و ههنا بحث و هو ان الحيوان من حيث هو لو كان كليا طبيعيا لكان كليته بطبيعة فيلزم كون الاشخاص كليات و ايضا الكلي الطبيعي ان اريد به طبيعة من الطبائع فلا امتياز بين الطبيعيات و ان اريد به الطبيعة من حيث انها معروضة للكلية فلا يكون الحيوان من حيث هو كليا طبيعيا بل لابد من قيد العروض فالكلي الطبعي هو الحيوان لا باعتبار الطبيعة بل من حيث اذا حصل في العقل صلح لان يكون مقولا على كثيرين و قد نص عليه الشيخ في الشفاء و الفرق حينئذ بين الطبيعي و العقلي ان هذا العارض في العقلي معتبر بحسب الجزئية و في الطبيعي بحسب العروض فالتحقيق انا اذا قلنا الحيوان مثلا كلي ان يكون هناك اربع مفهومات طبيعة الحيوان من حيث هي هي و مفهوم الكلي و الحيوان من حيث انه يعرض له الكلية و المجموع المركب منهما فالحيوان من حيث هو هو ليس باحد الكليات و هو الذي يعطى ما تحته حده و اسمه * اعلم ان الكلي المنطقي من المعقولات الثانية و من ثم لم يذهب احد الى وجوده في الخارج و اذا لم يكن المنطقي موجودا لم يكن العقلي موجودا بقي الطبيعي اختلف فيه فمذهب المحققين و منهم الشيخ انه موجود في الخارج بعين وجود الافراد فالوجود واحد بالذات و الموجود اثنان وهو عارض لهما من حيث الوحدة ومن ذهب الى عدمية التعين قال بمجموعيته ايضا وهو الحق و ذهب شرذمة من المتكلمين و المتفلسفين الى ان الموجود هو الهوية البسيطة و الكليات منتزعات عقلية كما في السلم ثم الكلي الطبيعي الموجود في الخارج لا يخلو اما ان يعتبر في وجوده العيني و هو الكلي مع الكثرة او في وجوده العلمي و لا يخلو اما ان يكون وجوده العلمي من الجزئيات و هو الكلي بعد الكثرة او وجود الجزئيات منه و هو الكلي قبل الكثرة و فسر الكلي قبل الكثرة بالصورة المعقولة في المبدأ الفياض و يسمى علما فعليا كمن تعقل شيئا من الامور الصناعية ثم يجعله مصنوعا قال الشيخ لما كان نسبة جميع الامور الموجودة الى الله تعالى و الى الملائكة نسبة المصنوعات التي عندنا الى النفس الصانعة كان علم الله و الملائكة بها موجودا قبل الكثرة و فسر الكلي مع الكثرة بالطبيعة الموجودة في ضمن

الجزئيات لا بمعنى انها جزء لها في الخارج كما يتبادر من العبارة اذ ليس في الخارج شيئ واحد عام بل انها جزء لها في العقل متحدة الوجود معها في الخارج ولهذا امكن حملها عليها و فسر الكلي بعد الكثرة بالصورة المنتزعة عن الجزئيات المشخصات كمن رآى اشخاص الناس و استثبت الصورة الانسانية في الذهن و يسمى علما انفعاليا و قد سبق ما يتعلق بهذا في لفظة العلم في فصل الميم من باب العين المهملة * فائدة * كل مفهوم اذا نسب الى مفهوم آخر سواء كانا كليين او جزئيين او احدهما كليا و الآخر جزئيا فالنسبة بينهما منحصرة في اربع المساواة والعموم مطلقا و من وجه و المباينة الكلية و ذلك لانهما ان لم يتصادقا على شيئ اصلا فهما متباينان تباينا كليا و ان تصادقا فان تلازما في الصدق فهما متساويان و الا فان استلزم صدق احدهما صدق الآخر فبينهما عموم و خصوص مطلقا و الملزوم اخص مطلقا و اللازم اعم مطلقا و ان لم يستلزم فبينهما عموم و خصوص من وجه و كل منهما اعم من الآخر من وجه و هو كونه شاملا للآخر و لغيره و اخص منه من وجه و هو كونه مشمولا للآخر فالمساواة بينهما ان يصدق كل منهما بالفعل على كل ما صدق عليه الآخر سواء وجب ذلك الصدق اولا فمرجعهما الى موجبتين كليتين مطلقتين عامتين و معنى تلازمهما في الصدق انه اذا صدق احدهما على شيئ في الجملة صدق عليه الآخر كذلك و معنى استلزام الاخص للاعم على هذا القياس فمرجع العموم المطلق الى موجبة كلية مطلقة عامة و سالبة جزئية دائمة و الحاصل ان التلازم عبارة عن عدم الانفكاك من الجانبين و الاستلزام عن عدمه من جانب واحد فعدم الاستلزام من الجانبين عبارة عن الانفكاك بينهما فلابد في العموم من وجه من ثلث صور فمرجعه الى موجبة جزئية مطلقة و سالبتين جزئيتين دائمتين والمباينة الكلية بينهما ان لا يتصادقا على شيئ واحد اصلا سواء كان امكن تصادقهما عليه اولا فمرجعهما الى سالبتين كليتين دائمتين و اما المباينة الجزئية التي هي عبارة عن صدق كل من المفهومين بدون الآخر في الجملة فمندرجة تحت العموم من وجه او المباينة الكلية اذ مرجعها الى سالبتين جزئيتين فان لم يتصادقا في صورة اصلا فهو التباين الكلي و الا فعموم من وجه و اعلم ان المعتبر في مفهوم النسب التحقق و الصدق في نفس الامر الا لم ينضبط فانه ان فسر التباين بامتناع التصادق كان مرجعه الى سالبتين كليتين ضروريتين و حينئذ يجب ان يكتفى في سائر الاقسام بعدم امتناع التصادق فيلزم ان يندرج في التساوي مفهومان لم يتصادقا على شيئ اصلا لكن يمكن فرض صدق كل منهما على كل ما صدق عليه الآخر و في العموم المطلق مفهومان يمكن صدق احدهما على كل ما صدق عليه الآخر بدون العكس مع انهما لم يتصادقا على شيئ وفي العموم من وجه مفهومان يمكن تصادقهما و انفكاك كل منهما عن الآخر اما بدون التصادق او معه بدون الانفكاك و كل ذلك ظاهر الفساد و هذا الذي ذكرنا في المفردات و اما في القضايا فالمعتبر في مفهوم النسب الوجود و التحقق لا الصدق * فائدة * نقيضا المتساويين متساويان و نقيض الاعم مطلقا اخص من نقيض الاخص مطلقا و بين نقيضي الاعم و الاخص من وجه

مباينة جزئية وكذا بين نقيضي المتباينين والنسبة بين احد المتساويين ونقيض الآخر وبين نقيض الاعم و عين الاخص مطلقا هي المباينة الكلية و بين عين الاعم و نقيض الاخص كالحيوان و اللا انسان هي العموم من وجه واحد المتباينين اخص من نقيض الآخر مطلقا و الاعم من وجه ينفك عن نقيض صاحبه حيث جامعه فاما ان يكون اعم منه مطلقا كالحيوان مع نقيض اللا انسان او من وجه كالحيوان مع نقيض الابيض كل ذلك ظاهر بادنى تامل *

الكليات الخمس عند المنطقيين و تسمى ايساغوجي ايضا هى الجنس و الفصل و النوع الحقيقي و الخاصة المطلقة والعرض العام و المراد بالفصل هو الفصل بمعنى الكلي الذي يتميز به الشيئ في ذاته و النوع الاضافي و كذا الخاصة الاضافية ليس من الكليات الخمس و تحقيق ذلك يطلب من شرح المطالع و حواشيه في مباحث النوع وانما سميت بايساغوجي لانه اسم حكيم استخرجها او دونها وقيل لان بعضهم كان يعلمها شخصا مسمى بايساغوجي و كان يخاطبه في كل مسئلة منها باسمه ويقول يا ايساغوجي كذا و كذا كذا ذكر السيد السند في حاشية شرح المطالع *

العلم الكلي هو العلم الالهي و قد سبق في المقدمة *

الكلية تطلق على كون المفهوم كليا حقيقيا كان او اضافيا و على قضية حملية حكم فيها على جميع افراد الموضوع و قد سبق في لفظ الحملية و على قسم من القضية الشرطية وقد سبق ايضا و على قسم من الافلاك و قد سبق ايضا *

الكمال بالفتح و تخفيف الميم عند الحكماء يطلق على معنيين * احدهما الحاصل بالفعل سواء كان مسبوقا بالقوة كما في حركات الحيوانات او غير مسبوق بها كما في الكمالات الدائمة الحصول كالكمالات الحاصلة للعقول و الحركات الازلية الحاصلة للافلاك على رائهم و سواء كان دفعا كما في الكون او تدريجا كما في الحركة و سواء كان لائقا بما حصل فيه او لم يكن و انما سمي الحاصل بالفعل كمالا لان في القوة نقصانا و الفعل تمام بالقياس اليها و هذه التسمية لا تقتضي سبق القوة بل يكفيها تصورها و فرضها و بهذا المعنى يقال الكمال خروج الشيئ من القوة الى الفعل و ثانيهما الحاصل بالفعل اللائق بما حصل فيه و هذا المعنى اخص من الاول لاعتبار قيد اللياقة فيه دون الاول و بهذا المعنى وقع الكمال في تعريف النفس و بهذا المعنى قيل الكمال مايتم به الشيئ اما في ذاته ويسمى كمالا اولا و منوعا اذ به يصير الشيئ نوعا بالفعل وهو الفصول و الصور النوعية و اما في صفاته و يسمى كمالا ثانيا وهو الكمال الذي يلحق الشيئ بعد تقومه كالعلم و سائر الفضائل اذ الشيئ لايكمل في الصفات الا بها فالكمال الاول يتوقف عليه الذات والكمال الثاني يتوقف على الذات هكذا يستفاد من شرح المواقف و العلمي حاشية شرح هداية الحكمة وقال المحقق الطوسي كل مايكون في شيئ بالقوة ثم يخرج عنه الى الفعل فكان خروجه الى الفعل اليق بذلك الشيئ

ان يكون الشيئ الذي يخرج من القوة الى الفعل لايكون من شانه ان يخرج بتمامه دفعة و يسمى ما يخرج منه الى الفعل قبل خروج تمامه كمالا اولا و كماله الذي يتوخاه و يقصده بعد تقدير خروجه الى الفعل كمالا ثانيا و بهذا الاعتبار تعرف الحركة بانها كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة الثاني ان يكون الشيئ الذي يخرج الى الفعل يكون من شانه ان يخرج بتمامه دفعة فان كان حصوله لذلك الشيئ يجعله نوعا غير ما كان قبل الحصول يسمى كمالا اولا و ما يصدر عنه بعد تنوعه من حيث هو ذلك النوع كمالا ثانيا و بهذا الاعتبار تعرف النفس بانها كمال اول لجسم طبيعي الخ و الصور التي تحصل للمركبات و تجعلها انواعا يمكن ان تزول عنها لا الى بدل كصور المعادن و النباتات والحيوانات لا كصور العناصر تسمى صورا كمالية انتهى الكمال الصناعي ما يحصل بالصنع و الكمال الطبيعي ما لا مدخل للصنع فيه و الكمال الآلي ما يحصل بالآلة و يجيئ في لفظ النفس في فصل السين المهملة من باب النون قال الصوفية للحق سبحانه كمالان احدهما الكمال الذاتي وهو عبارة عن ظهوره تعالى على نفسه بنفسه لنفسه بلا اعتبار الغير و الغيرية و الغناء المطلق لازم لهذا الكمال الذاتي و معنى الغناء المطلق مشاهدته تعالى في نفسه جميع الشئون و الاعتبارات الألهية و الكيانية مع احكامها ولوازمها على وجه كلي جملي لاندراج الكل في بطون الذات و وحدته كاندراج الاعداد في الواحد العددي و انما سميت غنى مطلقا لانه تعالى بهذه المشاهدة مستغن عن ظهور العالم على وجه التفصيل لا حاجة له في حصول المشاهدة الى العالم و ما فيه لان مشاهدته جميع الموجودات حاصلة له تعالى عند اندراج الكل في بطونه و وحدته و هذه المشاهدة تكون شهودا غيبيا علميا كشهود المفصل في المجمل و الكثير في الواحد و ثانيهما الكمال الاسمائي و هو عبارة عن ظهوره تعالى على نفسه و شهود ذاته في التعينات الخارجية اي العالم و ما فيه و هذا الشهود يكون شهودا عيانيا عينيا وجوديا كشهود المجمل في المفصل و الواحد في الكثير و هذا الكمال من حيث التحقق و الظهور موقوف على وجود العالم على وجه التفصيل كذا في التحفة المرسلة ٭

الكامل هو من له الكمال في شرح حكمة العين آخر المقالة الثالثة التام هو الذي تحصل له جميع ما ينبغي ان يكون حاصلا له و هو الكامل ايضا و ربما شرطوا ان يكون وجوده الكامل و كمالات وجوده من نفسه لا من غيره فان اعتبر في التام هذا القيد فلا تام في الوجود الا واجب الوجود تعالى و ان لم يعتبر كانت العقول المفارقة تامة فان تم غيره منه بان يكون مبدأ الكمالات غيره فهو فوق التام و الذي اعطي له ما به يتمكن من تحصيل كمالاته يسمى بالمكتفى كالنفوس السماوية فانها دائما في اكتساب الكمالات بتحريك الاجرام السماوية التي يتمكن لها من تحصيل كمالاتها واحدا بعد واحد و الذي لا يكون حاصلا له ما به يتمكن من تحصيل كمالاته بل يحتاج في تحصيل كمالاته الى آخر كالنفوس الناطقة يسمى بالناقص و وجه الحصر ان يقال الموجود اما ان يكون حاصلا له جميع ما ينبغي اولا يكون و الاول اما ان تكون كمالات غيره حاصلة منه و هو فوق التام اولا و هو التام و الكامل و الثاني اما يكون ما به يتمكن من تحصيل كمالاته حاصلا له و هو المكتفى اولا و هو الناقص

انتهى كلامه فالكامل بالمعنى الخص و فوق التام متساويان و الكامل عند اهل العروض اسم بحر من البحور المختصة بالعرب و هو متفاعلن ست مرات كذا في عنوان الشرف ¤

الاكمل اسم بحريست كه وزنش مفتعلاتن است هشت بار مثاله ¤ مصراع ¤ و زن لطيف اكمل مارا گر تو بخواهي زود چنين كن ¤ كذا في جامع الصنائع و ابن بحر مجزو هم آيد يعني مفتعلاتن شش بار و صوفيه ميگويند هر كه در وى جمعيت الٰهيه بجميع اسما و صفات اكثر بود اكمل باشد و هر كرا حظ از اسماى الٰهيه اقل باشد انقص بود و از مرتبهٔ خلافت ابعد كذا نقل من الشيخ عبد الرزاق الكاشي والفرق بينه و بين الاشرف قد سبق في فصل الفاء من باب الشين المعجمة ¤

الكاملية فرقة من غلاة الشيعة المنسوبة الى ابي كامل قالوا نكفر الصحابة بترك بيعة عليّ رضي الله عنه و نكفر عليا على ترك طلب الحق و قالوا بالتناسخ في الارواح بعد الموت و ان الامامة نور يتناسخ من شخص الى آخر و قد تصير نبوة بعد ما كانت في شخص آخر امامة كذا في شرح المواقف ¤

التكميل هو عند اهل البيان الاحتراس و قد سبق في فصل السين من باب الحاء المهملتين و عند المحاسبين اسم لعمل يستعمل في علم الجبر و المقابلة مقابل للرد و قد سبق ايضا في فصل الدال من باب الراء المهملتين ¤ و عند اهل التعمية قسم من الاعمال المعمائية مقابل التحصيل و قد سبق في لفظ المعمى في فصل الياء من باب العين المهملة ¤

الكيل بالفتح و سكون المثناة التحتانية بمعنى پيمانه و پيمودن و الكيلي مايكون مقابلته بالثمن مبنيا على الكيل ويجيئ في لفظ المثلي في فصل اللام من باب الميم و يسمى مكيلا ايضا ¤

فصل الميم ¤ المكتوموں بالتاء المثناة الفوقانية نزد ارباب سلوك جماعتي را گويند از اوليا كه چهار هزار تن اند كه هميشه در عالم ميباشند و يكديگر را نشناسند و جمال حال خود را ندانند كل احوال از خود و از خلق مستور باشند و در لطائف اشرفي مى آرد كه اكثر مكتومان در لباس غير آشنا باشند غير از موحد اهل باطن ايشانرا نشناسند كذا في مرآة الاسرار و مكتومان از اهل تصرف نيستند كما في توضيح المذاهب ¤

الكرم هو ارض بحوطها حائط فيها اشجار ملتفة لا يمكن زراعة ارضها و قد سبق في لفظ البستان في فصل النون من باب الباء الموحدة ¤

الكرامة بالفتح وتخفيف الراء عند اهل الشرع ما يظهر على يد الاولياء من خرق العادة كذا في مجمع السلوك وقد سبق الفرق بينها وبين الاستدراج في لفظ الخارق في فصل القاف من باب الخاء المعجمة ¤

الكرامية فرقة من المشبهة اصحاب ابي عبد الله محمد بن كرام بكسر الكاف و تخفيف الراء كذا في شرح المواقف ¤

المكرمية فرقة من الخوارج الثعالبة اصحاب مكرم العجلي قالوا تارك الصلوٰة كافر و كذا مرتكب كل

كبيرة اذ ذلك يستلزم الجهل بالله و موالاة الله و معاداته لعباده باعتبار العاقبة كذا في شرح المواقف *

كريم الطرفين نزد شعرا آنست كه جزء آخر مصراع شعر را چنان آرد كه جزء اول مصراع دويم توانند شد مثاله * شعر *

زهى بر دولت ميمونت ازين حكم * جهانداري ترا زيبد كه مثل خويش كم داري
نه همسربا توكس ز اقران نه همدستت * درين دوران نظير تو نديدم در نكو كاري

كذا في جامع الصنائع *

الكلمة بالفتح وكسر اللام و سكونها و بالكسر و السكون ايضا ثلث لغات و هي في اللغة ما ينطق به الانسان مفردا كان او مركبا و تطلق ايضا على الخطبة و كلمة الشهادة و القصيدة و عند النحاة قسم من اللفظ و هو اللفظ الموضوع لمعنى مفرد فاللفظ يشتمل المهمل و غيره و باضافة الوضع اليه خرج المهمل ولا حاجة الى اخراج الدوال الاربع وهي الخطوط و العقود و النصب و الاشارات لعدم دخولها في اللفظ و كذا خرج المحرفات نحوقلف محرف قفل و كذا الالفاظ الدالة بالطبع كاح اح فانه يدل على السعال و كذا الدالة بالعقل كدلالة اللفظ على اللافظ فانه ليس من جهة هذه الدلالة كلمة ثم انه ان اريد بالوضع تخصيص شيئ بشيئ فذكر المعنى بعده للاحتراز عن حروف الهجاء الموضوعة لغرض التركيب لا بازاء المعنى لان المعنى ما يعنى من اللفظ او يفهم منه و غرض التركيب لا يصلح ان يعنى بحروف الهجاء او يفهم منها فلا يكون لها معنى و ان اريد به تعيين اللفظ بازاء المعنى بنفسه او تخصيص شيئ بشيئ بحيث متى اطلق او احس الشيئ الاول فهم منه الشيئ الثاني فذكر المعنى بعده مبني على التجريد اي تجريد المعنى عنه و لا يخرج من الحد الالفاظ الموضوعة بازاء الالفاظ لان المعنى اعم من ان يكون لفظا او غيره وبقيد المفرد خرج الالفاظ المركبة نحو عبد الله علما و ضرب زيد و معاني الالفاظ الواقعة في التعريف مشروحة في مواضعها ثم الكلمة ثلثة اقسام اسم ان دلت على معنى بالاستقلال و لم يقترن باحد الازمنة الثلثة و فعل ان اقترنت به و حرف ان لم تدل على معنى بالاستقلال و قد ذكر في لفظ الاسم مستوفى و عند المنطقيين هي اللفظ المفرد الدال على معنى و زمان من الازمنة الثلثة بصيغته وزانه وهي قسمان حقيقية كضرب و وجودية ككان و قد سبق مستوفى في لفظ المفرد في فصل الدال المهملة من باب الفاء و عند النصارى تطلق على صفة العلم وقد مر في لفظ الاقنوم في فصل الميم من باب القاف و عند اهل التصوف عين من الاعيان الثابتة في العلم الالهي الداخلة تحت الايجاد في الانسان الكامل في باب ام الكتاب الكلمات عبارة عن حقائق المخلوقات العينية اعني المتعينة في العالم الشهادي انتهى و قال الشيخ الكبير صدر الدين القونوي رض ايضا في كتاب النفحات ان لصورة معلومية كل شيئ في عرصة العلم الالهي الازلي مرتبة الحرفية فاذا صبغها الحق بنور الوجودي الذاتي و ذلك بحركة معقولة معنوية يقتضيها شان من الشئون الالهية المعبرعنها بالكتابة تسمى تلك

الصورة اعني صورة معلومية الشيئ المراد تكوينه كلمة و بهذا الاعتبار سمى الحق سبحانه الموجودات كلها كلمات و لذا سمي عيسى عليه السلام كلمة و قال ايضا لا تبديل لكلمات الله و قال في حق ارواح العباد اليه يصعد الكلم الطيب اى الارواح الطاهرة فاذا فهمت هذا عرفت ان شيئية الاشياء من حيث جزئيتها شيئية ثبوتية في عرصة العلم و مقام الاستهلاك فى الحق سبحانه و انها بعينها في عرصة الوجود العيني باعتبار انبساط نور وجود الحق عليها و على لوازمها و اظهارها لها لا له سبحانه هي كلمة وجودية فلها بهذا الاعتبار الثاني شيئية وجودية بخلاف الاعتبار الاول كذا في شرح الفصوص فى الخطبة وفى الفص الاول منه الكلم ثلث كلمة جامعة لحروف الفعل و التاثير التي هي حقائق الوجوب و كلمة جامعة لحروف الانفعال التى هى حقائق الامكان و كلمة برزخية جامعة بين حروف حقائق الوجوب و بين حروف حقائق الامكان التي هي فاصلة متوسطة بينهما و هي حقيقة الانسان الكامل انتهى و سيتضح هذا زيادة اتضاح بعيد هذا في لفظ الكلام *

الكلام بالفتح فى الاصل شامل لحرف من حروف المباني و المعاني و لاكثر منها و لذا قيل الكلام ما يتكلم به قليلا كان او كثيرا و اشتهر في عرف اهل اللغة فى المركب من الحرفين فصاعدا و هو المراد فى الجلالي ان ادنى ما يقع اسم الكلام عليه المركب من حرفين وفيه اشعار بما هو المشهور ان الحرف هو الصوت المكيف لكن فى المحيط ان الصوت و الحرف كل منهما شرط الكلام اذ لا يحصل الافهام الا بهما كما قال الجمهور و ذهب الكرخي و من تابعه مثل شيخ الاسلام الى ان الصوت ليس بشرط في حصول الكلام فلو صحح المصلي الحروف بلا اسماع لم يفسد لصلوٰة الا عند الكرخي وتابعيه هكذا في جامع الرموز في بيان مفسدات الصلوٰة و قال الاصوليون الكلام ما انتظم من الحروف المسموعة لمتواضع عليها الصادرة عن مختار واحد و الحروف فصل عن الحرف الواحد فانه لا يسمى كلاما و المسموعة فصل المكتوبة و المعقولة و المتواضع عليها عن المهمل و الصادرة الخ عن الصادر من اكثر من واحد كما لو صدر بعض الحروف عن واحد و البعض من آخر و يخرج الكلام الذي على حرف واحد مثل ق و ر اللهم الا ان يراد اعم من الملفوظة و المقدرة هكذا في بعض كتب الاصول وفى العضدي ان ابا الحسين عرف الكلام بانه المنتظم من الحروف المتميزة المتواضع عليها قال المحقق التفتازاني و المتميزة احتراز من اصوات الطيور و لما لم تكن المكتوبة حروفا حقيقة ترك قيد المسموعة و فوائد باقي القيود بمثل ما مر و مرجع هذا التفسير الى الاول لكن في اخراج اصوات الطيور بقيد المتميزة نظرا اذ اصوات الطيور غير داخلة فى الحرف لان التمييز معتبر في ماهية الحروف على ما مر في محله * **التقسيم** * مراتب تاليف الكلام خمس الاول ضم الحروف بعضها الى بعض فتحصل الكلمات الثلث الاسم والفعل والحرف الثاني تاليف هذه الكلمات بعضها الى بعض فتحصل الجمل المفيدة و هذا هو النوع الذي يتداوله الناس جميعه في مخاطباتهم و قضاء حوائجهم و يقال له المنثور من الكلام الثالث ضم بعض ذلك الى بعض ضما له مبادئ ومقاطع

و مداخل و مخارج و يقال له المنظوم الرابع ان يعتبر في اواخر الكلم مع ذلك تسجيع و يقال له المسجع الخامس ان يجعل له مع ذلك وزن و يقال له الشعر و المنظوم اما محاورة و يقال له الخطابة و اما مكاتبة ويقال له الرسالة فانواع الكلام لا تخرج عن هذه الاقسام كذا في الاتقان في بيان وجوه اعجاز القرآن وقال النحاة الكلام لفظ تضمن كلمتين بالاسناد ويسمى جملة و مركبا تاما ايضا اي يكون كلواحدة من الكلمتين حقيقة كانتا او حكما في ضمن ذلك اللفظ فالمتضمن اسم فاعل هو المجموع و المتضمن اسم مفعول كلواحدة من الكلمتين فلا يلزم اتحاد هما فاللفظ يتناول المهملات و المفردات و المركبات وبقيد تضمن كلمتين خرجت المهملات و المفردات و بقيد الاسناد خرجت المركبات الغير الاسنادية من المركبات التي من شانها ان لايصح السكوت عليها نحو عارف زيد على الاضافة وزيد العارف على الوصفية و زيد نفسه على التوكيد فانها لاتسمى كلاما و لا جملة وهذا عند من يفسر الاسناد بضم احدى الكلمتين الى الاخرى بحيث يفيد السامع واما عند من يفسره بضم احدهما الى الاخرى مطلقا فيقال المراد بالاسناد عنده ههنا الاسناد الاصلي و حيث كانت الكلمتان اعم من ان تكونا كلمتين حقيقة او حكما دخل في التعريف مثل زيد ابوه قائم او قام ابوه او قائم ابوه فان الاخبار فيها و ان كانت مركبات لكنها في حكم المفردات اعني قائم الاب و دخل فيه ايضا جسق مهمل وديز مقلوب زيد مع ان المسند اليه فيهما مهمل ليس بكلمة فانه في حكم هذا اللفظ ثم ان هذا التعريف ظاهر في ان ضربت زيدا قائما بمجموعه كلام بخلاف كلام صاحب المفصل حيث قال الكلام هو المركب من كلمتين اسندت احدهما الى الاخرى فانه صريح في ان الكلام هو ضربت و المتعلقات خارجة عنه ثم اعلم ان صاحب المفصل و صاحب اللباب ذهبا الى ترادف الكلام و الجملة و ظاهر هذين التعريفين يدل على ذلك لكن الاصطلاح المشهور على ان الجملة اعم من الكلام مطلقا لان الكلام ما تضمن الاسناد الاصلي و كان اسناده مقصودا لذاته و الجملة ما تضمن الاسناد الاصلي سواء كان اسناده مقصودا لذاته اولا فالمصدر و الصفات المسندة الى فاعلها ليست كلاما و لا جملة لان اسنادها ليست اصلية و الجملة الواقعة خبرا اووصفا او حالا او شرطا او صلة ونحو ذلك مما لا يصح السكوت عليها جملة و ليست بكلام لان اسنادها ليس مقصودا لذاته هذا كله خلاصة ما في شروح الكافية و المطول في تعريف الوصل و الوافي و غيرها * التقسيم * اعلم ان الحذاق من النحاة و غيرهم و اهل البيان قاطبة على انحصار الكلام في الخبر و الانشاء و انه ليس له قسم ثالث و ادعى قوم ان اقسام الكلام عشرة نداء و مسئلة وامر و تشفع و تعجب و قسم و شرط ووضع و شك و استفهام وقيل تسعة باسقاط الاستفهام لدخوله في المسئلة وقيل ثمانية باسقاط التشفع لدخوله فيها و قيل سبعة باسقاط الشك لانه من قسم الخبر وقال الاخفش هي ستة خبر و استخبار و امر و نهي و نداء و تمن و قال قوم اربعة خبر و استخبار و طلب و نداء وقال كثيرون ثلثة خبر و طلب و انشاء قالوا لان الكلام اما ان يحتمل التصديق و التكذيب اولا الاول الخبر و

الثاني ان اقترن معناه بلفظه فهو الانشاء و ان لم يقترن بلفظه بل تاخر عنه فهو الطلب و المحققون على دخول الطلب في الانشاء و ان معنى اضرب و هو طلب الضرب مقترن بلفظه و اما الضرب الذي يوجد بعد ذلك فهو متعلق الطلب لا نفسه و قال بعض من جعل الاقسام ثلاثة الكلام ان افاد بالوضع طلبا فلا يخلو اما ان يطلب ذكر الماهية او تحصيلها او الكف عنها الاول الاستفهام و الثاني الامر و الثالث النهي و ان لم يفد طلبا بالوضع فان لم يحتمل الصدق و الكذب يسمى تنبيها و انشاء لانك نبهت به على مقصودك و انشأته اي ابتكرته من غير ان يكون موجودا في الخارج سواء افاد طلبا باللازم كالتمني و الترجي و النداء و القسم او لا كانت طالق و ان احتملهما من حيث هو فهو الخبر كذا في الاتقان و قد سبق ما يتعلق بهذا في لفظ المركب في فصل الباء الموحدة من باب الراء المهملة و سمى ابن الحاجب في مختصر الاصول غير الخبر بالتنبيه و ادخل فيه الامر و النهي و التمني و الترجي و القسم و النداء و الاستفهام قال المحقق التفتازاني هذه التسمية غير متعارف * فائدة * الكلام في العرف اللغوي لا يشتمل الحرف الواحد و في العرف الاصولي لا يشتمل المهمل و في العرف النحوي لا يشتمل الكلمة و المركبات الغير التامة كما لا يخفى فكل معنى اخص مطلقا مما هو قبله و المعنى الاول اعم مطلقا من الجميع اعلم انه لا اختلاف بين ارباب الملل و المذاهب في كون الباري تعالى متكلما انما الاختلاف في معنى كلامه و في قدمه و حدوثه و ذلك لان ههنا قياسين متعارضين احدهما ان كلام الله تعالى صفة له و كلما هو كذلك فهو قديم فكلام الله تعالى قديم و ثانيهما ان كلامه تعالى مؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود و كلما هو كذلك فهو حادث فكلامه تعالى حادث فافترق المسلمون الى فرق اربع ففرقتان منهم ذهبوا الى صحة القياس الاول و قدحت واحدة منهما في صغرى القياس الثاني و قدحت الاخرى في كبراه و فرقتان اخريان ذهبوا الى صحة الثاني و قدحوا في احدى مقدمتي الاول فالحنابلة صححوا القياس الاول و منعوا كبرى الثاني و قالوا كلامه حرف و صوت يقومان بذاته و انه قديم و قد بالغوا فيه حتى قال بعضهم بالجهل الجلد و الغلاف قديمان و الكرامية صححوا القياس الثاني و قدحوا في كبرى الاول و قالوا كلامه حروف و اصوات و سلموا انها حادثة لكنهم زعموا انها قائمة بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث بذاته تعالى و المعتزلة صححوا الثاني و قدحوا في كبرى الاول و قالوا كلامه حروف و اصوات لكنها ليست قائمة بذاته تعالى بل يخلقها الله تعالى في غيره كاللوح المحفوظ او جبرئيل او النبي و هو حادث و الاشاعرة صححوا القياس الاول و منعوا صغرى الثاني و قالوا كلامه ليس من جنس الاصوات و الحروف بل هو معنى قائم بذاته تعالى قديم مسمى بالكلام النفسي الذي هو مدلول الكلام اللفظي الذي هو حادث و غير قائم بذاته تعالى قطعا و ذلك لان كل من يامر و ينهي و يخبر يجد من نفسه معنى ثم يدل عليه بالعبارة او الكتابة او الاشارة و هو غير العلم اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلم بل يعلم خلافه و غير الارادة لانه قد يامر بما

لا يريده كمن امر عبده قصدا الى اظهار عصيانه و عدم امتثاله لا وامره و يسمى هذا كلاما نفسيا على ما اشار اليه الاخطل بقوله ان الكلام لفى الفؤاد و انما جعل الانسان على الفواد دليلا و قال عمر رضي الله عنه اني زورت في نفسي مقالة و كثيرا ما تقول لصاحبك ان في نفسي كلاما اريد ان اذكره لك فلما امتنع اتصافه تعالى باللفظي لحدوثه تعين اتصافه بالنفسي اذ لا اختلاف في كونه متكلما و بالجملة فما يقوله المعتزلة و هو خلق الاصوات و الحروف و حدوثها فالاشاعرة معترفون به و يسمونه كلاما لفظيا و ما يقوله الاشاعرة من كلام النفس فهم ينكرون ثبوته و لو سلموه لم ينفوا قدمه فصار محل النزاع بينهم و بين الاشاعرة نفي المعنى النفسي و اثباته فادلتهم الدالة على حدوث الالفاظ انما تفيدهم بالنسبة الى الحنابلة و اما بالنسبة الى الاشاعرة فيكون نصبا للدليل في غير محل النزاع كذا في شرح المواقف و تمام التحقيق قد سبق في لفظ القرآن في فصل الالف من باب القاف * و قال الصوفية الكلام تجلي علم الله سبحانه باعتبار اظهاره اياه سواء كانت كلماته نفس الاعيان الموجودة او كانت المعاني التي يفهمها عباده اما بطريق الوحي او المكالمة او امثال ذلك لان الكلام لله تعالى فى الجملة صفة واحدة نفسية لكن لها جهتين الجهة الاولى على نوعين النوع الاول ان يكون الكلام صادرا عن مقام العزة بامر الالوهية فوق عرش الربوبية و ذلك امره العالي الذي لا سبيل الى مخالفته لكن طاعة الكون له من حيث يجهله و لا يدريه و انما الحق سبحانه يسمع كلامه في ذلك المجلى عن الكون الذي يريد تقدير وجوده ثم يجري ذلك الكون على ما امره به عناية منه و رحمة سابقة ليصح للوجود بذلك اسم الطاعة فتكون سعيدا و الى هذا اشار بقوله في مخاطبته للسماء و الارض ايتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين فحكم للاكوان بالطاعة تفضلا منه و لذلك سبقت رحمته غضبه و المطيع مرحوم فلو حكم عليها بانها اتت مكرهة لكان ذلك الحكم عدلا اذ القدرة تجبر الكون على الوجود اذ لا اختيار للمخلوق و لكان الغضب حينئذ اسبق اليه من الرحمة لكنه تفضل فحكم لها بالطاعة فما ثم عاص له من حيث الجملة فى الحقيقة و كل الموجودات مطيعة له تعالى و لهذا آل حكم النار الى ان يضع الجبار فيها قدمه فيقول قط قط فتزول و ينبت في محلها شجر الجرجير كما ورد فى الخبر عن النبي صلى الله عليه و آله و سلم و اما النوع الثاني منها فهي الصادرة من مقام الربوبية بلغة الانس بينه و بين خلقه كالكتب المنزلة على انبيائه و المكالمات لهم و لمن دونهم من الاولياء و لذلك وقعت الطاعة و المعصية في الاوامر المنزلة فى الكتب من المخلوق لان الكلام صدر بلغة الانس فهم فى الطاعة كالمخيرين اعني جعل نسبة اختيار الفعل اليهم ليصح الجزاء فى المعصية بالعذاب عدلا و يكون الثواب فى الطاعة فضلا لانه جعل نسبة الاختيار اليهم بفضله و لم يكن ذلك الا بجعله لهم و ما جعل ذلك الا لكي يصح لهم الثواب فثوابه فضل و عقابه عدل و اما الجهة الثانية فاعلم ان كلام الحق نفس اعيان الممكنات و كل ممكن كلمة من كلماته و لذا لا نفود للممكن قال تعالى قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر الآية فالممكنات هي كلمات الحق سبحانه و ذلك لان الكلام من حيث الجملة

صورة لمعنى في علم المتكلم اراد المتكلم بابراز تلك الصورة فهم السامع ذلك المعنى فالموجودات كلمات الله تعالى و هي الصورة العينية المحسوسة و المعقولة الوجودية و كل ذلك صور المعاني الموجودة في علمه و هي الاعيان الثابتة و ان شئت قلت حقائق الاشياء و ان شئت قلت ترتيب الالوهية و ان شئت قلت بساطة الوحدة و ان شئت قلت تفصيل الغيب و ان شئت قلت صور الجمال و ان شئت قلت آثار الاسماء والصفات و ان شئت قلت معلومات الحق و ان شئت قلت الحروف العاليات فكما ان المتكلم لابد له في الكلام من حركة ارادية للتكلم و نفس خارج بالحروف من الصدر الذي هو غيب الى ظاهر الشفة كذلك الحق سبحانه في ابرازه لخلقه من عالم الغيب الى عالم الشهادة يريد اولا ثم تبرزه القدرة فالارادة مقابلة للحركة الارادية التي في نفس المتكلم و القدرة مقابلة للنفس الخارج بالحروف من الصدر الى الشفة لانها تبرز من عالم الغيب الى عالم الشهادة وتكوين المخلوق مقابل لتركيب الكلمة على هيئة مخصوصة في نفس المتكلم كذا في الانسان الكامل *

علم الكلام و يسمى بعلم اصول الدين ايضا هو اسم علم من العلوم الشرعية المدونة وقد سبق في المقدمة *

الكم بالفتح عند الحكماء عرض يقبل القسمة لذاته اي يكون معروضا لها بلا و اسطة امر آخر فخرج بهذا القيد الكم بالعرض كالعلم بمعلومين فانه قابل للقسمة لكن لا لذاته بل لتعلقه بالمعلومين المعروضين للعدد و المراد بالقسمة الوهمية لا الخارجية الموجبة للافتراق الذي يحدث به في الجسم هويتان لان الملحوق يجب بقاؤه عند اللاحق و المقدار الواحد اذا انفصل فقد عدم و حصل هناك مقداران لم يكونا موجودين بالفعل قبل الانفصال بل القابل للانقسام حينئذ هو المادة و المقدار معدّ لها في قبولها اياه فدخل في التعريف الكم المتصل و المنفصل فان القسمة الوهمية وهي فرض شيئ غير شيئ معنى اوليّ للكم و ماعداه انما اتصف به لاجله و حصول الانفصال في المنفصل لا يمنع ذلك الفرض بل هو اعون للوهم على القسمة فاندفع ان قبول الانقسام من خواص الكم المتصل فلا يشتمل التعريف المنفصل و قال الشيخان ابو نصر و ابو علي الكم هو الذي يمكن ان يوجد فيه شيئ يكون واحدا عادًّا له سواء كان موجودا بالفعل او بالقوة و لا يتوهم الدور لان الواحد و العاد غنيان عن التعريف و قيل الكم هو المساواة و اللامساواة اي الزيادة والنقصان قيل التعريف بهما دوري لان المساواة لا يمكن تعريفها الا بالاتفاق في الكمية و الجواب انهما مما يدرك بالحس و الكم لا يناله الحس مفردا بل انما يناله مع المتكمم تناولا واحدا ثم ان العقل يجهد في تمييز احد المفهومين عن الآخر فلذا يمكن تعريف ذلك المعقول بهذا المحسوس يعني ان هذا المحسوس مستغن عن التعريف و امكان اخذه في تعريفه لايقتضي توقف معرفته عليه اعلم ان للكم خواص ثلثا الاولى قبول القسمة والتعريف الاول باعتبار هذه الخاصة و الثانية وجود عاد فيه يعدّه اما بالفعل كما في العدد فان كل عدد يوجد فيه الواحد بالفعل و هو عاد له و قد يعد بعض الاعداد بعضا ايضا كالاثنين يعد الاربعة و اما بالتوهم كما في المقدار فانه

كل مقدار يمكن ان يفرض فيه واحد يعده كما يعد الاشل بالاذرع و التعريف الثاني للكم باعتبار هذه الخاصة الثالثة المساواة و اللامساواة فان العقل اذا لاحظ المقادير او الاعداد و لم يلاحظ معها شيئا آخر امكن الحكم بينهما بالمساواة او الزيادة او النقصان و اذا لاحظ شيئا آخر و لم يلاحظ معه عددا و لا مقدارا لم يمكنه الحكم بشيء من ذلك و التعريف الثالث باعتبار هذه الخاصة * التقسيم * الكم اما منفصل ان لم يكن بين اجزائه حد مشترك و هو العدد لاغير وجه كونه منفصلا انك ان اشرت من العشرة الى السادس مثلا انتهى اليه الستة و ابتداء الاربعة الباقية من السابع لامن السادس فلم يكن ثمه امر مشترك بينهما اى بين قسمي العشرة وهما الستة و الاربعة بخلاف النقطة في الخط مثلا فانها مشتركة بين قسميه و اما متصل ان كان بين اجزائه حد مشترك وبيان الحد المشترك قد مر في لفظ الحد في فصل الدال من باب الحاء المهملتين و المتصل هو المقدار ان كان قارّ الذات اى ان كان يجوز اجتماع اجزائه المفروضة في الوجود و الزمان ان كان غير قار الذات اي ان كان لايجوز اجتماع اجزائه المفروضة في الوجود فان الآن مشترك بين قسمي الزمان اي الماضي و المستقبل على نحو اشتراك النقطة بين قسمي الخط فيكون الزمان من الكم المتصل و المتكلمون انكروا ذلك و قالوا العدد اعتباري و المقادير جواهر مجتمعة او نهايات و انقطاعات و الزمان وهمي اذ لاوجود للماضي و المستقبل و وجود الحاضر يستلزم وجود الجزء وهذا كله اقسام الكم بالذات اما الكم بالعرض و هو ماله ارتباط بالكم الذاتي مصحح لاجراء اوصافه عليه فاربعة اقسام الاول محل الكم كالجسم اما بحسب المقدار الحال فيه وهو ظاهر و اما بحسب العدد اذا كان الجسم متعددا الثاني الحال في الكم كالضوء القائم بالسطح الثالث الحال في محل الكم كالسواد فانه مع الكم المتصل محلهما الجسم و ان اعتبر تعدد الجسم كان السواد مع الكم المنفصل في محل واحد الرابع متعلق الكم تعلقا وراء هذه التعلقات مصححا لاجراء اوصافه عليه كما يقال هذه القوة متناهية او غير متناهية باعتبار اثرها اما في الشدة او المدة او العدة و اعلم انه قد يجتمع في بعض الامور وجهان من هذه الاربعة كما في الحركة فانها منطبقة على المسافة فتعرضها التفاوت بالقلة و الكثرة و المساواة و اللامساواة فيقال مثلا هذه الحركة مساوية لتلك الحركة و هذا بتبعية المسافة و ايضا فانها منطبقة على الزمان فيعرضها التفاوت بالسرعة و البطوء بسبب قلة الزمان و كثرته و يعرض لها المساواة او المفاوتة بسببه فهذا وجه من الوجوه الاربعة وجد في الحركة و تقوم الحركة بالجسم المتحرك فتتجزى بتجزيته فهذا وجه آخر وجد في الحركة ايضا فهو كم بالعرض من وجهين احدهما حلول الكم بالذات فيها او عكسه والثاني حلولها مع الكم بالذات في محل واحد و الكم المنفصل قد يعرض المتصل كما اذا قسمنا الزمان بالساعات او الاشل بالاذرع و قد يكون الشيء كما متصلا بالذات و بالعرض كالزمان فانه كم بالذات كما مر و منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة فيكون منطبقا بواسطته على المسافة التي هي كم بالذات فيكون كما متصلا بالعرض فقد اجتمع في الزمان الاتصال بالذات و بالعرض و الانفصال بالعرض هذا كله خلاصة

ما في شرح المواقف و غيره *

فصل النون * الكون بالفتح و سكون الواو عند الحكماء مقابل الفساد و قيل الكون و الفساد في عرف الحكماء يطلقان بالاشتراك على معنيين الاول حدوث صورة نوعية و زوال صورة نوعية أخرى بمعنى ان الحدوث هو الكون و الزوال هو الفساد و انما قيد بالصورة النوعية لان تبدل الصورة الجسمية على الهيولى الواحدة لايسمى كونا و فسادا اصطلاحا لبقاء النوع مع تبدل افراده و لابد من ان يزاد قيد دفعة و يقال حدوث صورة نوعية و زوالها دفعة اذ التبدل اللادفعي لايطلق عليه الكون و الفساد و لذا قيل كل كون و فساد دفعي عندهم الا ان يقال تبدل الصورة بالصورة لايكون تدريجا بل دفعة كما تقرر عندهم و بهذا المعنى وقع الكون و الفساد في قولهم الفلك لايقبل الكون و الفساد الثاني الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود و هذا المعنى اعم من الاول و لابد من اعتبار قيد دفعة ههنا ايضا لما عرفت و بالنظر الى هذا قيل الكون و الفساد خروج ما هو بالقوة الى الفعل دفعة كانقلاب الماء هواء فان الصورة الهوائية للماء كانت بالقوة فخرجت عنها الى الفعل دفعة ولهذا قال السيد السند في حاشية شرح حكمة العين ايضا الكون والفساد قديفسران بالتغير الدفعي فيتناول تبدل الصورة الجسمية * فائدة * منع بعض المتكلمين تبدل الصورة و قال لاكون ولافساد في الجواهر و التبدل الواقع فيها انما هو في كيفياتها دون صورها فانكر الكون و الفساد و سلم الاستحالة و قال العنصر واحد و قدسبق في لفظ العنصر * و عند المتكلمين مرادف للوجود قال المولوي عصام الدين في حاشية شرح العقائد عند الاشاعرة الثبوت و الكون و الوجود و التحقق الفاظ مترادفة * و عند المعتزلة الثبوت اعم من الوجود انتهى فالثبوت و التحقق عند المعتزلة مترادفان و كذا الكون و الوجود و قد سبق توضيح ذلك في لفظ المعلوم في فصل الميم من باب العين المهملة و يطلق الكون عند هم على الاين ايضا في شرح المواقف المتكلمون و ان انكروا سائر المقولات النسبية فقد اعترفوا بالاين و سموه بالكون و الجمهور منهم على ان المقتضي للحصول في الحيز هو ذات الجوهر لاصفة قائمة به فهناك شيآن ذات الجوهر و الحصول في الحيز المسمى عندهم بالكون و زعم قوم منهم اي من مثبتي الاحوال ان حصول الجوهر في الحيز معلل بصفة قائمة بالجوهر فسموا الحصول في الحيز بالكائنة و الصفة التي هي علة للحصول بالكون فهناك ثلثة اشياء ذات الجوهر و حصوله في الحيز و علته و انواعه اربعة الحركة و السكون و الافتراق والاجتماع لان حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر اولا والثاني اي ما لا يعتبر بالقياس الى جوهر آخر ان كان ذلك الحصول مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فسكون و ان كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فحركة فعلى هذا السكون حصول ثان في حيز اول والحركة حصول اول في حيز ثان و يرد على الحصر حصول الجوهر في الحيز اول زمان حدوثه فانه كون غير مسبوق بكون آخر لا في ذلك الحيز ولا في حيز آخر فلا يكون سكونا و لاحركة فذهب ابوالهذيل الى بطلان الحصر و التزام الواسطة وقال ابو هاشم و اتباعه ان الكون في اول الحدوث سكون لان الكون الثاني في ذلك الحيز سكون و هما متماثلان لان كلا منهما يوجب اختصاص الجوهر

بذلك الحيز و هو اخص صفاتهما فاذا كان احدهما سكونا كان الآخر كذلك فهؤلاء لم يعتبروا في السكون اللبث و المسبوقية بكون فيلزم تركب الحركات من السكنات اذ ليس فيها الا الاكوان الاول في الاحياز المتعاقبة ثم منهم من التزم ذلك و قال الحركة مجموع سكنات في تلك الاحياز و لا يرد ان الحركة ضد السكون فكيف تكون مركبة منه لان الحركة من الحيز ضد السكون فيه و اما الحركة الى الحيز فلا ينافي السكون فيه فانها نفس الكون الاول فيه والكون الاول مماثل للكون الثاني فيه و انه سكون باتفاق فكذا الكون الاول و يلزمهم ان يكون الكون الثاني حركة لانه مثل الكون الاول و هو حركة الا ان يعتبر في الحركة ان لا تكون مسبوقة بالحصول في ذلك الحيز لا ان تكون مسبوقة بالحصول في حيز آخر و حينئذ لا تكون الحركة مجموع سكنات و النزاع في ان الكون في اول زمان الحدوث سكون او ليس بسكون لفظي فانه ان فسر الكون بالحصول في المكان مطلقا كان ذلك الكون سكونا و لزم تركب الحركة من السكنات لانها مركبة من الاكوان الاول في الاحياز و ان فسر بالكون المسبوق بكون آخر في ذلك الحيز لم يكن ذلك الكون سكونا و لا حركة بل واسطة بينهما و لم يلزم ايضا تركب الحركة من السكنات فان الكون الاول في المكان الثاني اعني الدخول فيه هو عين الخروج من المكان الاول و لا شك ان الخروج عن الاول حركة فكذا الدخول فيه اما الاول و هو ان يعتبر حصول الجوهر في الحيز بالنسبة الى جوهر آخر فان كان بحيث يمكن ان يتخلل بينه و بين ذلك الآخر جوهر ثالث فهو الافتراق و الا فهو الاجتماع و انما قلنا امكان التخلل دون وقوعه لجواز ان يكون بينهما خلاء عند المتكلمين فالاجتماع واحد اي لا يتصور الا على وجه واحد و هو ان لايمكن تخلل ثالث بينهما و الافتراق مختلف فمنه قرب و منه بعد و ايضا ينقسم الكون الى ثلثة اقسام لان مبدأ الكون ان كان خارجا عن ذات الكائن فهو قسري و الا فان كان مقارنا للقصد فهو ارادي و الا فهو طبيعي كذا في شرح التجريد • **فائدة** • فيما اختلف في كونه متحركا و ذلك في صورتين الاولى اذا تحرك جسم فاتفقوا على حركة الجواهر الظاهرة منه و اختلفوا في الجواهر المتوسطة فقيل متحرك و قيل لا و كذلك اختلف في المستقر في السفينة المتحركة فقيل ليس بمتحرك و قيل متحرك و هو نزاع لفظي يعود الى تفسير الحيز فان فسر بالبعد المفروض كان المستقر في السفينة المتحركة متحركا و كذا الجوهر المتوسط لخروج كل منهما حينئذ من حيز الى حيز آخر لان حيز كل منهما بعض من الحيز للكل و ان فسر بالجواهر المحيطة لم يكن الجوهر الوسطاني مفارقا لحيزه اصلا و اما المستقر المذكور فانه يفارق بعضا من الجواهر المحيطة به دون بعض و ان فسر بما اعتمد عليه ثقل الجوهر كما هو المتعارف عند العامة لم يكن المستقر مفارقا لمكانه اصلا و الثانية قال الاستاذ ابو اسحاق اذا كان الجوهر مستقرا في مكانه و تحرك عليه جوهر آخر من جهة الى جهة بحيث تبدل المحاذاة بينهما فالمستقر في مكانه متحرك و يلزم على هذا ما اذا تحرك عليه جوهران كل منهما الى جهة مخالفة لجهة الآخر فيجب ان يكون الجوهر المستقر متحركا الى جهتين مختلفتين في حالة واحدة و هو باطل بداهة و الحق انه لانزاع في الاصطلاح فان الاستاذ

اطلق اسم الحركة على اختلاف المحاذيات سواء كان مبدأ الاختلاف في المتحرك او في غيره فلزمه اجتماع الحركتين الى جهتين فالتزمه * فائدة * القائلون بالاكوان يجوزون وجود جوهر محفوف بستة جواهر ملاقية له من جهاته الست الا ما نقل عن بعض المتكلمين من انه منع ذلك حذرا من لزوم تجزيه و هو انكار للمحسوس و مانع من تاليف الاجسام من الجواهر الفردة و اتفقوا ايضا على المجاورة و التاليف بين ذلك الجوهر و الجواهر المحيطة به ثم اختلفوا فقال الاشعري و المعتزلة المجاورة اي الاجتماع غير الكون لحصوله حال الانفراد دونها و قال الاشعري ايضا و المعتزلة التاليف و المماسة غير المجاورة بل هما امران زائدان على المجاورة يتبعانها و المباينة اي الافتراق ضد المجاورة و لذلك تنافي التاليف لان ضد الشرط ينافي ضد المشروط ثم قال الاشعري وحدة المجاورة واحدة و ان تعدد المجاور له و اما المماسة و التاليف فيتعددان فههنا اي فيما احاط بالجوهر الفرد ست جواهر و ست تاليفات و ست مماسات و مجاورة واحدة و هي اي المماسات الست تغذية عن كون سابع يخصصه بحيزه و قالت المعتزلة المجاورة بين الرطب و اليابس تولد تاليفا قائما به ثم اختلفوا فيما اذا تألف الجوهر مع ستة من الجواهر فقيل يقوم بالجواهر السبعة تاليف واحد لانه لما لم يبعد قيامه بجوهرين لم يبعد قيامه باكثر قيل ست تاليفات لا سبع حذرا من انفراد كل جزء من الجواهر السبعة بتاليف على حدة و ابطلوا وحدة التاليف و قال الاستاذ ابو اسحق المماسة بين الجواهر نفس المجاورة و انهما متعددتان ضرورة فالمباينة على رايه ضد لهما حقيقة اي للمجاورة و التاليف و قال القاضي ابو بكر اذا حصل جوهر في حيز ثم توارد عليه مماسات و مجاورات من جوهر آخر ثم زالت تلك المماسات و المجاورات فالكون قبلها و بعدها واحد لم يتغير ذاته و انما تعددت الاسماء بحسب الاعتبارات فان الكون الحاصل له قبل انضمام الجواهر اليه يسمى سكونا و الكون المتجدد له حال الانضمام و ان كان مماثلا للكون الاول يسمى اجتماعا و تاليفا و مجاورة و مماسة و الكون المتجدد له بعد زوال الانضمام يسمى مباينة و الاكوان المختلفة على اصله ليست غير الاكوان الموجبة لاختصاص الجوهر بالاحياز المختلفة و هذا اقرب الى الحق * فائدة * من لم يجعل المماسة كونا قائما بالجواهر كالقاضي و اتباعه اطلق القول بتضاد الاكوان و من جعلها كونا كالاشعري و الاستاذ فلم يجعلها اي الاكوان اضدادا و لا متماثلة بل مختلفة و ههنا ابحاث اخر فمن ارادها فليرجع الى شرح المواقف *

التكوين هو عند المتكلمين اخراج المعدوم من العدم الى الوجود و المراد بالاخراج مبدأ الاخراج لا المفهوم الاضافي الاعتباري و عنه يعبر بالفعل و الخلق والتخليق و الاحداث والاختراع ونحو ذلك من الابداع و الصنع بل الترزيق والتصوير و الاحياء فان جميع هذه العبارات تعبيرات عن التكوين باعتبار تعلق خاص والاختراع والابداع غير الاحداث عند الحكيم فانهما بلا مادة فيهما غير مسبوقين بالعدم و للابداع مزيد خصوص فانه يشترط فيه انتفاء المادة ايضا فهو يخص المجردات و اما لم يعترف المتكلم بممكن غير مادي و غير زماني * اذا علمت * هاويين

للاحداث كذا قيل و التكوين عندهم هو ان يكون من الشيء وجود مادي وقد سبق في لفظ الابداع في فصل العين المهملة من باب الباء الموحدة ثم الشيخ ابو المنصور الماتريدي و اتباعه قالوا التكوين صفة لله تعالى ازلية و هو تكوينه العالم ولكل جزء من اجزائه لوقت وجوده على حسب ارادته و علمه فالتكوين ثابت باق ابدا و ازلا و المكون حادث بحدوث التعلق كما في سائر الصفات القديمة الذي لا يلزم من قدمها قدم المتعلقات و انكره الاشاعرة و قالوا ان كان المراد به نفس موثرية القدرة في المقدور فهي صفة نسبية اعتبارية لا توجد الا مع المنتسبين والكون حادث فيلزم حدوث التكوين و ان كان المراد به صفة موثرة في وجود الاثر فهو عين القدرة و ان اردتم امرا آخر فبينوه قالوا متعلق القدرة قد لايوجد اصلا بخلاف متعلق التكوين و القدرة مؤثرة في امكان وجود الشيء و التكوين مؤثر في وجوده هكذا يستفاد من شرح العقائد النسفية و حواشيه و قد بقي ههنا ابحاث تركناها *

المكان هو في العرف العام ما يمنع الشيء من النزول فان المشهور بين الناس جعل الارض مكانا للحيوان لا الهواء المحيط به حتى لو وضعت الدرقة على رأس قبة بمقدار درهم لم يجعلوا مكانها الا القدر الذي يمنعها من النزول كذا في شرح المواقف و اما اهل العلم و التحقيق فقد اختلفوا فيه فذهب ارسطاطاليس و عليه المشائيون و متاخروا الحكماء كابن سينا و الفارابي و اتباعهما الى ان المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي فعلى هذا يكون المكان منقسما في جهتين فقط و هو قد يكون سطحا واحدا كالطير في الهواء فان سطحا واحدا قائما بالهواء محيط به و كمكان الفلك و قد يكون اكثر من سطح واحد كالحجر الموضوع على الارض فان مكانه ارض و هواء يعني انه سطح مركب من سطح الارض الذي تحته و السطح المقعر للهواء الذي فوقه و قد يتحرك تلك السطوح كلها كالسمك في الماء الجاري او بعضها كالحجر الموضوع في الماء الجاري و قد يتحرك الحاوي و المحوي معا اما متوافقين في الجهة او متخالفين فيها كالطير يطير و الريح يهب على الوفاق او الخلاف او الحاوي وحده كالطير يقف و الريح يهب او المحوي وحده كالطير يطير و الريح يقف و ذهب بعض الحكماء الى ان المكان هو السطح مطلقا لان الفلك الاعلى يتحرك فله مكان و ليس هو سطح المحوي و للفلك الاوسط مكانان سطح الحاوي و سطح المحوي فعلى المذهب الاول لا مكان للفلك الاعلى و انما يكون له وضع فقط و ذهب الاشراقيون من الحكماء و افلاطون الى ان المكان هو البعد المجرد الموجود و هو الطف من الجسمانيات و اكثف من المجردات ينفذ فيه الجسم و ينطبق البعد الحال فيه على ذلك البعد في اعماقه و اقطاره فعلى هذا يكون المكان بعدا منقسما في جميع الجهات مساويا للبعد الذي في الجسم بحيث ينطبق احدهما على الآخر ساريا فيه بكليته و يسمى ذلك البعد بعدا مفطورا بالفاء لانه فطر عليه البداهة فانها شاهدة بان الماء مثلا انما حصل فيما بين اطراف الاناء من الفضاء الا ترى ان الناس كلهم حاكمون بذلك و لايحتاجون فيه الى نظر و تامل و صحفه بعضهم بالقطور بالقاف اي بعد له اقطار و المقطور بمعنى المشقوق

فانه يدشق فيدخل فيه الجسم قالوا يجب ان يكون ذلك البعد جوهرا لقيامه بذاته و توارد الممكنات عليه مع بقائه بشخصه فكانه جوهر متوسط بين العالمين اعني الجواهر المجردة التي لا تقبل الاشارة الحسية و الاجسام التي هي جواهر مادية كثيفة و حينئذ تكون الاقسام الاولية للجوهر ستة لا خمسة على ما هو المشهور و على هذا المذهب للفلک الاعلى ايضا مكان اعلم ان القائلين بان المكان هو البعد المجرد الموجود فرقتان فرقة منهم تقول بجواز خلوه عن الجسم و فرقه تمنعه وقد سبق في لفظ الخلاء في فصل الواو من باب الخاء المعجمة و ذهب المتكلمون الى ان المكان بعد موهوم مفروض يشغله الجسم و يملأه على سبيل التوهم و هو الخلاء و ذهب بعض قدماء الحكماء الى ان المكان هو الهيولى اذ المكان يقبل تعاقب الاجسام المتمكنة فيه و الهيولى ايضا تقبل تعاقب الاجسام اي الصور الجسمية فالمكان هو الهيولى و هذا المذهب قد ينسب الى افلاطون و لعله اطلق لفظ الهيولى على المكان باشتراک اللفظ مع وجود المناسبة بينهما في توارد الاشياء عليهما و الا فامتناع كون الهيولى التي هي جزء الجسم مكانا مما لا يشتبه على عاقل فضلا عمن كان مثله في الفطانة و قال بعضهم انه الصورة الجسمية لان المكان هو المحدد للشئى الحاوي له بالذات و الصورة كذلک و هذا ايضا قد ينسب الى افلاطون قالوا في توجيه كلامه لما ذهب الى ان المكان هو الفضاء و البعد المجرد سماه تارة بالهيولى للمناسبة المذكورة و تارة بالصورة لان الجواهر الجسمانية قابلة له بنفوذه فيها دون الجواهر المجردة فهو كالجزء الصوري للاجسام و هذان القولان ان حملا على هذا فلا محذور و الا فلا اعتداد بهما لظهور بطلانهما * **فائدة** * قال الحكماء كل جسم فله مكان طبيعي و قد سبق تفسيره في لفظ الحيز في فصل الزاء المعجمة من باب الحاء المهملة * **فائدة** * الله تعالى ليس في جهة ولا حيز ولا مكان و هذا مذهب اهل السنة و الحكماء و خالف فيه المشبهة و خصصوه بجهة اتفاقا ثم اختلفوا فيما بينهم فذهب ابو عبد الله محمد بن كرام الى ان كونه في الجهة ككون الاجسام فيها هو ان يكون بحيث يشار اليه انه ههنا ام هناک قال و هو مماس للصفحة العليا من العرش و يجوز عليه الحركة و الانتقال و تبدل الجهات و عليه اليهود حتى قالوا العرش يأط من تحته اطيط الرحل الجديد تحت الراكب الثقيل و قالوا انه يفضل على العرش من كل جهة اربع اصابع وزاد بعض المشبهة كمضر وكهمس و احمد الهجيمي ان المؤمنين المخلصين يعانقونه في الدنيا و الآخرة و منهم من قال هو محاذ للعرش غير مماس له فقيل بعده عنه بمسافة متناهية و قيل بمسافة غير متناهية و منهم من قال ليس كونه في الجهة ككون الاجسام في الجهة و المنازعة مع هذا القائل راجعة الى اللفظ دون المعنى و الاطلاق اللفظي يتوقف على اذن الشرع به عند الاشاعرة و لاهل الحق في اثبات الحق دلائل منها انه لو كان في المكان فاما ان يكون في بعض الاحياز او في جميعها و كلاهما باطلان اما الاول فلتساوي الاحياز في انفسها لان المكان عند المتكلمين هو الخلاء المتشابه و لتساوي نسبة الرب تعالى اليها يكون اختصاصه ببعضها دون بعض ترجيحا بلا مرجح ان لم يكن هناك تخصيص من خارج و الا يلزم احتياجه تعالى في

تحيزه الى الغير و الاحتياج ينافي الوجوب و اما الثاني فلانه يلزم تداخل المتحيزين لان بعض الاحياز مشغول بالاجسام وانه محال ضرورة فيلزم مخالطته لقاذورات العالم تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فان شئت تمام التحقيق فارجع الى شرح المواقف * و مكان در اصطلاح صوفيه كه نسبت بذات مقدس الهي واقع ميشود عبارتست از احاطهٔ ذات با مرتفع بودن ذات از اتصال انام و مكانة عبارتست از منزلتي كه ارفع منازلست سالك را عند مليك مقتدر و گاه مكان را نيز بروي اطلاق نموده ميشود كذا في لطائف اللغات *

مكان الكوكب عند اهل الهيئة هو طرف خط خارج من مركز العالم مار بمركز الكوكب منته الى منطقة البروج ان لم يكن للكوكب عرض و ان كان له عرض فيتوهم دائرة مارة بقطبي البروج و بطرف الخط المذكور قاطعة لمنطقة البروج فنقطة التقاطع بين تلك الدائرة و منطقة البروج و هي النقطة التي تكون اقرب الى طرف ذلك الخط المذكور هي مكان الكوكب من فلك البروج و هذا هو المكان الحقيقي للكوكب و اما المكان المرئي للكوكب فهو طرف خط يخرج من مركز العالم الى مركز الكوكب منتهيا الى منطقة البروج على موازاة خط يخرج من حدقة الناظر الى مركز الكوكب منتهيا الى منطقة البروج ان لم يكن للكوكب عرض و ان كان له عرض فتوهم دائرة مارة بقطبي البروج و بطرف هذا الخط على الرسم المذكور فنقطة التقاطع هي المكان المرئي للكوكب هكذا يستفاد مما ذكره العلي البرجندي في تصانيفه *

فصل الواو * الكرة بالضم هي في الاصل التي تلعب بها و يقال بالفارسية گوى و جمعها كرات و كرون و اكر و الاخيران على غير القياس و في اصطلاح المهندسين شكل مجسم احاط به سطح مستدير اي سطح يوجد في داخله نقطة تتساوى الخطوط الخارجة منها اليه والمراد بالاحاطة التامة فخرج سطح الاسطوانة و المخروط المستديرين و خرج بقيد التساوي سطح المجسم البيضي و نحوه و عرف ايضا بانها جسم يتوهم حدوثه من دوران دائرة على قطرها نصف دورة و ذلك السطح محيط الكرة و يسمى سطحا كريا و قد تطلق الكرة على ذلك السطح ايضا مجازا تسمية للحال باسم المحل و النقطة التي هي مركز ذلك السطح مركز الكرة ايضا و الخطوط التي هي انصاف اقطار ذلك السطح انصاف اقطار ذلك الكرة ايضا كذا في شرح خلاصة الحساب *

كرة البخار هي كرة الهواء الكثيف المخلوط بالابخرة و هي كرة مركزها مركز العالم الا انها مختلفة القوام لان الاقرب من الارض منها اكثف من الابعد منها فان الالطف يتصاعد اكثر من الاكثف و تسمى كرة الليل و النهار ايضا اذ هي القابلة للنور و الظلمة دون ما فوقها و تسمى عالم النسيم ايضا لانها مهب الرياح لان ما فوقها من الهواء الصافي ساكن كذا في شرح التذكرة لعبد العلي البرجندي في اخير الفصل الثاني من الباب الاول *

كرة الكوكب هي الفلك الكلي له *

كرة الكل الفلك الاعظم كما مر في لفظ الفلك *

الكفوٌ بضمتين و بضم الكاف و كسرها مع سكون الفاء و بسكون الفاء و ضمها مع الهمزة و بسكونها مع الواو لغة النظير والمساوي و شرعا رجل يساوي امرأة في امور مشهورة معروفة بين الفقهاء و الكفاءة بالفتح مصدر الكفوٌ فهي لغة المساواة و شرعا مساواة الرجل للمرأة في الامور المعروفة كذا في جامع الرموز *

فصل الهاء * الكراهة بالفتح و تخفيف الراء شرعا كون الفعل بحيث يكون تركه اولى مع عدم المنع من الفعل و ذلك الفعل يسمى مكروها و هو نوعان مكروه كراهة تحريم و مكروه كراهة تنزيه فالاول عند الشيخين ما كان الى الحرمة اقرب والثاني ما كان الى الحل اقرب و معنى القرب الى الحرمة انه يتعلق بفاعل ذلك الفعل محذور دون استحقاق العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة فترك الواجب حرام يستحق تاركه العقوبة بالنار و ترك السنة المؤكدة قريب من الحرام يستحق تاركها حرمان الشفاعة و معنى القرب الى الحل انه لا يعاقب فاعله اصلا لكن يثاب تاركه ادنى ثواب و الاول عند محمد رح هو الحرام الذي ثبت حرمته بدليل ظني والثاني عنده ما كان تركه اولى مع عدم المنع من الفعل فالمكروه كراهة التحريم نسبته الى الحرام كنسبة الواجب الى الفرض فان ماثبت حرمته بدليل قطعي يسمى حراما عنده و ماثبت حرمته بدليل ظني يسمى عنده مكروها كراهة التحريم و بالجملة فماكره تحريما و تنزيها عند الشيخين تنزيه عنده و ماكره تحريما عنده حرام عند الشيخين هكذا يستفاد من التلويح وجامع الرموز ثم انه قال صاحب جامع الرموز في بيان مفسدات الصلوة ان كلامهم يدل على ان الفعل اذا كان واجبا او ما في حكمه من سنة الهدى و نحوها فالترك كراهة تحريم و ان كان سنة زائدة او ما في حكمها من الادب و نحوه فتنزيه انتهى كلامه والاصل الفاصل بينهما ان ينظر الى الاصل فان كان الاصل في حقه اثبات الحرمة و انما سقطت الحرمة لعارض ان كان مما يعم به البلوى و كانت الضرورة قائمة في حق العامة فهي كراهة تنزيه و ان لم تبلغ الضرورة هذا المبلغ فهي كراهة تحريم فيصار الى الاصل و على العكس ان كان الاصل الاباحة ينظر الى العارض فان غلب على الظن وجود المحرم فالكراهة للتحريم و الا فالكراهة للتنزيه نظير الاول سور الهرة و نظير الثاني لبن الاتان و لحومها و نظير الثالث سور البقرة الجلالة وسباع الطير كذا في فتاوى عالمگيري في اول كتاب الكراهة و في العضدي ما حاصله ان المكروه يطلق على ثلثة معان الاول خطاب لطلب ترك فعل ينتهض ذلك الترك خاصة سببا للثواب و المكروه بهذا المعنى منهي عنه على الاصح كالمندوب مامور به والثاني الحرام و كثيرا ما كان يقول الشافعي انا اكره هذا و الثالث ترك ما ترجحت مصلحة فعله على تركه و ان لم يكن منهيا فيعرف بترك الاولى كترك المندوب يقال ترك صلوة الضحى مكروه و ان لم يرد النهي لكثرة الفضيلة فيها فكان في تركها حط مرتبته انتهى قيل في هذا الاطلاق بعد لانه يلزم منه ان من اشتغل بالمباح و ترك الاشتغال بنوافل العبادات انه اتى بمكروه و قالت المعتزلة المكروه فعل اشتمل تركه على مصلحة و قد سبق في

لفظ الحسن في فصل النون من باب الحاء المهملة •

المكروه في اصطلاح الفقهاء ما نهي عنه لمجاور كالبيع عند اذان الجمعة نهي عنه للصلوٰة و عرفه في البناية بما كان مشروعا باصله و وصفه لكن نهي عنه كذا في البحر الرائق في باب البيع الفاسد •

الاكراه في اللغة عبارة عن حمل انسان على امر يكرهه وقيل على امر لايريده طبعا او شرعا و الاسم الكره بالفتح و في الشريعة فعل يوقعه بغيره فيفوت رضاه او يفسد اختياره مع بقاء اهليته فالفعل يتناول الحكمي كما اذا امره بقتل رجل و لم يهدده بشيئ الا ان المامور يعلم بدلالة الحال انه لولم يقتله لقتله الآمر او قطعه فانه اكراه و الايقاع فعل بالمعنى المصدري الا انه يخص بما يكره يقال اوقع فلان بفلان بالسوءة فالمعنى هو فعل يوقعه انسان بغيره ممايسوء و الرضاء خلاف الكراهة و الاختيار هو القصد الى مقدور متردد بين الوجود و العدم بترجيح احد جانبه على الآخر فان استقل الفاعل في قصده فذلك الاختيار صحيح و الا ففاسد ثم الفائت الرضا به نوعان صحيح الاختيار و ذلك بان يفوت الرضاء و لا يفسد الاختيار و يسمى بالاكراه القاصر و غير الملجي و فاسد الاختيار و يسمى بالاكراه الكامل والملجي و بالجملة ففي الاكراه الملجي يضطر الفاعل الى مباشرة الفعل خوفا من فوات النفس او ما هو في معناه كالعضو و في غير الملجي يمكنه من الصبر اذ ليس فيه خوف فوات النفس او العضو بل انما هو خوف الحبس و الضرب و نحو ذلك كالكلام الخشن في حق القاضي و عظيم البلد و اليه الاشارة في الكلام بطريق الاكتفاء اي يفوت رضاه يصح اختياره او يفسد اختياره فاندفع ما ظن من تسامح الترديد بين العام و الخاص و في هذا الكلام اشعار بان الاكراه لم يتحقق مع الرضاء و هذا صحيح قياسا و اما استحسانا فلا لانه لو هدد بحبس ابيه او ابنه او اخيه او غيرهم من ذي رحم محرم منه لبيع اوهبة او غيره كان اكراها استحسانا فلا ينفذ شيئ من هذه التصرفات كما في المبسوط و قولنا مع بقاء الاهلية احتراز عما اذا ضربت على راس آخر بحيث صار مجنونا فانه لم يبق الاهلية بخلاف ما نحن فيه فانها تثبت بالذمة و العقل و البلوغ و الاكراه لايخل بشيئ منها الاترى ان الاكراه متردد بين فرض و حظر ورخصة و مباح و مرة يأثم و مرة يثاب و عرف بعضهم الاكراه بانه حمل الغير على امر يمتنع عنه بتخويف يقدر الحامل على ايقاعه و يصير الغير خائفا به فائت الرضاء بالمباشرة وقيل هو الزام الغير على ما يكرهه الانسان طبعا او شرعا فيقدم عليه مع عدم الرضاء ليدفع عنه ما هو اضرمنه وقيل هو تهديد القادر غيره على امر بمكروه طبعا او شرعا بحيث ينتفي به الرضا و قيل فعل يوجد من الفاعل فيحدث في المحل معنى يصير به مدفوعا الى الفعل الذي طلب منه و في التلويح الاكراه حمل الغير على ان يفعل ما لا يرضاه و لايختار مباشرته لوخلي و نفسه فيكون معدما للرضاء و الاختيار هكذا يستفاد من جامع الرموز و البرجندي •

الكنه بالضم و سكون النون قال مرزا زاهد في حاشية شرح المواقف في بحث الوجود معنى تصور

كنه الشيئ تمثله في الذهن سواء كان على وجه التفصيل او على وجه الاجمال قال الفاضل الچلپي في حاشية الخيالي في قوله حقائق الاشياء ثابتة معرفة الشيئ قد يكون بامر خارج عنه عارض له كتصور الانسان بالضاحك و قد يكون لامر داخل كالناطق فاذا تصورت الناطق علمت الانسان بذلك الوجه و قد يكون بامر داخل و خارج معا كالناطق و الضاحك فان تصورهما تصور الانسان بجميع اجزائه على التفصيل و ان كان ذلك التفصيل في التعقل يسمى ذلك كنها كالحيوان الناطق فان تصوره تصور جميع اجزاء الانسان تفصيلا و ان كان ذلك التفصيل في البعض لان الجسم و الجوهر و النامي و غير ذلك اجزاء للانسان مع انه لم يتصور تفصيلا لكن الحيوان و الناطق مقصوران بالتفصيل و الحيوان مشتمل عليها و ذلك القدر من التفصيل يسمى كنها و بالجملة اذا كان الشيئ متصورا بالاجزاء الاولية مفصلا يسمى كنها وقد يكون معرفة الشيئ بجميع اجزائه لكن لا على وجه التفصيل كتصور ما وضع الانسان بازائه في الفارسي بآدمي ويسمى ذلك ذاته المجملة فما يقال ان تصور الشيئ بذاته لا يمكن بدون ذاتياته و يمكن بدون عرضياته لازمة اومفارقة يراد به ان ذاتيات الشيئ داخلة في ذاته المجملة و عرضياته خارجة عنها فتصور الشيئ بذاته المجملة مشتمل على تصور ذاتياته اشتمالا في الجملة بالضرورة و لم يكن مشتملا على تصور عرضياته *

فصل الياء التحتانية * الاكتفاء

بالفاء هو عند اهل المعاني نوع من انواع الحذف و هو ان يقتضي المقام ذكر شيئين بينهما تلازم و ارتباط فيكتفى باحدهما عن الآخر لنكتة و يختص غالبا بالارتباط العطفي كقوله تعالى سرابيل تقيكم الحر اي و البرد و خصص الحر بالذكر لان الخطاب للعرب و بلادهم حارة و الوقاية عندهم من الحر اهم لانه اشد من البرد عندهم وقوله بيدك الخير اي و الشر و انما خص الخير بالذكر لانه مطلوب العباد و مرغوبهم و قوله ان امرئ هلك ليس له ولد اي و لا والد بدليل انه اوجب للاخت النصف و انما ذلك مع فقد الاب لانه يسقطها كذا في الاتقان في نوع الحذف *

المكتفي عند الحكماء هو ما اعطي به ما يتمكن من تحصيل كمالاته كالنفوس السماوية كذا في حكمة العين في بيان الكيفيات المختصة بالكميات فان النفوس السماوية دائما في اكتساب الكمالات بتحريك الاجرام السماوية التي تتمكن بها من تحصيل كمالاتها واحدا بعد واحد كما في شرحه *

الكنية بالضم و سكون النون عند اهل العربية قسم من العلم و هو ما يكون مصدّرا بلفظ الاب او الابن او الام او البنت وقد سبق مستوفى في فصل الميم من باب العين المهملة *

الكناية بالكسر في اللغة و اصطلاح النحاة ان يعبر عن شيئ معين بلفظ غير صريح في الدلالة عليه لغرض من الاغراض كالابهام على السامعين كقولك جاءني فلان وانت تريد زيدا و المراد بها في باب المبنيات ما يكنى به لا المعنى المصدري و لا كل ما يكنى به بل البعض المعين منه و هو كم و كذا كناية عن العدد و كيت و ذيت للحديث و منها كاين كذا في الفوائد الضيائية قال ابن الحاجب الكناية

في باب المبنيات لفظ مبهم يعبر به عما وقع مفسرا في كلام متكلم اما لابهامه على المخاطب او لنسيانه واعترض عليه بان كم ليس من هذا القبيل و لا لفظ كذا في قولك عندي كذا رجلا لانه ليس حكاية لما وقع في كلام متكلم مفسرا و لا كيت وذيت في قولك كان من الامر كيت و ذيت بلى قولك قال فلان كذا فقال كيت و ذيت داخل في حده واجيب بان المراد صحة الوقوع لا الوقوع حقيقة اي عما يصح ان يقع في كلام متكلم مفسرا او من شانه ان يقع كذا في الموشح و يطلق الكناية ايضا على الضمير لانه يكنى به عن متكلم او مخاطب او غائب تقدم ذكره وعند الاصوليين و الفقهاء مقابل للصريح قالوا الصريح لفظ انكشف المراد منه في نفسه اى بالنظر الى كونه لفظا مستعملا و الكناية لفظ استتر المراد منه في نفسه سواء كان المراد منهما اي من الصريح و الكناية معنى حقيقيا او مجازيا فالحقيقة التي لم تهجر صريح و التي هجرت وغلب معناها المجازي كناية و المجاز الغالب الاستعمال صريح و غير الغالب كناية واحترز بقيد في نفسه عن استتار المراد في الصريح بواسطة غرابة اللفظ او ذهول السامع عن الوضع او عن القرينة او نحو ذلك و عن انكشاف المراد في الكناية بواسطة التفسير والبيان فمثل المفسر والمحكم داخل في الصريح و مثل المشكل والمجمل داخل في الكناية لما تقرر من ان هذه الاقسام متمائزة بالاعتبار لا بالذات وما يقال من ان المراد الاستتار والانكشاف بحسب الاستعمال بان يستعملوه قاصدين الاستتار وان كان واضحا في اللغة او الانكشاف وان كان خفيا في اللغة احترازا عن امثال ذلك فلا يخفى ما فيه من التكلف وبالجملة المعتبر عندهم في الصريح والكناية الاستتار في نفس الامر ولا دخل لقصد المستعمل في جعل الواضع في اللغة مستترا او لا في عكسه قالوا كنايات الطلاق تطلق مجازا لان معانيها غير مستترة لكن الابهام فيما يتصل بها كالبائن فانه مبهم في انها بائنة من اي شيء عن النكاح او عن غيره فاذانوى نوعا منها تعين و تبين بموجب الكلام وفيه بحث لانه ان اريد ان مفهوماتها اللغوية غير مستترة فهذا لاينافي الكناية واستتار مراد المتكلم بها كما في جميع الكنايات و ان اريد ان ما اراد المتكلم بها ظاهر لا استتار فيه فممنوع كيف و لا يمكن التوصل اليه الا ببيان من جهة المتكلم و هم مصرحون بانها من جهة المحل مبهمة مستترة ولم يفسروا الكناية الا بما استتر منه المراد سواء كان باعتبار المحل او غيره ولم يشترطوا ارادة اللازم ثم الانتقال منه الى الملزوم كما اشترطه اهل البيان بدليل انهم جعلوا الحقيقة المهجورة و المجاز الغير المتعارف كناية بمجرد الاستتار كذا في التلويح و غيره وعند علماء البيان لفظ قصد بمعناه معنى ثان ملزوم له اى لفظ استعمل في معناه الموضوع له لكن لا ليتعلق به الاثبات و النفي و يرجع اليه الصدق و الكذب بل لينتقل منه الى ملزومه فيكون هذا مناط الاثبات و النفي و مرجع الصدق و الكذب كما تقول فلان طويل النجاد قصدا بطول النجاد الى طول القامة فيصح الكلام و ان لم يكن له نجاد قط بل و ان استحال المعنى الحقيقي كما في قوله تعالى و السموات مطويات بيمينه و قوله الرحمن على العرش استوى و امثال ذلك فان هذه كلها كنايات عند المحققين من غير لزوم كذبه

, لان استعمال اللفظ في معناه الحقيقي و طلب دلالته انما هو لقصد الانتقال منه الى ملزومه فالمراد في الكناية اللازم بالعرض و الملزوم بالذات و حينئذ لاحاجة الى ماقيل ان الكناية مستعملة في المعنى الثاني لكن مع جواز ارادة المعنى الاول و لو في محل آخر و باستعمال آخر بخلاف المجاز فانه من حيث انه مجاز مشروط بقرينة مانعة عن ارادة الموضوع له و ميل صاحب الكشاف الى انه يشترط في الكناية امكان الحقيقي لانه ذكر في قوله تعالى و لا ينظر اليهم يوم القيامة انه مجاز عن الاستهانة و السخط و ان النظر الى فلان بمعنى الاعتداد به و الاحسان اليه كناية ان اسند الى من يجوز عليه النظر و مجاز ان اسند الى من لا يجوز عليه النظر و بالجملة كون الكناية من قبيل الحقيقة صريح في المفتاح و غيره فان قيل قد ذكر في المفتاح ان الكلمة المستعملة اما ان يراد بها معناها وحده او غير معناها وحده او معناها و غير معناها معا و الاول الحقيقة في المفرد و الثاني المجاز في المفرد و الثالث الكناية و هذا مشعر بكون الكناية قسما للحقيقة و المجاز مباينا لهما قلنا اراد بالحقيقة ههنا الصريح منها بقرينة جعلها في مقابلة الكناية و تصريحه عقيب ذلك بان الحقيقة و الكناية تشتركان في كونهما حقيقتين و تفترقان بالتصريح و عدمه لا يقال فاذا اريد بالكلمة معناها و غير معناها معا يلزم الجمع بين الحقيقة و المجاز اذ لا معنى له الا ارادة المعنى الحقيقي و المجازي معا لانا نقول الممتنع انما هو ارادتهما بالذات و في الكناية انما اريد المعنى الحقيقي للانتقال منه الى المعنى المجازي و هذا بخلاف المجاز فانه مستعمل في غير ما وضع له على انه مراد قصدا و بالذات اذ لامعنى لاستعمال اللفظ في غير معناه لينتقل منه الى معناه فيتنافي ارادة الموضوع له لان ارادته حينئذ لايكون للانتقال الى المعنى المجازي الداخل تحت الارادة قصدا من غير تبعية بل لكونه مقصودا بالذات فيلزم ارادة المعنى الحقيقي و المجازي معا بالذات و هو ممتنع و بهذا يندفع ما يقال لو كان الاستعمال في غير ما وضع له منافيا لارادته الموضوع له لامتناع الجمع بين الحقيقة و المجاز لكان استعماله فيما وضع له ايضا منافيا لارادة غير الموضوع له لذلك كذا في التلويح قال ابو القاسم في حاشية المطول ذهب المحققون الى انه يجوز كون المعنى الحقيقي في الكناية مستحيلا و حينئذ لا يعلم الفرق بينها و بين المجاز اصلا فان استحالة المعنى الحقيقي من اقوى قرائن المجاز فاذا جوز في الكناية استحالة المعنى الحقيقي و لم يجعل مانعا عن ارادة المعنى الحقيقي لينتقل منه الى المقصود فلا يكون شيئ من قرائن المجاز مانعا عن ارادته لينتقل منه الى المقصد فلا تتميز الكناية عن المجاز في شيئ من الصور و لو سلم فلا شك في عدم التمييز في صورة الاستحالة قال صاحب الاطول يمكن ان تجعل الكنايات كلها حقائق صرفة و يكون قصد ما به تجعل معنى كنائيا من قبيل قصد النتيجة بعد اقامة الدليل فيكون فلان كثير الرماد حقيقة صرفة ذكرت دليلا على انه مضياف فيكون التقدير فهو مضياف و لا يكون هناك استعمال كثير الرماد في المضياف انتهى * و فرق السكاكي و غيره بينهما بان الانتقال فيها من اللازم الى الملزوم و في المجاز بالعكس كالانتقال من الاسد الذي هو ملزوم الشجاع

الى الشجاع ورد بان اللازم ما لم يكن ملزوما لم ينتقل منه لان اللازم يجوز ان يكون اعم من الملزوم والانتقال انما يتصور على تقدير تلازمهما و تساويهما و حينئذ يكون الانتقال من الملزوم الى اللازم كما في المجاز واجيب بان المراد باللازم ما يكون وجوده على سبيل التبعية كطول النجاد لطول القامة و لذا جوزوا كون اللازم اخص كالضاحك بالفعل للانسان فالكناية ان يذكر من المتلازمين ما هو تابع و رديف و يراد به ما هو متبوع و مردوف و المجاز بالعكس و فيه نظر لان المجاز قد يكون من الطرفين كاستعمال الغيث في النبت و استعمال النبت في الغيث كذا في المطول قال ابو القاسم ذكر اهل الاصول انه لما كان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم اي من المتبوع الى التابع فان كان اتصال الشيئين بحيث يكون كل منهما اصلا من وجه و فرعا من وجه جاز استعمال الاصل في الفرع دون العكس فالعلة اصل من جهة احتياج المعلول اليه و المعلول المقصود اصل من جهة كونه بمنزلة العلة الغائية و هي وان كانت لوجودها معلولة لمعلولها الا انها لماهيتها علة له و من هذا القبيل اطلاق النبت على الغيث فاندفع الاعتراض و القول بان اصطلاح اهل العربية مخالف لاصطلاح الاصول مما لا يلتفت اليه انتهى اعلم ان الكناية في اصطلاحهم كما تطلق على اللفظ نفسه كذلك تطلق على المعنى المصدري الذي هو فعل المتكلم اعني ذكر اللازم و ارادة الملزوم فاللفظ يكنى به و المعنى يكنى عنه كذا في المطول * **التقسيم** * الكناية ثلثة اقسام الاولى الكناية المطلوب بها غير صفة و لا نسبة فمنها ما هي معنى واحد و هو ان يتفق في صفة من الصفات عرض اختصاص بموصوف معين فتذكر تلك الصفة ليتوصل بها الى ذلك الموصوف كقولنا مجامع الاضغان كناية عن القلوب و الضغن الحقد و منها ما هي مجموع معان و هو ان تؤخذ صفة فتضم الى لازم آخر و آخر لتصير جملتها مختصة بموصوف فيتوصل بذكرها اليه كقولنا كناية عن الانسان حي مستوى القامة عريض الاظفار و يسمى هذه خاصة مركبة و شرط هذين الكنايتين الاختصاص بالمكنى عنه الثانية الكناية المطلوب بها صفة من الصفات كالجود و الكرم و الشجاعة و نحو ذلك و هي ضربان قريبة و بعيدة فان لم يكن الانتقال بواسطة فقريبة اما و اضحة ان حصل الانتقال منها بسهولة كطويل النجاد واما خفية كقولهم كناية عن الابله عريض القفا فان عرض القفا و عظم الراس بالافراط مما يستدل به على بلاهة الرجل لكن في الانتقال نوع خفاء لا يطلع عليه كل احد و ان كان الانتقال من الكناية الى المطلوب بها بواسطة فبعيدة كقولهم كثير الرماد كناية عن المضياف فانه ينتقل من كثرة الرماد الى كثرة احراق الحطب تحت القدر و منها الى كثرة الطبخ و منها الى كثرة الضيفان و منها الى المطلوب و الثالثة المطلوب بها نسبة اي اثبات امر لامر او نفيه عنه كقول زياد الاعجم * شعر * ان السماحة و المروة و الندى * في قبة ضربت على ابن الحشرج * فانه اراد ان يثبت اختصاص ابن الحشرج بهذه الصفات فترك التصريح بان يقول انه مختص بها او نحوه الى الكناية بان جعلها في قبة مضروبة عليه و الموصوف في هذين القسمين قد يكون مذكورا كما مر و قد يكون غير

مذكور كما يقال في عرض من يؤذي المسلمين المسلم من سلم المسلمون من لسانه و يده فانه كناية عن نفي صفة الاسلام عن الموذي و هوغير مذكور في الكلام كذا في المطول و قال في الاتقان استنبط الزمخشري نوعا من الكناية غريبا و هو ان تعمد الى جملة معناها على خلاف الظاهر فتاخذ الخلاصة من غير اعتبار مفرداتها بالحقيقة و المجاز فتعبر بها عن المقصود كما تقول في نحو الرحمن على العرش استوى انه كناية عن الملك فان الاستواء على السرير لايحصل الا مع الملك فجعل كناية عنه و كذا قوله تعالى و الارض جميعا قبضته يوم القيامة و السموات مطويات بيمينه كناية عن عظمته و جلالته من غير ذهاب بالقبض و اليمين الى جهتين حقيقة و مجازا انتهى قال السكاكي الكناية تتفاوت الى تعريض و تلويح و رمز و ايماء واشارة و المناسب للكناية العرضية وهي مالم يذكر الموصوف فيها التعريض لان التعريض خلاف التصريح يقال عرضت لفلان و بفلان اذا قلت قولا لغيره و انت تعينه فكانك اشرت به الى عرض اي جانب وتريد جانبا آخر و المناسب لغير العرضية ان كثرت الوسائط بين اللازم والملزوم التلويح لان التلويح هو ان تشير الى غيرك من بعد و ان قلت الوسائط مع خفائه اي خفاء اللزوم فالمناسب الرمز لان الرمز ان تشير الى قريب منك على سبيل الخفية لانه الاشارة بالشفة و الحاجب و بلا خفاء فالمناسب الايماء و الاشارة كذا في المطول * **فائدة** * المناس في الفرق بين الكناية و التعريض عبارات متقاربة فقال الزمخشري الكناية ذكر الشيء بغير لفظه الموضوع له و التعريض ان يذكر شيئا يدل به على ذكر شيء لم يذكره كما يقول المحتاج للمحتاج اليه جئتك لاسلم عليك فكان امالة الكلام الى عرض يدل على المقصود و يسمى التلويح لانه يلوح منه ما تريده و قال ابن الاثير الكناية مادل على معنى يجوز حمله على جانبي الحقيقة والمجاز بوصف جامع بينهما و يكون في المفرد و المركب و التعريض هو اللفظ الدال على معنى لا من جهة الوضع الحقيقي او المجازي بل من جهة التلويح و الاشارة فيختص باللفظ لمركب كقول من يتوقع صلة و الله اني محتاج فانه تعريض بالطلب مع انه لم يوضع له حقيقة و لا مجازا و انما فهم من عرض اللفظ اي جانبه و قال السبكي في الفرق بينهما الكناية لفظ استعمل في معناه مرادا به لازم المعنى فهو بحسب استعمال اللفظ في المعنى حقيقة و التجوز في ارادة افادة مالم يوضع له و قد لا يراد بها المعنى بل يعبر بالملزوم عن اللازم و هي حينئذ مجاز و اما التعريض فهو لفظ استعمل في معناه للتلويح بغيره نحو قوله تعالى بل فعله كبيرهم هذا نسب الفعل الى كبير الاصنام المتخذة آلهة كانه غضب ان تعبد الصغار معه تلويحا لعابديها فانها لا تصلح للالهية لما يعلمون اذا نظروا بعقولهم عن عجز كبيرها عن ذلك الفعل و الاله لايكون عاجزا فهو حقيقة ابدا و قال السكاكي التعريض ما سيق لاجل موصوف غير مذكور و منه ان يخاطب واحد و يراد غيره كذا في المطول و الاتقان وقال السيد السند في توضيحه ما حاصله ان مقصود العلامة الزمخشري بيان الفرق بينهما فلا يرد النقض على حد الكناية بالمجاز فان ذكر الشيء بغير لفظه الموضوع له حاصله استعمال اللفظ في غير ما وضع له و ذكر شيء يدل على شيء لم تذكره يفهم منه ان الشيء الاول مذكور بلفظه

الموضوع له لانه الاصل المتبادر عند الاطلاق و يفهم منه ايضا ان الشيئ الذي لم يستعمل فيه اللفظ و الا لكان مذكورا في الجملة و بالجملة فحاصل الفرق انه اعتبر في الكناية استعمال اللفظ في غير ما وضع له و في التعريض استعماله فيما وضع له مع الاشارة الى ما لم يوضع له من السياق و كلام ابن الاثير ايضا يدل على ان المعنى التعريضي لم يستعمل فيه اللفظ بل هو مدلول عليه اشارة و سياقا و كذا كلام السبكي بل تسميته تلويحا يلوح منها ذلك و كذلك تسميته تعريضا ينبئ عنه و لذلك قيل هو امالة الكلام الى عرض اي جانب يدل على المقصود هذا هو مقتضى ظاهر كلام العلامة و توضيحه ان اللفظ المستعمل فيما وضع له فقط هو الحقيقة المجردة و يقابله المجاز لانه المستعمل في غير الموضوع له فقط و الكناية اللفظ المستعمل بالاصالة فيما لم يوضع له و الموضوع له مراد تبعا و في التعريض هما مقصودان الموضوع له من نفس اللفظ حقيقة او مجازا او كناية و المعرض به من السياق فالتعريض يجامع كلا من الحقيقة و المجاز و الكناية و اذا كانت الكناية تعريضية كان هناك وراء المعنى الاصلي و المعنى المكنى عنه معنى آخر مقصود بطريق التلويح و الاشارة و كان المعنى المكنى عنه بينهما بمنزلة المعنى الحقيقي في كونه مقصودا من اللفظ مستعملا هو فيه فاذا قيل المسلم من سلم المسلمون من لسانه و يده و اريد به التعريض بنفي الاسلام عن موذ معين فالمعنى الاصلي ههنا انحصار الاسلام فيمن سلموا من لسانه و يده و يلزمه انتفاء الاسلام عن الموذي مطلقا و هذا هو المعنى عنه المقصود من اللفظ استعمالا و اما المعنى المعرض به المقصود من الكلام سياقا فهو نفي الاسلام عن موذ معين هكذا ينبغي ان يحقق الكلام و يعلم ان الكناية بالنسبة الى المعنى المكنى عنه لا يكون تعريضا قطعا و الا لزم ان يكون المعنى المعرض به قد استعمل فيه اللفظ وقد ظهر بطلانه و هكذا المجاز والحقيقة بالنسبة الى المعنى المجازي و الحقيقي لا يكونان تعريضا ايضا فاللفظ بالقياس الى المعنى المعرض به لا يوصف بالحقيقة و لا بالمجاز و لا بالكناية لفقدان استعمال اللفظ في ذلك المعنى و ما قيل بان اللفظ اذا دل على معنى دلالة صحيحة فلابد ان يكون حقيقة او مجازا او كناية فليس بشيئ اذ مستتبعات التراكيب يدل عليها الكلام دلالة صحيحة وليس حقيقة فيها و لا مجاز و لا كناية لانها مقصودة تبعا لا اصالة فلا تكون فيها و المعنى المعرض به و ان كان مقصودا اصليا الا انه ليس مقصودا من اللفظ حتى يكون مستعملا فيه و انما قصد اليه من السياق تلويحا و اشارة و قد يتفق عارض يجعل المجاز في حكم حقيقة مستعملة كما في المنقولات و الكناية في حكم الصريح كما في الاستواء على العرش و بسط اليد و كذلك التعريض قد يصير بحيث يكون الالتفات فيه الى المعنى المعرض به كانه المقصود الاصلي و المستعمل فيه اللفظ و لا يخرج بذلك عن كونه تعريضا في اصله كقوله تعالى و لا تكونوا اول كافر به فانه تعريض بانه كان عليهم ان يؤمنوا به قبل كل واحد وهذا المعنى المعرض به هو المقصود الاصلي ههنا دون المعنى الحقيقي انتهى * فائدة * في الكناية اربعة مذاهب الاول انها حقيقة قال به ابن عبد السلام و هو الظاهر لانها استعملت فيما وضعت له و اريدبها الدلالة على غيره الثاني انها مجاز الثالث انها لا حقيقة

و لا مجاز و اليه ذهب صاحب التلخيص لمنعه في المجاز ان يراد المعنى الحقيقي مع المجازي وتجويزه ذلك في الكناية الرابع و هو اختيار الشيخ تقي الدين السبكي انها تنقسم الى حقيقة و مجاز فان استعملت في معناه مرادا به لازم المعنى ايضا فهو حقيقة و ان لم يرد به المعنى بل عبر بالملزوم عن اللازم فهو مجاز لاستعماله في غير ما وضع له و الحاصل ان الحقيقة منها ان يستعمل اللفظ فيما وضع له ليفيد غير ما وضع له و المجاز منها ان تريد غير موضوعه استعمالا و افادة كذا في الاتقان في نوع المجاز *

* باب اللام *

فصل الباء الموحدة * اللب بالضم و تشديد الموحدة مغز و خالص هر چيزي و ميانهٔ هر چيزي و دل وي وعقل وتنهٔ درخت و در اصطلاح صوفيه عقلي كه منور بود بنور قدس و صافي از فتور اوهام و تجليات ظلمانيهٔ نفسانيه كذا في كشف اللغات * و لب اللباب نزد شان عبارت است از مادهٔ نور قدسي كه تاييد مى يابد باو عقل انساني و صاف ميشود از فتور مذكور و ادراك ميكند صاحب آن علوميكه متعاليست از ادراك قلب و روح متعلق بكون و مصون است از فهم كه محجوب است بعلم رسمي و اين تاييد الٰهي از حسن سابقهٔ ازلي است كه مقتضي است خير خاتمه و حسن عاقبت را كذا في لطائف اللغات *

اللعب بكسر اللام مصدر لعب بفتح العين اي فعل فعلا غير قاصد به مقصدا صحيحا كما ذكر الراغب و في الكشف انه ما لايفيد فائدة اصلا كذا في جامع الرموز في كتاب الشهادة *

اللعابي بالضم عند الاطباء دواء من شانه ان ينفصل عنه اجزاؤه اذا نقي و يصير المجموع لزجا كالخطمي كذا في الموجز *

اللقب بالقاف في اللغة ما يعبر به عن شيئ و في اصطلاح اهل العربية علم يشعر بمدح او ذم باعتبار معناه الاصلي صرح بذلك المولوي عصام الدين في حاشية الفوائد الضيائية في المبنيات في شرح قول المصنف و القابه ضم وفتح وكسر وقد سبق في لفظ العلم في فصل الميم من باب العين المهملة ايضا *

فصل التاء المثناة الفوقانية * الالتفات بالفاء عند اهل المعاني يطلق على معان منها الاعتراض وقد سبق في فصل الضاد المعجمة من باب العين المهملة ومنها تعقيب الكلام بجملة مستقلة متلاقية له في المعنى على طريق المثل او الدعاء و نحوهما من المدح و الذم و التاكيد و الالتماس كقوله تعالى و زهق الباطل ان الباطل كان زهوقا و كقوله تعالى ثم انصرفوا صرف الله قلوبهم و في كلامهم قصم الفقر ظهري والفقر من قاصمات الظهر و منها ان تذكر معنى فيتوهم ان السامع اختلج في قلبه شيئ فتلتفت الى كلام يزيل اختلاجه ثم ترجع الى مقصودك كقول ابن مياد * شعر * فلا صرمة يبدو و في الياس راحة *

و لا وصلة يصفولنا فنكارمه • كانه لما قال فلا ضرمة يبدو قيل له ما تصنع به فاجاب بقوله و في الياس راحة و منها التعبير عن معنى بطريق من الطرق الثلثة من التكلم و الخطاب و الغيبة بعد التعبير عنه بآخر منها اي بعد التعبير عن ذلك المعنى بطريق اخر من الطرق الثلثة بشرط ان يكون التعبير الثاني على خلاف مقتضى الظاهر و يكون مقتضى ظاهر سوق الكلام ان يعبر عنه بغير هذا الطريق اذ لو لم يشترط ذلك لدخل فيه ما ليس من الالتفات منها نحو انا زيد وانت عمرو و نحوهما مما يعبر عن معنى واحد تارة بضمير المتكلم او المخاطب و تارة بالاسم المظهر او ضمير الغائب و منها نحو يا زيد قم و يا رجلا له بصر خذ بيدي لان الاسم المظهر طريق غيبة و منها تكرير الطريق الملتفت اليه نحو اياك نستعين و اهدنا و انعمت فان الالتفات انما هو في اياك نعبد والباقي جار على اسلوبه و منها نحو يا من هو عالم حقق لي هذه المسئلة فانك الذي لا نظير له فانه الالتفات فان حق العائد الى الموصول ان يكون غائبا و ما سبق الى بعض الاوهام ان نحو يا ايها الذين امنوا التفات و القياس امنتم فليس بشيئ و من الناس من زاد لاخراج بعض ما ذكر قيدا و هو ان يكون التعبيران في كلامين و هو غلط لان قوله تعالى باركنا حوله لنريه من اياتنا فيمن قرأ ليريه بلفظ الغيبة فيه التفات من التكلم الى الغيبة ثم من الغيبة الى التكلم مع ان قوله من اياتنا ليس بكلام اخر بل هو من متعلقات ليريه هذا التفسير هو المشهور فيما بين الجمهور و قال السكاكي الالتفات عند اهل المعاني اما ذلك التعبير او التعبير باحدها فيما حقه التعبير بغيره و كانه حمل السكاكي قولهم بعد التعبير عنه بآخر منها على اعم من التعبير حقيقة او حكما فان اقتضاء المقام تعبيرا في حكم التعبير فالتفسير المشهور اخص من تفسير السكاكي فقول الشاعر • مصراع • تطاول ليلك بالاثمد • فيه التفات على تفسير السكاكي و قد صرح بذلك ايضا اذ مقتضى الظاهر ان يقال تطاول ليلي و ليس على التفسير المشهور منه اذ لم يذكر تطاول ليلي سابقا هذا خلاصة ما في المطول والاطول فظهر ان الالتفات ستة اقسام فمن التكلم الى الخطاب قوله تعالى و أمرنا لنسلم لرب العالمين و ان اقيموا الصلوة و من التكلم الى الغيبة قوله انا فتحنا لك فتحا مبينا ليغفر لك الله و الاصل لنغفر لك و من الخطاب الى التكلم لم يقع في القران و مثل له بعضهم بقوله فاقض ما انت قاض ثم قال انا امنا بربنا و هذا المثال لا يصح لان شرط الالتفات ان يكون المراد به واحدا و من الخطاب الى الغيبة قوله حتى اذا كنتم في الفلك و جرين بهم و الاصل بكم و من الغيبة الى الخطاب قوله و قالوا اتخذ الرحمن ولدا لقد جئتم و الاصل لقد جاءوا و من الغيبة الى التكلم قوله و اوحى في كل سماء امرها و زينا

تنبيهات الاول شرط الالتفات بهذا المعنى ان يكون الضمير في المنتقل اليه عائدا في نفس الامر الى المنتقل عنه و الا يلزم ان يكون في انت صديقي التفات الثاني شرطه ايضا ان يكون في جملتين صرح به صاحب الكشاف وغيره الثالث ذكر التنوخي في الاقصى القريب و ابن الاثير وغيرهما نوعا غريبا من الالتفات وهو بناء الفعل للمفعول بعد خطاب فاعله او تكلمه كقوله تعالى غير المغضوب عليهم بعد انعمت فان المعنى غير الذين غضبت عليهم

والتوقف صاحب عروس الافراح الرابع قال ابن ابي الاصبع جاء في القران من الالتفات قسم غريب جدا لم اظفر في الشعر بمثاله وهو ان يقدم المتكلم في كلامه مذكورين مرتبين ثم يخبر عن الاول منهما وينصرف عن الاخبار عنه الى الاخبار عن الثاني ثم يعود الى الاخبار عن الاول كقوله تعالى ان الانسان لربه لكنود وانه على ذلك لشهيد انصرف عن الاخبار عن الانسان الى الاخبار عن ربه تعالى ثم قال منصرفا عن الاخبار عن ربه الى الاخبار عن الانسان بقوله وانه لحب الخير لشديد قال وهذا يحسن ان يسمى التفات الضمائر الخامس يقرب من الالتفات نقل الكلام من خطاب الواحد او الاثنين او الجمع لخطاب الآخر ذكره التنوخي وابن الاثير وهو ستة اقسام ايضا مثاله من الواحد الى الاثنين قالوا اجئتنا لتلفتنا عما وجدنا عليه اباءنا وتكون لكما الكبرياء في الارض والى الجمع يا ايها النبي اذا طلقتم النساء ومن الاثنين الى الواحد فمن ربكما يا موسى فلا يخرجنكما من الجنة فتشقى والى الجمع واوحينا الى موسى واخيه ان تبوءا لقومكما بمصر بيوتا واجعلوا بيوتكم قبلة ومن الجمع الى الواحد واقيموا الصلوة وبشر المؤمنين والى الاثنين يا معشر الجن والانس ان استطعتم الى قوله فبأي آلاء ربكما تكذبان السادس يقرب من الالتفات ايضا الانتقال من الماضي او المضارع او الامر الى اخر منها مثاله من الماضي الى المضارع ان الذين كفروا ويصدون عن سبيل الله والى الامر قل امر ربي بالقسط واقيموا وجوهكم واحلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم فاجتنبوا ومن المضارع الى الماضي ويوم ينفخ في الصور فصعق والى الامر قال اني اشهد الله واشهدوا اني بريء ومن الامر الى الماضي واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى وعهدنا الى ابراهيم والى المضارع وان اقيموا الصلوة واتقوه وهو الذي اليه تحشرون كذا في الاتقان في نوع بدائع القران السابع قال صاحب الاطول لا يخفى ان التعبير عن معنى يقتضي المقام التعبير عنه بلفظ مذكر بلفظ مونث وبالعكس وكذا التعبير بمذكر بعد التعبير بمؤنث ينبغي ان يجعل تحت الالتفات ولو لم يثبت انها جعلت التفاتا فنجعلها ملحقات به * فائدة * قال البعض الالتفات من البيان وقيل من البديع ولذا ذكره السكاكي في علم البديع * فائدة * وجه حسن الالتفات ان الكلام اذا نقل من اسلوب يتوقعه السامع الى اسلوب لا يتوقعه سواء وجد المتوقع قبل غير المتوقع كما في الالتفات المشهور او لم يوجد كما في الالتفات السكاكي كان احسن تطرية لنشاط السامع واكثر ايقاظا للاصغاء اليه كذا في الاطول * فائدة * ملخص ما ذكر القوم في هذا المقام ان في الالتفات اربعة مذاهب ووجه الضبط ان يقال لا يخلو اما ان يشترط فيه سبق التعبير بطريق اخر ام لا الثاني مذهب الزمخشري والسكاكي ومن تبعهما وعلى الاول لا يخلو اما ان يشترط ان يكون التعبيران في كلام واحد اولا الاول مذهب البعض وعلى الثاني لا يخلو اما ان يشترط كون المخاطب في التعبيرين واحدا ام لا الاول مذهب صدر الفاضل والثاني مذهب الجمهور كذا في الچلپي حاشية المطول *

فصل الجيم * اللزوجة بالزاء المعجمة هي كيفية ملموسة تقتضي سهولة التشكل وعسر التفرق

و الشهي بها يمتد متصلا و يقابلها الهشاشة و الملاسة كذا قال الشيخ فى الشفاء فاللزج هو الذي يسهل تشكله باي شكل اريد و يعسر تفريقه بل يمتد متصلا فهو مركب من رطب و يابس شديدي الامتزاج فاذعانه من الرطب و استمساكه من اليابس فانا لو اخذنا ترابا و ماء وجهدنا في جمعهما و امتزاجهما بالدق و التخمير حتى بشتد امتزاجهما حدث جسم لزجٌ فاذن اللزوجة كيفية مزاجية لا بسيطة و الوحش يقابل اللزج فهو الذي يصعب تشكيله و يسهل تفريقه و ذالك لغلبة اليابس و قلة الرطب مع ضعف الامتزاج كذا في شرح المواقف و شرح حكمة العين و قال الاطباء دواء لا ينقطع عند الامتداد عند فعل الحرارة الغريزية فيه كالعسل فعدم الانقطاع عندهم معتبر وقت تاثير الحرارة الغريزية كذ فى الاقسرائي *

فصل الحاء المهملة * **التلميح** بالميم عند البلغاء و هو ان يشار في فحوى الكلام الى قصة او شعر او مثل سائر من غير ذكره اي من غير ذكر تلك القصة او ذلك الشعر او المثل فاقسام التلميح ستة لانه اما ان يكون في النظم او النثر و على التقديرين فاما ان يكون اشارة الى قصة او شعر او مثل سائر ففى النثر قول الحريري فبت بليلة نابغية و احزان يعقوبية فان فيه اشارة الى قول نابغة * شعر * فبتّ كاني ساورتني ضئيلة * من الرقش في انيابها السم ناقع * و الى قصة يعقوب عليه السلام و باقي الامثلة تطلب من المطول * فائدة * قال البعض هذا اللفظ تمليح بتقديم الميم على اللام و هو خطأ و الصواب تلميح بتقديم اللام على الميم ماخوذ من لمحه اذا ابصره و نظر اليه و كثيرا ما تسمعهم يقولون في تفسير الابيات في هذا البيت تلميح الى قول فلان و قد لمح هذا البيت فلان و نحو ذلك و اما التمليح فهو مصدر ملح الشاعر اذا اتى بشيئ مليح و قد ذكر في باب التشبيه كذا في المطول في الخاتمة *

اللوح المحفوظ بالفتح و سكون الواو هو عند جمهور اهل الشرع جسم فوق السماء السابعة كتب فيها ما كان و ما سيكون الى يوم القيامة كما يكتب فى الالواح المعهودة و لا استحالة فيه لان الكائنات عندنا متناهية فلا يلزم عدم تناهي اللوح المذكور فى المقدار عن ابن عباس رضي الله عنه هو لوح من درة بيضاء طوله ما بين السماء الى الارض و عرضه ما بين المشرق و المغرب و قال الامام الغزالي فى الاحياء هو اعلم ان لوح الله تعالى لا يشبه لوح الخلق كما ان ذات الله تعالى و صفاته لا يشبه ذات الخلق و صفاته بل ثبوت المقادير فى اللوح مضاهي ثبوت كلمات القران و حروفه في دماغ حافظ القران و قلبه فانه مسطور فيه حتى كانه حيث يقرء ينظر اليه و لو فتشت عن دماغه جزء فجزء لم يشاهد هذا الخط فمن هذا الخط و عند الحكماء هو العقل الفعال المنتقش بصور الكائنات على ما هي عليه منه ينطبع العلوم في عقول الناس و في شرح اشراق الحكمة ان العقل الفعال هو المسمى بجبرئيل في لسان الشريعة و في شرح المقاصد ان اللوح العقل الاول و لعل المراد الاول بالنسبة الينا وهو العقل الفعال بعينه فانه لا يجوز ان يثبت الصور الكثيرة في العقل الاول لانه يبطل اذ ذالك قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ثم هذا عند المشائين

النافين النفس المجردة في الافلاك المقتصرين على اثبات النفوس المنطبعة فيها اذ الكليات لا ترتسم في تلك النفوس عندهم و اللوح المحفوظ لابد ان ترتسم فيها صور جميع الموجودات و الجزئيات ترتسم في العقل عندهم و ان كان على وجه كلي و اما عند متاخري الفلاسفة المثبتين للنفس المجردة في الافلاك فاللوح المحفوظ هو النفس الكلي للفلك الاعظم يرتسم فيها الكائنات ارتسام المعلوم في العالم هذا كله خلاصة ما في التلويح و ما ذكر الچلپي في حاشيته و حاشية شرح المواقف و قال ايضا في حاشية التلويح يريد الحكماء باللوح و الكتاب المبين العالم العقلي انتهى و عند الصوفية عبارة عن نور الٰهي حقي متجل في مشهد خلقي انطبعت الموجودات فيه انطباعا اصليا فهي ام الهيولى لان الهيولى لاتقتضي صورة الا و هو منطبع في اللوح المحفوظ فاذا اقتضت الهيولى صورة ما وجد في العالم على حسب ما اقتضته الهيولى من الفور و المهلة لان القلم الاعلى جرى في اللوح المحفوظ بايجادها حسب ما اقتضته الهيولى و اعلم ان النور الالٰهي المنطبع فيه الموجودات هو المعبر عنه بالعقل الكل كما ان الانطباع في النور هو المعبر عنه بالقضاء و هو التفصيل الاصلي الذي هو مقتضى الوصف الالٰهي المعبر عن مجلاه بالكرسي ثم التقدير في اللوح هو الحكم بابراز الخلق على الصورة المعينة و الحالة المخصوصة في الوقت المفروض و هذا هو المعبر عن مجلاه بالقلم الاعلى و هو في اصطلاحنا معاشر الصوفية العقل الاول مثاله قضى الحق بايجاد زيد على الهيئة الفلانية في الزمان الفلاني و الامر الذي اقتضى هذا التقدير في اللوح هو القلم الاعلى و هو المسمى بالعقل الاول و المحل الذي وجد فيه بيان هذا الاقتضاء هو اللوح المحفوظ المعبر عنه بالنفس الكلي ثم الامر الذي اقتضى ايجاد هذا الحكم في الوجود هو مقتضى الصفات الالٰهية المعبر عنه بالقضاء و مجلاه هو الكرسي فاعرف ما المراد بالقلم و اللوح و القضاء و القدر ثم اعلم ان علم اللوح المحفوظ نبذة من علم الله اجراه الله تعالى على قانون الحكمة الالٰهية على حسب ما اقتضته حقائق الموجودات الخلقية و لله علم وراء ذلك هو حسب ما اقتضته الحقائق الحقية برز على نمط اختراع القدرة في الوجود لا تكون مثبتة في اللوح المحفوظ بل قد تظهر فيه عند ظهورها في العالم العيني و قد لا تظهر ايضا فيه و جميع ما في اللوح المحفوظ هو علم مبدأ الوجود الحسي الى يوم القيامة و ما فيه من علم اهل الدار و الجنة شيئ على التفصيل لان ذلك من اختراع القدرة و امر القدرة مبهم لا معين نعم يوجد فيها علمها على الاجمال مطلقا كالعلم بالنعيم مطلقا لمن جرى له القلم بالسعادة الابدية ثم لو فصل ذلك النعيم لكان ذلك الجنس هو ايضا جملة كما تقول بانه من اهل الجنة المارى او اهل جنة النعيم ثم اعلم ان المقضي به المقدر في اللوح على نوعين مقدر لا يمكن التغيير فيه من الامور التي اقتضتها الصفات الالٰهية في العالم فلا سبيل الى وجودها اما الامور التي يمكن فيها التغيير فهي الاشياء التي اقتضتها قوابل العالم على قانون الحكمة المعتادة فقد يجريها الحق على ذلك الترتيب فيقع المقضي به و لا شك ان ما اقتضته قوابل العالم هو نفس مقتضى الصفات الالٰهية

ولكن بينهما فرق اعني بين ما اقتضته قوابل العالم وبين ما اقتضته الصفات مطلقا وذلك ان قوابل العالم ولو اقتضت شيئا فانه من حكمها العجز لاستناد امرها الى غيرها فلاجل هذا قد يقع و قد لايقع بخلاف الامور التي اقتضتها الصفات الالٰهية فانها واقعة ضرورة الاقتدار الالٰهي و ايضا قوابل العالم ممكنة و الممكن يقبل الشيئ وضده فاذا اقتضت القابلية شيئا ولم يجر القدر الا بوقوع نقيضه كان ذلك النقيض ايضا من مقتضى القابلية التي في الممكن فيقول بايقاع ما اقتضته قوابل العالم لكن بخلاف قانون الحكمة و اذا وقع ما اقتضته القابلية بعينه قلنا بوقوعه على القانون الحكمي و هذا امر ذوقي لا يدركه الا صاحب الكشف فالقضاء المحكم هو الذي لا تغيير فيه و لا تبديل و القضاء المبرم هو الذي يمكن فيه التغيير و لهذا ما استعاذ النبي صلى الله عليه و اله و سلم بالله الا من القضاء المبرم لانه يعلم انه يمكن فيه ان يحصل التغيير و التبديل قال الله تعالى يمحو الله ما يشأ و يثبت و عنده ام الكتاب بخلاف القضاء المحكم فانه المشار اليه بقوله و كان امر الله قدرا مقدورا و اصعب ما على الكاشف لهذا العلم معرفة المبرم من المحكم فيبادر فيما يعلمه محكما و يشفع فيما يعلمه مبرما و اعلام الحق له بالقضاء المبرم هو الاذن له في الشفاعة قال تعالى من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه كذا في الانسان الكامل * و المفهوم من مجمع السلوك ان القضاء المبرم هو الذي لا يمكن التغيير فيه حيث قال و من موجبات ترك الاعتراض على الله تعالى الرضاء بقدر الله المقدر و قضائه المبرم من الفقر و الغنى يعني بعضي از موجبات ترك اعتراض بر خداى راضي شدن است بتقدير خدايكه مقدر كرده شده است و حكم خدا كه محكم كرده شده از فقر و غنى *

التلويح في اللغة هو ان تشير الى غيرك من بعيد و لذا سميت الكناية الكثيرة الوسائط تلويحا كما سبق في محله و در جامع الصنائع گويد تلويح در فن بلغاء است كه شاعر اتمام مقدمه بمسئله علمي يا حكمي عرفي كند مثاله در نعت * شعر * هر كس كه سر بخدمت تو داشت بر كشيد * كافر بوند كه حكم كنندش بارتداد *

فصل الدال المهملة

الملاحدة بالحاء المهملة فرقة من الكفار يسمون بالدهرية و قد سبق بيانها في فصل الراء من باب الدال المهملتين *

فصل الذال المعجمة

اللذة بالفتح و التشديد مقابلة للالم و هما بديهيان ومن الكيفيات النفسانية فلايعرّفان بل انما يذكر خواصهما دفعا للالتباس اللفظي قيل اللذة ادراك و نيل لما هو عند المدرك كمال و خير من حيث هو كذلك و الالم ادراك و نيل لما هو عند المدرك آفة و شر من حيث هو كذلك والمراد بالادراك العلم و بالنيل تحقق الكمال لمن يلتذ فان التكيف بالشيئ لا يوجب الالم و اللذة من غير ادراك فلا الم و لا لذة للجماد بما يناله من الكمال و الآفة و ادراك الشيئ من غير النيل لا يؤلم و لا يوجب لذة كتصور الحلاوة و المرارة فاللذة و الالم لا يتحققان بدون الادراك و النيل و لما لم يكن لفظ دال على مجموعهما

بالمطابقة ذكرهما و اخّر الذيل لكونه خاصا من الادراك و انما قال عند المدرك لان الشيئ قد يكون كمالا و خيرا بالقياس الى شخص وهو لا يعتقد كماليته فلا يلتذ به بخلاف ما اذا اعتقد كماليته و خيريته وان لم يكن كذلك بالنسبة اليه في نفس الامر و الكمال و الخير ههنا اعني المقيسين الى الغير هما حصول شيئ لما من شانه ان يكون ذلك الشيئ له اى حصول شيئ يناسب شيئا ويصلح له او يليق به بالنسبة الى ذلك الشيئ والفرق بينهما ان ذلك الحصول يقتضي براءة ما من القوة لذلك الشيئ فهو بذلك الاعتبار فقط اى باعتبار خروجه من القوة الى الفعل كمال و باعتبار كونه موثرا خير و ذكرهما لتعلق معنى اللذة بهما و اخّر ذكر الخير لانه يفيد تخصيصا مّا لذلك المعنى و انما قال من حيث هو كذلك لان الشيئ قد يكون كمالا و خيرا من وجه دون وجه كالمسك من جهة الرائحة والطعم فادراكه من حيث الرائحة لذة و من حيث الطعم الم و هذان التعريفان اقرب الى التحصيل من قولهم اللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم و الالم ادراك المنافر من حيث هو منافر و الملائم كمال الشيئ الخاص به كالتكيف بالحلاوة و الدسومة للذائقة و المنافر ما ليس بملائم قال الامام الرازي كون اللذة عين ادراك المخصوص لم يثبت بالبرهان فانا ندرك بالوجدان عند الاكل و الشرب و الجماع حالة مخصوصة هي لذة و نعلم ايضا ان ثمة ادراكا للملائم الذي هو تلك الاشياء و اما ان اللذة هل هي نفس ذلك الادراك او غيره و انما ذلك الادراك سبب لها و انه هل يمكن حصول اللذة بسبب اخر لذلك الادراك ام لا وانه هل يمكن حصول ذلك الادراك بدون اللذة ام لا فلم يتحقق شيئ من هذه الامور موجب التوقف في الكل و كذا الحال في الالم * **فائدة** * قال ابن زكريا الرازي ليست اللذة امرا متحققا موجودا في الخارج بل هي امر عدمي هو زوال الم كالاكل فانه دفع الم الجوع و الجماع فانه دفع الم دغدغة المني لاوعيته ولا نمنع نحن جواز ان يكون ذلك احد اسباب اللذة انما تنازعه في انه دفع الالم فان من المعلوم ان اللذة امر وراء زوال الالم وفي انه لا يمكن ان تحصل اللذة بطريق اخر فان النظر الى وجه مليح و العثور على مال بغتة و الاطلاع على مسئلة علمية فجاءة تحدث اللذة مع انه لم يكن له الم قبل ذلك حتى يدفعها تلك الامور * **التقسيم** * اللذة و الالم اما حسيان او عقليان فاللذة الحسية ما يكون فيه المدرك بالكسر من الحواس و المدرك بالفتح ما يتعلق بالحواس و العقلية ما يكون المدرك فيه العقل و المدرك من العقليات و قس على هذا الالم الحسي و العقلي * **فائدة** * العوام ينكرون اللذة العقلية مع انها اقوى من الحسية بوجوه منها ان لذة الغلبة المتوهمة و لو كانت في امر خسيس ربما تؤثر على لذات يظن انها اقوى اللذات الحسية فان المتمكن على الغلبة في الشطرنج و النرد قد يعرض له مطعوم و منكوح فيرفضه و منها ان لذة نيل الحشمة و الجاه تؤثر ايضا عليهما فانه قد يعرض له مطعوم و منكوح في صحبة حشمة فينفض اليد بهما مراعاة للحشمة و منها ان الكريم يؤثر لذة ايثار الغير على نفسه فيما يحتاج اليه على لذة التمتع به و ليس ذلك في العاقل فقط بل في العجم من الحيوانات ايضا فان من كلاب

الصيد من يقبض على الجوع ثم يمسكه على صاحبه وربما حمله اليه و الواضعة من الحيوانات تؤثر ماولدته على نفسها فاذا كانت اللذات الباطنة اعظم من الظاهرة و ان لم تكن عقلية نما قوالك في العقلية هكذا يستفاد من شرح المواقف وشرح الاشارات و المطول و حواشيه و الاطول في بحث التشبيه ، فائدة ، قال الحكماء الإلم بسببه الذاتي تفرق اتصال فقط بالتجربة و انكره الامام الرازي فان من جرح يده بسكين شديدة الحدة لم يحس بالالم الا بعد زمان و لو كان ذلك سببا لامتنع التخلف عنه و زاد ابن سينا سببا آخر هو سوء المزاج المختلف و التفصيل يطلب من شرح المواقف ،

فصل الزاء المعجمة

اللغز بالغين المعجمة نزد بلغاء كلاميست موزون كه دلالت كند بر ذات شيئ از اشياء بذكر خواص و لوازم آن شيئ مشروط بآنكه مجموع ان صفات مخصوص بدان ذات باشد و در غير او يافته نشود هرچند هريك ازانها در غير او هم موجود باشد بطريقكه ذهن مستقيم و طبع سليم انتقال كند ازان كلام بران ذات و عجم اينرا چيستان نامند مثاله ، شعر ،

چيست ان كس ز عقل دشمن و دوست ، هم بخواهند دوست و هم دشمن
از صفت حافظ است و مهلك نيز ، و از نمط هم مخوف و مامن

ازين مراد تيغ است و از قسم بدائع لغز است انچه از زبان مقصود برمز گفته شود مانند اين رباعي كه جهت كمان است ، شعر ،

من خود كج و راستان ز من راست روند ، داس ظفرم چو كشت دولت دروند
پشت از پي خدمت چو كنم خم كه بوم ، از هر طرف زمزمهٔ زه شنوند

كذا في مجمع الصنائع ،

فصل السين المهملة

اللبس بالضم و سكون الموحدة در لغت جامه پوشيدن و در اصطلاح سالكان لبس صورت عنصريه لباس حقائق روحانيه و لبس بالفتح و سكون موحده پوشيدن و اشفته كردن كار بركسي و در اصطلاح سالكان لبس حقيقي بحقائق صور انسانيه است كذا في كشف اللغات وقريب است باين انچه در لطائف اللغات كه لبس بالضم در اصطلاح صوفيه عبارت است از صورت عنصريه كه متلبس ميشود بان صورت حقائق روحانيه و ازين قبيل است لبس حقيقة الحقائق بصور انسانيه ،

اللمس بالفتح و سكون الميم في اللغة المس باليد و في عرف الحكماء و المتكلمين نوع من الحواس الظاهرة و هو قوة منبثة في العصب المخالط لا كثر البدن سيما الجلد اذ العصب يخالط كله ليدرك ان به الهواء المجاور للبدن محرق او مجمد فيحترز عنه لئلا يفسد المزاج الذي به الحيوة و من الاعضاء ما فيه قوة لامسة كالكلية و الكبد و الطحال و الرية و الا عظام و قيل ان للعظم حسا الا ان في حسه كلالا و لذا كان احساسه بالالم اذا احس شديدا واعلم انه قال كثير من المحققين من الحكماء و منهم الشيخ ان القوة اللامسة

اربع قوى متغائرة بالذات حاكمة بين الحرارة و البرودة و الرطب و اليابس و بين الصلب و اللين و بين الاملس و الخشن و منهم من اثبت خامسة تحكم بين الثقيل و الخفيف و الحق انها قوة واحدة و مدركات هذه القوة تسمى ملموسات و اوائل المحسوسات و وجه التسمية بها سبق في فصل السين من باب الحاء المهملتين و هي الحرارة و البرودة و الرطوبة و اليبوسة المسماة باوائل الملموسات واللطافة و الكثافة و اللزوجة و الهشاشة و الجفاف و البلّة و الثقل و الخفة و الملاسة والخشونة و اللين و الصلابة هٰكذا في شرح المواقف وشرح حكمة العين و غيرهما *

الملامسة هي ان يقول المشتري للبائع اذا لمست ثوبك و لمست ثوبي فقد وجب البيع و في المنتقى قال ابو حنيفة رحمه الله هي ان تقول ابيعك هذا المتاع بكذا فاذا لمستك وجب البيع او يقول المشتري كذلك و هذا بيع ايام الجاهلية و هو بيع فاسد هٰكذا في البرجندي *

الالتماس لغة طلب الفعل مع التساوي و اما عرفا فيطلق على ما يكون مع نوع تواضع كما في البديع الميزان و في المطول في بحث الامر الالتماس في العرف انما يقال للطلب على سبيل نوع من التضرع لا الى حد الدعاء *

فصل الطاء المطبقة * اللقطة بالضم وفتح القاف سماعا مبالغة الفاعل و بسكون القاف قياسا مبالغة المفعول كما في الطلبة و قال الازهري لم اسمعها بالسكون لغير الليث كما في المغرب و انما قيل له بالفتح لجعله كالداعي الى التقاط و قيل انه اسم للملتقط و بالسكون للملقوط و الاول هو الاصح كما في الاختيار و في القاموس انها بالضم و الفتح والسكون او بفتحتين اسم مفعول من الالتقاط و كان التاء للنقل فهي لغة الاخذ او الماخوذ وشرعا مال بلا حافظ لا يعرف مالكه سواء كان من الحجرين اوالعروض او الحيوان كذا في جامع الرموز *

اللقيط في اللغة فعيل بمعنى مفعول من اللقط كالنصر و هو رفع الشيء من الارض قدراه اولم يره و قد يكون عن ارادة و قصد كما في المقائس فاللقيط شيء ماخوذ من الارض و شرعا طفل لم يعرف نسبه يطرح في الطريق او غيره خوفا من الفقر او الزنا كذا في جامع الرموز *

فصل الظاء المعجمة * الملاحظة بالحاء المهملة هي توجه النفس نحو المعلوم كما يظهر لك اذ احصل فيك صورة شيء و التفت اليه بها و ربما تتخلف الملاحظة عن حصول صورة الشيء بان تجعل تلك الصورة الة لملاحظة غير ذلك الشيء كما في معاني الحروف هٰكذا في الحاشية الجلالية و ملاحظه در اذكار در علم عطار معني صفات فهميدن و در خاطر اوردن باشد كذا في كشف اللغات *

اللفظ بالفتح و سكون الفاء في اللغة الرمي يقال اكلت التمرة و لفظت النواة اي رميتها ثم نقل في عرف النحاة ابتداء او بعد جعله بمعنى الملفوظ كالخلق بمعنى المخلوق الى ما يتلفظ به الانسان حقيقة كان او حكما مهملا كان او موضوعا مفردا كان او مركبا فاللفظ الحقيقي كزيد و ضرب و الحكمي كالمنوي في

وزيد ضرب اذ ليس من مقولة الحرف و الصوت الذي هو اعم منه ولم يوضع له لفظ و انما عبروا عنه باستعارة لفظ المنفصل من نحو هو و انت واجروا احكام اللفظ عليه فكان لفظا حكما لا حقيقة و المحذوف لفظ حقيقة لانه قد يتلفظ به الانسان في بعض الاحيان و تحقيقه انه لا شك ان ضرب في زيد ضرب يدل على الفاعل و لذا يفيد التقوي بسبب تكرار الاسناد بخلاف ضرب زيد فلا يقال ان فاعله هو المقدم كما ذهب اليه البعض و منعوا وجوب تاخير الفاعل فاما ان يقال الدال على الفاعل الفعل بنفسه من غير اعتبار امر آخر معه و هو ظاهر البطلان و الا لكان الفعل فقط مفيدا لمعنى الجملة فلا يرتبط بالفاعل في نحو ضرب زيد فلابد ان يقال ان الواضع اعتبر مع الفعل حين عدم ذكر الظاهر امرا اخر عبارة عما تقدم كالجزء و التتمة له و اكتفى بذكر الفعل عن ذكره كما في الترخيم بجعل ما بقي دليلا على ما القي نص عليه الرضي فيكون كالملفوظ و لذا قال بعض النحاة ان المقدر في نحو ضرب ينبغي ان يكون اقل من الف ضربا نصفه او ثلثه ليكون ضمير المفرد اقل من ضمير التثنية و لما لم يتعلق غرض الواضع في افادة ماقصده من اعتباره بتعيينه لم يعتبره بخصوصية كونه حرفا او حركة اوهيئة من هيآت الكلمة بل اعتبره من حيث انه عبارة عما تقدم و كالجزء له فلم يكن داخلا في شيء من المقولات و لا يكون من قبيل المحذوف اللازم حذفه لانه معتبر بخصوصه و بما ذكر ظهر دخوله في تعريف الضمير المتصل لكونه لفظا حكميا موضوعا لغائب تقدم ذكره و كالجزء مما قبله بحيث لايصح التلفظ الحكمي الا بماقبله قال صاحب الايضاح في الفرق بين المنوي و المحذوف انه لما كان باب المفعول باعتبار مفعوليته حكمه الحذف من غير تقدير قيل عند عدم التلفظ به محذوف في كل موضع و لما كان الفاعل باعتبار فاعليته حكمه الوجود عند عدم التلفظ به حكم بانه موجود و الا فالضمير في قولك زيد ضرب في الاحتياج اليه كالضمير في قوله تعالى و لكم فيها ماتشتهيه الانفس و ان كان احدهما فاعلا و الآخر مفعولا انتهى فقيل مراده ان الفرق بينهما مجرد اصطلاح و الا فهما متساويان في كونهما محذوفين من اللفظ معتبرين في المعنى و ليس كذلك بل مراده ان عند عدم التلفظ بالفاعل يحكم بوجوده و يجعل في حكم الملفوظ لدلالة الفعل عليه عند تقدم المرجع فهو معتبر في الكلام دال عليه الفعل فيكون منويا بخلاف المحذوف فانه حذف من الكلام استغناء بالقرينة من غير جعله في حكم الملفوظ و اعتبار اتصاله بما قبله فيكون محذوفا غير منوي و ان كانا مشتركين في احتياج صحة الكلام الى اعتبارهما هذا ثم اعلم ان قيد الانسان في التعريف للتقريب الى الفهم و الا فالمراد مطلق التلفظ بمعنى كفتن فدخل في التعريف كلمات الله تعالى و كذا كلمات الملائكة و الجن و اندفع ماقيل ان اخذ التلفظ في الحد يوجب الدور و الباء في قولنا به للتعدية لا للسببية والاستعانة فلا يرد ان الحد صادق على اللسان ثم الحروف الهجائية نوع من انواع اللفظ و لذا عرفه البعض كما يتلفظ به الانسان من حرف فصاعدا و لا يصدق التعريف على الحروف الاعرابية كالواو في ابوك لانها في حكم الحركات نائبة منابها وقيل اللفظ صوت يعتمد على المخارج من حرف فصاعدا و المراد بالصوت الكيفية

الحاصلة من المصدر و المراد بالاعتماد أن يكون حصول الصوت باستعانة المخارج اي جنس المخارج اذ اللام تبطل الجمعية فلا يرد ان للصوت فعل الصائت لانه مصدر و اللفظ هو الكيفية الحاصلة من المصدر و لن الاعتماد من خواص الاعيان و الصوت ليس منها و ان اقل الجمع ثلثة فوجب ان لا يكون اللفظ الا من ثلثة احرف كل منها من مخرج بقي ان اخذ الحرف في الحد يوجب الدور لانه نوع من انواع اللفظ واجيب بان المراد من الحرف الماخوذ في الحد حرف الهجاء وهو و ان كان نوعا من انواع اللفظ لكن لا يعرف بتعريف يوخذ فيه اللفظ لكون افرادها معلومة محصورة حتى يعرفه الصبيان مع عدم عرفانهم اللفظ فلا يتوقف معرفته على معرفة اللفظ فلا دور كذا في غاية التحقيق و اقول الظاهر ان قوله من حرف فصاعدا ليس من الحد بل هو بيان لادنى ما يطلق عليه اللفظ فلا دور و لذا ترك الفاضل الجلبي هذا القيد في حاشية المطول و ذكر في بداية ان البلاغة صفة راجعة الى اللفظ او الى المعنى ان اللفظ صوت يعتمد على مخارج الحروف ثم قال و المختار انه كيفية عارضة للصوت الذي هو كيفية تحدث في الهواء من تموجه و لا يلزم قيام العرض بالعرض الممنوع عند المتكلمين لانهم يمنعون كون الحروف امورا موجودة انتهى • **فائدة** • المشهور ان الالفاظ موضوعة للاعيان الخارجية و قيل انها موضوعة للصور الذهنية و تحقيقه انه لاشك ان ترك الكلمات و تحققها على وفق ترتيب المعاني في الذهن فلابد من تصورها و حضورها في الذهن ثم ان تصور تلك المعاني على نحوين تصور متعلق بتلك المعاني على ماهي عليه في حد ذاتها مع قطع النظر عن تعبيرها بالالفاظ و هو الذي لا يختلف باختلاف العبارات و تصور متعلق بها من حيث التعبير عنها بالالفاظ و تدل عليها دلالة اولية و هو يختلف باختلاف العبارات و التصور الاول مقدم على التصور الثاني مبدأ له كما ان التصور الثاني مبدأ للمتكلم هذا كله خلاصة ما في شروح الكافية • **التقسيم** • اللفظ اما مهمل و هو الذي لم يوضع لمعنى سواء كان محرفا كديز مقلوب زيد اولا كجسق و اما موضوع لمعنى كزيد و الموضوع اما مفرد او مركب اعلم ان بعض اهل المعاني يطلق الالفاظ على المعاني الاول ايضا و قد سبق تحقيقه في لفظ المعنى في فصل الياء من باب العين المهملة •

اللفظي هو ما يتعلق باللفظ اي التلفظ يقال مونث لفظي و عامل لفظي و تعريف لفظي و تاكيد لفظي الى غير ذلك و انزاع اللفظي يطلق بمعنيين و قد ذكر في لفظ الجسم في فصل الميم من باب الجيم في ذكر اصطلاح المتكلمين •

فصل العين المهملة

اللذع بالذال المعجمة عند الحكماء كيفية نفاذة جدا لطيفة تحدث في الاتصال تفرقا كثير العدد متقارب الوضع صغير المقدار فلا يحس كل واحد بانفراده و يحس بالجملة كالوجع الواحد فاللذع يفعل ما يفعل بفرط الحرارة المقتضية للنفوذ و اللطف فهو تابع للحرارة و الشيئ الذي فيه تلك الكيفية يسمى لذاعا و لذعا كالخردل ضمادا كذا في شرح الاشارات و بحر الجواهر •

اللمع نرد شعرا انست كه در بيت بعضى الفاظ عربي بتركيب مفيد ارد و اگر اين تركيب تركيبي

باشد که بچیزی مصطلح شده باشد یا بمثل یا بلطیفه و یا بحکمی و یا غیرانها زیبا اید مثاله • شعر • کسی که دید در عالي تو از حیرت • بگفت اشهد ان لا اله الا الله • مثال دیگر • شعر • کجا ما و کجا شهر مدائن • غلط کردیم المقدور کائن • کذا في جامع الصنائع •

اللوامع در اصطلاح صوفیه عبارت است از انوار ساطعه که لامع میشود باهل رایات از ارباب نفوس ظاهره پس منعکس میشود از خیال بحس مشترک و مشاهده کرده میشود بحواس ظاهره کذا في لطائف اللغات •

الملمع اسم مفعول است از تلمیع و آن نزد شعرا آنست که شاعر مصراعی بعربي و مصراعي بپارسي و یا بیتی بعربي و بیتی بپارسی گوید و روا بود که زیاده ازین هم کند و بعضی تا ده بیت بعربي و ده بیت بفارسی گفته اند مثال اول • شعر • صباح بگلشن احباب اگر همین گذری • اذا لقیت حبیبی فقل له خبري • مثال دویم • شعر •

بنادانی گنه کردم الهي • ولی دانم که غفار گناهي
رجعت الیک فاغفرلي ذنوبي • فاني تبت من کل المناهي

کذا في مجمع الصنائع •

فصل الفاء • اللطف بالضم وسکون الطاء المهملة هو الفعل الذي يقرّب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا يؤدي الى الالجاء اي الاضطرار كبعثة الانبياء فانا نعلم بالضرورة ان الناس معها اقرب الى الطاعة و ابعد عن المعصية ثم الشيعة و المعتزلة يوجبون اللطف على الله تعالى و معنى الوجوب عندهم استحقاق تاركه الذم و اهل السنة لا يقولون به اي بالوجوب وردوا عليهم بانا نعلم انه لو كان في كل عصر نبي و في كل بلد معصوم يأمر بالمعروف و ينهى عن المنكر لكان لطفا و انتم لا توجبون ذلك على الله تعالى كذا في شرح المواقف في المقصد السادس من مرصد الافعال في السمعيات و في تهذيب الكلام و اما اللطف و التوفيق و العصمة فعندنا خلق قدرة الطاعة و الخذلان خلق قدرة المعصية و قيل العصمة ان لا يخلق الذنب و قيل خاصية تمنع صدور الذنب و عند المعتزلة اللطف ما يختار المكلف عنده الطاعة او يقرب منها مع تمكنه و يسميان المحصل و المقرب و التوفيق اللطف لتحصيل الواجب و الخذلان منع اللطف و العصمة اللطف المحصل لترك القبيح انتهى ولابد من توضيح هذا الكلام فاقول مستعينا بالله العلام قوله فعندنا اي عند الاشاعرة و قوله و عند المعتزلة اللطف ما يختار المكلف عنده اي فعل يختار المكلف عنده ذلك الفعل الطاعة او يقرب ذلك المكلف منها اي من الطاعة مع تمكنه اي يكون ذلك الاختيار او القرب مقرونا بالتمكن و القدرة لانه لو بلغ الالجاء و الاضطرار لكان منافيا للتكليف فالقدرة و الآلة و نحوهما ليست لطفا في الفعل بل شرطا في امكان الفعل فان ما يتوقف عليه ايقاع الطاعة و ارتفاع المعصية تارة يكون

للتوقف عليه لزما وبدونه لا يقع الفعل كالقدرة و الآلة و تارة لا يكون كذلك لكن يكون المكلف باعتبار المتوقف عليه ادعى و اقرب الى فعل الطاعة و ارتفاع المعصية و هذا هو اللطف و لذا وقع في بعض كتب الشيعة اللطف الذي يجب على الله تعالى هو ما يقرّب العبد الى الطاعة و يبعده عن المعصية و لاحظ له في التمكين و لايبلغ الالجاء فقوله و لاحظ له في التمكين اشارة الى القسم الاول الذي ليس بلطف على ما صرح بذلك شارحه و قوله و يسميان المحصل و المقرب اي يسمى الاول و هو ما يختار المكلف عنده الطاعة لطفا محصلا بكسر الصاد المهملة المشددة و يسمى الثاني اي ما يقرب المكلف من الطاعة لطفا مقربا بكسر الراء المهملة المشددة فعلى هذا تعريف اللطف بما يقرب العبد الى اخره انما هو تعريف اللطف المقرب و قوله والتوفيق اللطف لتحصيل الواجب اي اللطف مطلقا محصلا كان او مقربا و قوله و الخذلان منع اللطف اي مطلقا محصلا كان او مقربا و قوله و العصمة اللطف المحصل الى اخره توضيحه ما في بعض كتب الشيعة و شرحه المذكورين سابقا من ان العصمة لطف يفعل الله تعالى بالمكلف بحيث لا يكون له داع الى ترك الطاعة و ارتكاب المعصية مع قدرته على ذلك فالمعصوم يشارك غيره في الالطاف المقربة و يحصل له زائد على ذلك لاجل ملكة نفسانية لطفا يفعل الله تعالى به بحيث لايختار معه ترك طاعة و لا فعل معصية مع قدرته على ذلك • و قيل ان المعصوم لا يمكنه الاتيان بالمعاصي و هو باطل انتهى ولطف در اصطلاح صوفيه بمعني تربيت معشوقست مر عاشق را بر رفق و مواسات او تا قوت و تاب ان جمال او را بكمال حاصل ايد كما في بعض الرسائل •

اللطافة بالفتح يطلق على معان اربعة الاول رقة القوام اعني سهولة قبول الاشكال الغريبة و تركها اي الكيفية المقتضية لتلك السهولة و هي على هذا التفسير نفس الرطوبة التي هي من الملموسات الثاني قبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا الثالث سرعة التاثر عن الملاقي الرابع الشفافية وهي على هذا التفسير لا تكون من الملموسات هكذا في شرح حكمة العين و شرح المواقف و يقابل اللطافة الكثافة في تلك المعاني فاللطيف يطلق على معان احدها رقيق القوام و الثاني قابل الانقسام الى اجزاء صغار جدا و بهذا المعنى قال الاطباء اللطيف دواء من شانه ان يتصغر اجزاؤه عند فعل الحرارة الغريزية فيه كالدارصيني و يقابله الكثيف كالقرع كما في الموجز و غيره و الثالث سريع التاثر عن الملاقي و الرابع الشفاف قال الاطباء و اللطيف من الغذاء ما يتولد منه دم رقيق و الغليظ ما يخالفه و قد سبق في فصل الواو من باب الغين المعجمة و يفهم من الصحاح انه يطلق ايضا على الذي يرفق في العمل و على العاصم كما في العلمي •

اللطيفة هي النكتة اذا كان لها تاثير في النفس بحيث يورث نوعا من الانبساط كما يجيئ و در كشف اللغات ميگويد لطيفه نزد سالكان اشارتي كه دقيق بود اما روشن شود ازان اشارت معني در فهم كه در عبارت نگنجد و در لطائف اللغات ميگويد لطيفه در اصطلاح صوفيه عبارتست از اشارت

دقيقي كه مرتسم نبود در فهم از وي معني و عبارت گنجايش ان نداشته باشد و لطيفة انسانيه حكما نفس ناطقه را گويند و درويشان دل را گويند ودرحقيقت روح است كذا في كشف اللغات •

التلطيف التصريف عند القراء هو الامالة كما يجيئ في فصل اللام من باب الميم •

الملطف بكسر الطاء المشددة عند الاطباء دواء يجعل قوام المادة ارق لما فيه من الحرارة المعتدلة كالزوفى و يقابله المغلظ و هو دواء يجعل قوام الرطوبة اغلظ من المعتدل او مما كان عليه كذا فى المؤجز في فن الادوية •

اللف و النشر عند اهل البديع هو من المحسنات المعنوية و هو ان يذكر شيئان او اشياء اما تفصيلا بالنص على كلواحد او اجمالا بان يوتى بلفظ يشتمل على متعدد ثم يذكر اشياء على عدد ذلك كلواحد يرجع الى واحد من المتقدم و لاينص على ذلك الرجوع بل يفوض الى عقل السامع رد كلواحد الى ما يليق به و ذكر الاشياء الاولى تفصيلا او اجمالا يسمى باللف بالفتح و ذكر الاشياء الثانية الراجعة الى الاولى يسمى بالنشر و التفصيلي ضربان لان النشر اما على ترتيب اللف بان يكون الاول من النشر للاول من اللف و الثاني للثاني وهكذا اعنى الترتيب كقوله تعالى و من رحمته جعل لكم الليل و النهار لتسكنوا فيه و لتبتغوا من فضله ذكر الليل و النهار على التفصيل ثم ذكر ما لليل و هو السكون فيه و ما للنهار و هو الابتغاء من فضل الله تعالى على الترتيب و اما على غير ترتيب اللف و هو ضربان لانه اما ان يكون الاول من النشر الآخر من اللف و الثاني اما قبله و هكذا على الترتيب و ليسم معكوس الترتيب كقوله تعالى حتى يقول الرسول و الذين امنوا معه متى نصر الله الا ان نصر الله قريب قالوا متى نصر الله قول الذين امنوا و الا انّ نصر الله قريب قول الرسول او لا يكون كذلك و ليسم مختلط الترتيب كقولك هو شمس و اسد و بحر جود او بهاء و شجاعة و الاجمالي كقوله تعالى و قالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى اي و قالت اليهود لن يدخل الجنة الا من كان هودا و قالت النصارى لن يدخل الجنة الا من كان نصارى فلف بين القولين المثبوت العناد بين اليهود و النصارى فلا يمكن ان يقول احد الفريقين بدخول الفريق الآخر الجنة فوثق بالعقل في انه يرد كل قول الى فريقه لا من اللبس و قائل ذلك يهود المدينة و نصارى نجران و اندفع بهذا ما قيل لما كان اللف بطريق الجمع كان المناسب ان يكون النشر كذلك لان رد السامع مقول كل فريق الى صاحبه فيما اذا كان الامران مقولين فكلمة او لايفيد مقولية احد الامرين و وجه الدفع ان مقول المجموع لم يكن دخول الفريقين بل دخول احدهما كما عرفت و هذا الضرب لا يتصور فيه الترتيب و عدمه قيل و قد يكون الاجمال فى النشر لا فى اللف بان يوتى بمتعدد ثم بلفظ يشتمل على متعدد يصلح لهما كقوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر على قول ابي عبيدة ان الخيط الاسود اريد به الفجر الكاذب لا الليل و قال الزمخشري قوله تعالى و من اياته منامكم بالليل و النهار و ابتغاؤكم من فضله من

باب اللف وتقديره ومن اياته منامكم و ابتغاؤكم من فضله بالليل و النهار الا انه فصل بين منامكم و ابتغاؤكم بالليل و النهار لانهما زمانان و الزمان و الواقع فيه كشيء واحد مع اقامة اللف على الاتحاد وههنا نوع اخر من اللف لطيف المسلك بالنسبة الى النوع الاول وهو ان يذكر متعدد على التفصيل ثم يذكر ما لكل ويؤتى بعده بذكر ذلك المتعدد على الاجمال ملفوظا او مقدرا فيقع النشر بين لفين احدهما مفصل والآخر مجمل وهذا معنى لطف مسلكه وذلك كما تقول ضربت زيدا واعطيت عمرا و خرجت من بلد كذا وللتاديب و الاكرام و مخافة الشر فعلت ذلك هكذا يستفاد من الاتقان و المطول وحواشيه •

اللفيف عند الصرفيين لفظ فاؤه ولامه حرف علة و يسمى لفيفا مفروقا او عينه و لامه او فاؤه وعينه حرف علة و يسمى لفيفا مقرونا •

التلفيق عند البلغاء و هو التناسب ويجيء في فصل الباء الموحدة من باب النون •

الالتفاف هو مصدر من باب الافتعال و هو عند اهل الهيئة الانحراف المسمى بعرض الوراب وقد سبق في لفظ العرض •

فصل القاف • اللاحق بالحاء المهملة عند الفقهاء هو الذي ادرك مع الامام اول الصلوة و فاته الباقي لنوم او حدث او بقي قائما للزحام او الطائفة الاولى في صلوة الخوف كانه خلف الامام لا يقرأ و لا يسجد للسهو كذا في فتاوى عالمكيري ناقلا عن الوجيز للكردزي وهكذا في الدرر حيث قال اللاحق من فاته كلها اي كل الركعات او بعضها بعد الاقتداء انتهى وعند المحدثين قد سبق بيانه في لفظ السابق في فصل القاف من باب السين المهملة وجمع اللاحق اللواحق •

اللواحق في عرف المنجمين هي الخمسة المسترقة وهي خمسة ايام من السنة الاصطلاحية و قد سبق بيانه في فصل الواو من باب السين المهملة •

الالحاق هو عند الصرفيين ان يزيد حرفا او حرفين على تركيب زيادة غير مطردة في افادة معنى ليصير ذلك التركيب بتلك الزيادة مثل كلمة اخرى في عدد الحروف وحركاتها المعينة و السكنات كل واحد في مثل مكانها في الملحق بها و في تصاريفها من المضارع و الماضي و الامر و المصدر و اسم الفاعل و اسم المفعول ان كان الملحق به فعلا رباعيا و من التصغير و التكسير ان كان الملحق به اسما رباعيا لا خماسيا و فائدة الالحاق انه ربما يحتاج في تلك الكلمة الى مثل ذلك التركيب في شعر او سجع و لا يجب عدم تغير المعنى بزيادة الالحاق كيف و ان معنى حوقل مخالف لمعنى حقل و شملل مخالف لشمل بل يكفي ان لا تكون تلك الزيادة في مثل ذلك الموضع مطردة في افادة معنى كما ان زيادة الهمزة في اكثر وافضل للتفضيل و زيادة الميم في مفعل للمصدر او الزمان او المكان و في مفعل للآلة و من ثم لم نقل بان هذه الزيادات للالحاق وان صارت الكلم بها كالرباعي لظهور كون هذه الزيادات للمعاني فلا نحيلها على الغرض اللفظي مع امكان

احالتها على الغرض المعنوي و ليس لاحد ان يرتكب كون الحرف لمعنى للالحاق ايضا لانه لوكان كذلك لم يدغم نحو اشد و مرد لئلا ينكسر وزن جعفر كما لم يدغم مهدد و قردد لذلك و ترك الادغام في قردد ليس لكون احد الدالين زائدة و الا لم يدغم نحو قمد لزيادة احد د اليه و لم يظهر نحو الندد و بلندد لاصالة داليهما بل هو المحافظة على وزن الملحق به و ربما لا يكون لاصل الملحق معنى في كلامهم ككوكب و زينب فانه لا معنى لتركيب ككب و زنب قولنا ان يزيد حرفا نحو كوثر قولنا او حرفين كالندد و اما اقعنسس و احرنسى فقالوا ليس الهمزة و النون فيهما للالحاق بل احد سيني اقعنسس و الف احرنسى للالحاق فقط و ذلك لان الهمزة و النون فيهما في مقابلة الهمزة و النون الزائدتين في الملحق به ايضا و لا يكون الالحاق الا بزيادة حرف في موضع الفاء او العين او اللام هذا ما قالوا قال الرضي و انا لا ارى منعا من ان يزاد للالحاق لا في مقابلة الحرف الاصلي اذا كان الملحق به ذا زيادة فنقول زوائد اقعنسس كلها للالحاق باحرنجم و قد يلحق الكلمة بكلمة ثم يزاد على الملحقة ما يزاد على الملحق بها كما الحق شيطن و سلقى بدحرج ثم الحق الزيادة فقيل تشيطن و اسلنقى كما قيل تدحرج و احرنجم فيسمى مثله ذا زيادة الملحق و ليس اقعنسس كذلك اذ لم يستعمل قعسس و لا يلحق كلمة بكلمة مزيد فيها الا بان يجيئ في الملحقة ذلك الزائد بعينه في مثل مكانه فلا يقال ان اعشوشب و اجلوذ ملحقان باحرنجم لان الواو فيهما في موضع نونه و اذا ضعف قول سيبويه في نحو سودد ملحق بجندب المزيد نونه وقوي قول الاخفش انه ثبت جندب و ان سودد ملحق به قولنا و المصدر يخرج نحو افعل و فعّل و فاعل فانها ليست ملحقة بدحرج لان مصادرها افعال و تفعيل ومفاعلة مع ان زياداتها مطردة لمعان ولا يكفي مساواة افعال و فعال و فيعال كاخراج و قتال و قيتال لفعلال مصدر فعلل لان المخالفة في شيئ من التصاريف تكفي في الدلالة على عدم الالحاق لاسيما و اشتهر مصدر فعلل فعللة قولنا في التصغير و التكسير يخرج عنه نحو حمار و ان كان على وزن قمطر لان جمعه قماطر و لا يجمع حمار على حمائر بل على حمر و اما شمائل جمع شمال فلا يرد اعتراضا لان فعائل غير مطرد في جمع فعال قولنا لخماسيا لان الملحق به لا يحذف اخره في التصغير و التكسير كما يحذف في الخماسي بل يحذف الزائد منه اين كان لانه لما احتيج الى حذف حرف واحد فالزائد اولى قيل لا يكون حرف الالحاق في الاول فليس ابلم ملحق ببرثن قال الرضي و لا ارى منعا منه فانها تقع اولا الالحاق مع مساعد اتفاقا كما في الندد و يلندد فما المانع ان يقع بلا مساعد و قيل لا يقع الالف للالحاق في الاسم حشوا اي وسطا و لا دليل على هذا الامتناع و قال بعضهم الالف لا تكون للالحاق اصلا و لا دليل على ما قال ايضا

فائدة • كل كلمة زائدة على ثلثة احرف في اخرها مثلان مظهران فهي ملحقة سواء كانا اصليين كما في الندد او احدهما زائدا كما في مهدد لان الكلمة اذن ثقيلة وفك التضعيف ثقيل فلولا قصد مما ثلتهما لرباعي او خماسي لادغم الحرف طلبا للتخفيف فلهذا قيل ان مهدد ملحق بجعفر دون معد و لهذا قال سيبويه

نحو سودد ملحق بجذدب مع كون النون في جلدب زائدا هكذا يستفاد مما ذكر الرضي في الشافية *

فصل اللام * الليل بالفتح و سكون المثناة التحتانية بجيئ بيانه في لفظ اليوم مسقوفى في فصل الميم من باب الياء المثناة التحتانية *

قوس الليل ذكر في فصل السين المهملة من باب القاف *

ليلة القدر شبي است با عزت وشرف كه هركه دران طاعت كند عزيز و مشرف گردد * و در اصطلاح سالكان شبيكه سالك را بتجلي خاص مشرف گرداند تا بدان تجلي بشناسد قدر و رتبهٔ خود را به نسبت با محبوب و انوقت ابتداء وصول سالك است يعني جمع و مقام اهل كمال در معرفت * شعر * در شب قدر قدر خود را دان * روز در معرفت سخن ميران * كذا في كشف اللغات *

فصل الميم * اللزوم بالضم و تخفيف الزاء المعجمة عند اهل البديع هو ما وقع في مجمع الصنائع قال اللزوم و انچنانست كه شاعر در هر مصرع يا هربيتي يک چيزي لازم بگيرد چنانكه سيفى لفظ سيم و سنگ را در هر مصرع لازم گرفته گفته * شعر *

اي نگار سنگدل وي لعبت سيمين عذار * مهر تو اندر دلم چون سيم در سنگ استوار

سنگدل ياري و سيمين بر نگاري انكه هست * همچو نقش سنگ و سيم اندر دل من پايدار

وهكذا في جامع الصنائع * وعند اهل المناظرة و يسمى بالملازمة و التلازم و الاستلزام ايضا كون الحكم مقتضيا لحكم اخر بان يكون اذا وجد المقتضي وجد المقتضى وقت وجوده ككون الشمس طالعة و كون النهار موجودا فان الحكم بالاول مقتض للحكم بالآخر ولا يصدق معنى الاقتضاء على المتفقين في الوجود ككون الانسان ناطقا و كون الحمار ناهقا فلا حاجة الى تقييد الاقتضاء بالضروري ثم انه خص اللزوم بالاحكام و ان كانت قد تتحقق بين المفردات ايضا اما لان اللزوم مختص في الاصطلاح بالقضايا و ما يقع بين المفردات فليس بمعتبر عندهم لان المنع و غيره جار في الاستلزام بين الاحكام فتامل و اما لانه لا ينفك التلازم بين المفردات عن التلازم بين الاحكام فكانهم انما تعرضوا لما هو محط الفائدة من اطراف الملازمات و احالوا ما يعلم منه بالمقايسة على المقايسة و الحكم الاول يعني المقتضي على صيغة اسم الفاعل يسمى ملزوما و الحكم الثاني يعني المقتضى على صيغة اسم المفعول يسمى لازما و قد يكون الاستلزام من الجانبين فاي يتصور مقتضيا يسمى ملزوما واي يتصور مقتضى يسمى لازما هكذا يستفاد من الرشيدية و شرح اداب المسعودي و حواشيه * و عند المنطقيين عبارة عن امتناع الانفكاك عن الشيئ وما يمتنع انفكاكه عن الشيئ يسمى لازما و ذلك الشيئ ملزوما و التلازم عبارة عن عدم الانفكاك من الجانبين و الاستلزام عن عدمه من جانب واحد وعدم الاستلزام من الجانبين عبارة عن الانفكاك بينهما كذا قال السيد السند في حاشية شرح المطالع و ستعرف توضيح المقام عن قريب و قد يستعمل اللزوم مجازا بمعنى الاستعقاب كما مر في لفظ القياس * و عند الاصوليين عبارة عن كون

التصرف بحيث لا يمكن رفعه كذا في التوضيح في باب الحكم و قد سبق في فصل الميم من باب الحاء المهملة •

الالتزام عند اهل البديع هو لزوم ما لا يلزم و يسمى بالتشديد و الاعنات و التضمين ايضا و هو ان يجيء قبل حروف الروي او ما في معناه ما ليس بلازم في القافية او السجع و قد سبق مستوفى في لفظ التضمين في فصل النون من باب الضاد المعجمة •

اللازم اسم فاعل من اللزوم و هو عند النحاة يطلق على غير المتعدي كما سبق في فصل الناقص من باب العين و على قسم من المبني مقابل للعارض و سبق ايضا و عند اهل المناظرة و المنطقيين و الاصوليين ما قد عرفته و عرفه المنطقيون بما يمتنع انفكاكه عن الشيء اي لا يجوز ان يفارقه و ان وجد في غيره فلا يرد اللازم كالضوء بالنسبة الى الشمس و المراد بما الشيء سواء كان غير محمول على الملزوم مواطاة كالسواد اللازم لوجود الحبشي فانه غير محمول على الحبشي او محمولا عليه جزئيا كان او كليا ذاتيا او عرضيا و ذلك الامتناع اما لذات الملزوم او لذات اللازم او لامر منفصل • و غير اللازم ما لا يمتنع انفكاكه عن الشيء سواء كان دائم الثبوت او مفارقا و قد سبق في لفظ العرضي • **التقسيم** • للازم تقسيمات الاول اللازم مطلقا اما لازم للوجود او لازم للماهية يعني ان اللازم اما لازم للوجود اي للشيء باعتبار وجوده الخارجي مطلقا سواء كان مطلقا كالتحيز للجسم او ماخوذا بعارض كالسواد الحبشي فانه لازم الانسان باعتبار وجوده و تشخصه الصنفي لا للماهية و لا لوجوده مطلقا و الا لكان جميع افراده اسود و يسمى لازما خارجيا او باعتبار وجوده الذهني بان يكون ادراكه مستلزما لادراكه اما مطلقا او ماخوذا بعارض و يسمى لازما ذهنيا و اما لازم للماهية من حيث هي مع قطع النظر عن خصوصية احد الوجودين كالزوجية لاربعة فانه متى تحقق ماهية الاربعة امتنع انفكاك الزوجية عنها و الحاصل ان لزوم شيء بشيء سواء كان اللازم وجوديا او عدميا محمولا بالمواطاة او بالاشتقاق او غير محمول نحو العمى و البصر اما بحسب الوجود الخارجي لا على معنى انه يمتنع وجود الشيء الاول بدون وجود الشيء الثاني بل على معنى انه يمتنع وجود الشيء الاول في نفسه او في شيء في الخارج اي بالوجود الاصلي سواء كان في الاعيان او في الاذهان منفكا عن الشيء الاول اي عن نفسه كما في العدميات او عن حصوله اما في نفسه كالعرض بالنسبة الى المحل او في شيء غير الملزوم كالابوة و البنوة او الملزوم كالصفات اللازمة فهذه كلها اقسام اللازم الخارجي و اما ان يكون بحسب الوجود الذهني لا على معنى انه يمتنع وجوده الظلي بدون حصول الشيء الاول اصالة فانه باطل اذ الوجود الظلي لا يترتب عليه اثر خارجي بل على معنى انه يمتنع الوجود الظلي الاول بدون وجود الظلي الثاني فالمراد بالحصول في الذهن الوجود الظلي الذي هو عبارة من الادراك المطلق لا الحصول الاصلي فيه فاللزوم بين علمي الشيئين الذين بينهما لزوم ذهني خارجي لكون العلمين من الموجودات الاصلية و اما بالنظر الى الماهية من حيث هي لا على معنى ان الماهية من حيث هي مجردة عن الوجود يمتنع ان ينفك عنه فان الماهية من حيث هي ليست

الا الماهية منفكة عن كل ما يعرضه بل على معنى انه يمتنع ان يوجد باحد الوجودين منفكة عن ذلك اللازم اي عن الاتصاف به لا عن حصوله في الخارج او في الذهن و الا لكان اللزوم خارجيا او ذهنيا بل اينما وجدت الماهية سواء كان في الخارج او في الذهن كانت معه موصوفة به فامتناع الانفكاك بالنظر الى الماهية نفسها سواء كان للماهية وجودان كالاربعة حيث يلزمها الزوجية فيهما او وجود في الخارج فقط كذاته تعالى فانه يمتنع ان يوجد في الخارج منفكا عما يلزمه لكنه بحيث لو حصل في الذهن يمتنع انفكاكه عنه ايضا او وجود في الذهن فقط كالطبائع فانها يمتنع ان يوجد منفكا عما يلزمه من الكلية و نحوها لكنها بحيث لو وجدت في الخارج كانت متصفة بها هكذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح الشمسية

و الثاني اللازم مطلقا اما بالوسط و هو اللازم الغير القريب او بغير وسط و هو اللازم القريب و الوسط ما يقترن بقولنا لانه حين يقال لانه كذا فالظرف يتعلق بقولنا يقترن اي يقترن حين يقال لانه كذا فلا شك انه يقترن بلانه شيئ فذلك الشيئ هو الوسط كما اذا قلنا العالم حادث لانه متغير فحين قلنا لانه اقترن به المتغير و هو الوسط و حاصله الدليل البرهاني فالحدس و التجربة و نحوهما كالحس و التفات النفس ليست من الوسط

و الثالث كل لازم سواء كان لازما للوجود او للماهية اما بين او غير بين و اما البين فقيل هو الذي لا يقترن بقولنا لانه كالفردية للواحد اي لا يتوقف على دليل برهاني سواء كان متوقفا على حدس او تجربة او نحو ذلك اولا و غير البين هو الذي يقترن به اي يحتاج الى دليل برهاني كالحدوث للعالم و قيل اللازم البين هو الذي يكفي تصوره مع تصور ملزومه في جزم العقل باللزوم بينهما انما ذكر الجزم اذ لو كان كافيا في الظن باللزوم لم يكن بينا ان قلت لابد في الجزم من تصور النسبة قطعا قلت اما ان المراد ان تصوره مع تصور ملزومه و تصور النسبة بينهما كاف في الجزم الا انه ترك ذكره لعدم التفاوت فيه بين البين و غير البين و مدار الاختلاف انما هو تصور الطرفين و اما ان يقال تصورهما يقتضي تصور النسبة و الجزم معا و غير البين هو الذي يفتقر جزم الذهن باللزوم بينهما اما الى وسط فيكون نظريا و اما الى امر اخر سوى تصور الطرفين و الوسط كالحدس و التجربة و نحوهما و لا يجوز الاقتصار على الوسط كما فعله البعض لانه ح اما يلزم بطلان الحصر و وجود قسم ثالث و هو ما كان بحدس و نحوه او دخول ذلك القسم في البين و كلا هما غير سديد اما الاول فلعدم الانضباط و اما الثاني فلان لفظ الكفاية و لفظ البين الدال على كمال الظهور ياباه وقد يقال البين على اللازم الذي يلزم من تصور ملزومه تصوره ككون الاثنين ضعفا للواحد فان من تصور الاثنين ادرك انه ضعف الواحد وهذا لازم بين بالمعنى الاخص و الاول لازم بين بالمعنى الاعم لانه متى يكف تصور الملزوم في اللزوم يكف تصور اللازم مع تصور الملزوم و ليس كلما يكفي تصوران يكفي تصور واحد و هذا هو اللازم الذهني المعتبر في دلالة الالتزام ° **فائدة** ° قالوا كل لازم قريب بين الثبوت للملزوم بالمعنى الاعم و الا لاحتاج الى وسط فلا يكون قريبا و غير القريب غير بين اذ لو كان بينا كان قريبا و هذه الملازمة واضحة بذاتها و الاول ممنوعة

لوجود قسم ثالث كما عرفت ومنهم من زاد وزعم ان اللازم القريب بين بالمعنى الاخص لان الملزوم هو امتناع الانفكاك و متى امتنع انفكاك العارض من الماهية لا بوسط تكون ماهية الملزوم وحدها مقتضية له فاينما تحقق ماهية الملزوم يتحقق اللازم فمتى حصلت في العقل حصل وههنا بحث طويل مذكور في شرح المطالع و الرابع لزوم الشيء قد يكون لذات احدهما فقط اما الملزوم بان يمتنع انفكاك اللازم نظرا الى ذات الملزوم و لا يمتنع انفكاكه نظرا اليه كالعالم للواجب و الانسان و اما اللازم بان يمتنع انفكاكه عن الملزوم نظرا اليه و يجوز انفكاكه نظرا الى الملزوم كذي العرض للجوهر و السطح للجسم و قد يكون لذاتيهما بان يمتنع انفكاكه عن الملزوم نظرا الى كل منهما كالمتعجب و الضاحك للانسان و اياما كان فهو اما بوسط او بغيره و قد يكون لامر منفصل كالوجود للعقل و الفلك وعلى التقادير فالملزوم اما بسيط او مركب فالاقسام منحصرة في اربعة عشر عقلا سواء كانت الاقسام باسرها واقعة في نفس الامر او لم تكن و المقصود من التمثيل التفهيم لا رعاية المطابقة للواقع فالمناقشة في الامثلة لا تقدح •

لوازم صفتي نزد بلغاان است که در ترکیب الفاظ مشترک که باشند در سیاق از هر لفظي یک معنی مفید غرض بود و از معنی دوم مراعات نظیر و ایراد لوازم حاصل اید و این معنی اصلا مراد نباشد و در افادهٔ ترکیب بدان معنی گمان نیز نرود و فرق میان تخییل و درین انست که در تخییل بمعنی دوم گمان رود و در لوازم صفتی گمان نرود پس صنعت مراعات نظیر ایراد لوازم صفتی باشد مثاله • شعر • ز عزم جزم چو فرمود نصب رایت را • رسید فتح وبران ضم شد سعادتها • جزم و نصب و فتح و ضم هریک دو معنی دارد یکي اعلام حرکات وسکون دوم معنی جزم قطع است و معنی نصب براوردن و معنی فتح ظفر است و معنی ضم جمع شدن است و در سیاق ترکیب مراد این معنی است •

لوازم معنوي نزد بلغاان است که ایراد الفاظ لوازم براي صحت معني بود نه بمجرد قصد صنعت لوازم مثاله • شعر • فرقدان گر دست یابد سر نهد در زیر پات • این سخن داند کسي کش فرقدان اوردهٔ است • سر و پا که لوازم اند ایشان برای صحت معني است نه مجرد قصد صنعت لوازم •

لوازم لفظي نزد بلغا انست که الفاظ خاص غیر مشترك را بمجرد قصد صنعت لوازم ارد مثاله • مصراع • مجنون چو رباب و چنگ بر سر • مثال دیگر • مصراع • سرمگردان که خاك پاي توام • در مصراع دوم سر براي پاي بتکلف اوردهٔ است چه مقصود از سر مگردان انست که اعراض مکن و در اصطلاح رو مگردان گویند اما از جهت لوازم چون بگوید که خاك پاي توام سرمگردان گفت و اصطلاح را بگردانید و در مصراع اول چنگ را سبب لوازم رباب اوردهٔ و مراد از چنگ اینجا دست است اصطلاح را بگردانید چه در اصطلاح دست بر سر گویند نه چنگ بر سر این همه از جامع الصنائع است •

الالمام بالميم عند الشعراء قسم من السرقة ويسمى سلخا ايضا وقد سبق في فصل القاف من باب السين المهملة •

الالهام بالهاء لغة الاعلام مطلقا و شرعا القاء معنى في القلب بطريق الفيض اى بلا اكتساب و فكر و لا استفاضة بل هو وارد غيبي ورد من الغيب و قد يزاد من الخير ليخرج الوسوسة ولهذا فسره البعض بالقاء الخير في قلب الغير بلا استفاضة فكرية منه ويمكن ان يقال استغنى عنه لان الالقاء من الله تعالى لانه المؤثر في كل شيئ فقولهم بطريق الفيض يخرج الوسوسة لانه ليس القاء بطريق الفيض بل بمباشرة سبب نشأ من الشيطان و هو اخص من الاعلام اذ الاعلام قد يكون بطريق الاستعلام و هو اى الالهام ليس سببا يحصل به العلم لعامة الخلق و يصلح للالزام على الغير لكن يحصل به العلم في حق نفسه هكذا يستفاد من شرح العقائد النسفية و حواشيه *

الالهامية فرقة من المتصوفة المبطلة و ايشان موافق اند بقرامطه و دهريه كه از خواندن واموختن قران و علوم ديني اعراض كنند و گويند كه مسام ظاهر حجاب راه باطن است و ابيات و اشعار اموزند كذا في توضيح المذاهب *

الملائمة عند بعض الاصوليين هي المناسبة و يجيئ في الباء الموحدة من باب النون *

فصل النون * ابن اللبون بالباء الموحدة لغة ما اتى عليه ثلث سنين من الابل و شريعة ما اتى عليه سنتان كذا في شرح الطحاوي * و في جامع الرموز لكن في عامة كتب الفقه و اللغة انه ما تم له سنتان اى تمام ثلث لان امه ذات لبن بولد اخر و بنت اللبون ما هو المؤنث من هذا الجنس *

اللحن بالفتح و سكون الحاء عند القراء هو خلل يطرأ على الالفاظ فيخل و هو جلي و خفي و الجلي يخل اخلالا ظاهرا يشترك في معرفته علماء القراءة و غيرهم و هو الخطأ في الاعراب و الخفي يخل اخلالا يختص بمعرفته علماء القرأة و ائمة الاداء الذين تلقوه و من افوا العلماء و ضبطوا من الفاظ اهل الاداء كذا في الاتقان وفي الدقائق المحكمة التحرز عن اللحن واجب و هو الخطأ و الميل عن الصواب و الجلي منه خطأ بغير اللفظ و يخل بالمعنى و الاعراب كرفع المجرور او نصبه و الخفي منه خطأ يعرض اللفظ و لا يخل بالمعنى و لا بالاعراب كترك الاخفاء و الاقلاب و الغنة انتهى و بعضى گفته اند لحن جلي در حروف و الفاظ واعراب بود و لحن خفي در غنهاست و ان بر دو نوع است احتمالي و غيراحتمالي احتمالي انكه اخر كلمه نون باشد چنان كه تكذبان تكذبون تكذبين چون اصل غنه از نونات است اگر بمجاورت ان غنه ايد احتمالي است اگر نيايد اولى است و غير احتمالي انكه چنانكه كنا و بنى و بفو يعني فا نو نى و چون ظالمى ظالمو كما يعنى مامي مو كه اخر ا و نون نباشد و غنه خوانند لحن خفي باشد پس درين غنه احتراز اولى تراست پس در غنه احتمالي لحن ضروريست اما در غنة اختيارى لحن صالح است *

اللسان بالكسر درلغت زبان را گويند و لسان الامرد راصطلاح اهل رمل نتيجه را گويند ويجيئ في فصل الجيم من باب النون و شكل شانزدهم راتيزلسان الامر گويند ولسان الحق در اصطلاح صوفيه انسان كامل كه متحقق

بود بمظهر اسم متكلم • شعر • هر كه باشد لسان حق جانا • بكلام خدا بود گويا • كذا في كشف اللغات و در لطائف اللغات ميگويد لحن بفتحتين گويانيدن و زبان اوري و فصاحت • و در اصطلاح صوفيه چيزي است كه واقع ميشود باو افصاح الهي بگوشهاي نگاه دارنده از چيزهائيكه خواسته است الله تعالى اينكه تعليم بكند انها را •

اللعنة بالفتح و سكون العين اسم من اللعن و هو اي اللعن في الاصل الطرد و شرعا ابعاد الله العبد من رحمته في الدنيا بانقطاع التوفيق و في العقبى بالابتلاء بالعقوبة كما وقع في المفردات و هذا في حق الكفار و اما في حق المؤمنين فاسقاطهم عن درجة الابرار و مقام الصالحين كما وقع في كراهة الكرماني هكذا وقع في جامع الرموز في كتاب الايمان •

اللعان شرعا شهادات موكدة بالايمان من الجانبين اي الزوج و الزوجة موثقة باللعن في جانبه اي جانب الزوج و بالغضب في جانبها اي جانب الزوجة و انما سُمّيَ به مع انه ليس اللعن الا في اخر كلامه تغليبا اولان الغضب قائم مقام اللعن و هو في جانبه يقوم مقام حد القذف و في جانبها مقام حد الزنا كذا في جامع الرموز •

اللون بالفتح وسكون الواو غني من التعريف و ما قيل من انه كيفية يتوقف ابصارها على ابصار شيئ اخر هو الضوء بيان لحكم من احكامه قال بعض القدماء من الحكماء لا حقيقة لشيئ من الالوان اصلا بل كلها متخيلة و انما يتخيل البياض من مخالطة الهواء المضيئ للاجسام الشفافة المتصغرة جدا كما في زبد البحر و الثلج و الزجاج المدقوق ناعما و السواد يتخيل بضد ذلك و هو عدم غور الهواء و الضوء في عمق الجسم و منهم من قال الماء يوجب السواد اي تخيله لماء يخرج الهواء فان الهواء اذا ابتلّت مالت الى السواد و قيل السواد لون حقيقي لا تخيلي فانه لا ينسلخ عن الجسم البتة بخلاف البياض فان الابيض قابل للالوان كلها والقابل لها يكون خاليا عنها و من اعترف بوجودهما قال هما اصلان و البواقي من الالوان يحصل بالتركيب فانهما اذا خلطا وحدهما حصلت الغبرة و اذا خلطا مع ضوء كفي الغمام الذي اشرقت عليه الشمس و الدخان الذي خالطه النار حصلت الحمرة ان غلبت السواد على الضوء في الجملة و ان اشتدت غلبته حصلت القتمة و مع غلبة الضوء على السواد حصلت الصفرة و ان خالط الصفرة سواد مشرق ما الخضرة و الخضرة اذا خلطت مع بياض حصلت الزنجارية و مع سواد حصلت الكرائية الشديدة و الكرائية ان خلط بها سواد مع قليل حمرة حصلت النيلية ثم النيلية ان خلطها حمرة حصلت الارجوانية و على هذا نقس و قال قوم من المعترفين بالالوان الاصل فيها خمسة السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة فهذه الوان بسيطة و يحصل البواقي بالتركيب والمحققون على انها كيفيات متحققة وقد تكون متخيلة كما في بعض الصور المذكورة و اما ان الالوان البسيطة خمسة او اقل او اكثر فمما لم يقم عليه دليل • فائدة • قال ابن سينا و كثير من الحكماء انما يحدث اللون في الجسم بالفعل

عند حصول الضوء فيه وانه غير موجود في الظلمة بل الجسم في الظلمة مستعد لان يحصل فيه اللون المعين عند الضوء و المشهور بين الجمهور ان الضوء شرط لرؤيته لا لوجوده في نفسه فان رؤيته زائدة على ذاته المتيقن عدم رؤيته في الظلمة و اما عدمه في نفسه فلا و هو مختار الامام كذا في شرح المواقف في المبصرات *

التلوين كالتصريف عند الصوفية مر ذكره في لفظ السكر في فصل الراء من باب السين المهملتين *

المتلون على صيغة اسم الفاعل من التلون عند اهل البديع هو التشريع كما مر في فصل العين المهملة من باب الشين المعجمة يعني شعريكه بدو وزن يا زياده توان خواند باندك تغيير و در تركيب الفاظ هم چنين سالم ماند اين نزد متاخران است اما متقدمان بيش از دو وزن نه نبشته اند و اين متلون سالم است و متلون بكسر نزد شان شعريست بروزن مطول هر بار ازان الفاظ كه در بيت است لفظي يا بيشتر از بالا يا از ميان و يا از فرود كم كنند و جائي بيفزايد وزن ديگر حاصل شود مثاله * شعر * خوش خوش قد تو غيرت سرو چمن شد شاه من * يخ يخ خط تو حيرت مشك ختن شد ماه من * و زن او مستفعلن مستفعلن مستفعلن مستفعلن بحر دوم رجز مجزو * خوش خوش قد تو غيرت سرو چمن * وزنه مستفعلن سه بار بحر سوم رجز مرفل مجزو * خوش خوش قد تو غيرت سرو چمن شد * وزنه مستفعلن مستفعلن مستفعلن فع بحر چهارم رمل مسدس * خوش قد تو غيرت سرو چمن شد * وزنه فاعلاتن سه بار بحر پنجم رمل مسدس محذوف * خوش قد تو غيرت سرو چمن * وزنه فاعلاتن فاعلاتن فاعلن بحر ششم رمل مثمن محذوف * خوش قد تو غيرت سرو چمن شد شاه من * وزنه فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلن بحر هفتم سريع * خوش قد تو غيرت سرو چمن * وزنه مفتعلن مفتعلن فاعلن بحر هشتم هزج وجزء اخر مجبوب * قد تو غيرت سرو چمن شد شاه من * وزنه مفاعيلن مفاعيلن مفاعيلن فعل بحر نهم هزج مسدس * قد تو غيرت سرو چمن شد * وزنه مفاعيلن مفاعيلن فعولن بحر دهم هزج مختلف الزحاف مجزو * خوش خوش قد تو سرو چمن شد * وزنه مفعول مفاعيلن مفعول كذا في جامع الصنائع و در مجمع الصنائع گويد لاحق است بمتلون دو قسم اول نظمي است كه چون بعضي الفاظ ازان بيندازند بيت بوزن ديگر گردد و ازين جمله است محذوف و منقوص دوم نثري است كه چون حروف بعضي الفاظ او بديگري وصل كنند بطريق نظم خوانده شود حضرت امير خسرو اين را نظم النثر خوانده *

اللين بالكسر و سكون الياء التحتانية مقابل الصلابة و الليّن بتشديد الياء مقابل الصلب و قد سبق ذكرهما في الباء الموحدة من باب الصاد المهملة *

فصل الواو

اللغو بالفتح و سكون الغين المعجمة بيهوده و باطل سخن كما في مدار الافاضل و في تفسير القشيري اللغو مايلهي عن الله تعالى و يقال اللغو ما لا يوجب وسيلة عند الله ويقال اللغو ما يوجب سماعه اللهو اللهي * و اللغو عند النحاة قسم من الظرف و يقال له ملغى و قد سبق في فصل الفاء من باب

الظاء المعجمة وعند اهل الشرع قسم من اليمين و يجيئ •

اللغة بالضم من لغي بالكسر واصلها لغي او لغو و التاء عوض عن المحذوف وهو اللفظ الموضوع للمعنى و جمعه اللغات و لغات الاضداد هي اللغات الدالة على معنيين متضادين كالبيع فانه يطلق على الشراء ايضا وهي داخلة في المشترك وظن البعض ان الاضداد و المشترك نوعان وهذا ليس بصحيح و من انواع اللغة الاصلية و المولدة و المعربة و المعجمة و المختلفة و المعروفة وشرح كل في موضعه • و قد تطلق اللغة على جميع اقسام العلوم العربية و علم متن اللغة هو معرفة اوضاع المفردات هكذا في الدقائق المحكمة و المطول و المطول و قد سبق في المقدمة ايضا في بيان العلوم العربية قال الچلپي الصرف قد يطلق عليه اللغة ايضا •

الالغاء هو عند النحاة ابطال العمل في اللفظ و المعنى و قد سبق في لفظ التعليق في فصل القاف من باب العين المهملة • و عند الاصوليين وجود الحكم بدون الوصف في صورة و حاصله عدم تاثير الوصف اى العلة و قد سبق في لفظ السير في فصل الراء من باب السين المهملتين •

اللقوة بالفتح والكسر وسكون القاف مرض ينجذب به شق الوجه الى جهة غير طبعية فيخرج النفخة و البزق من جانب واحد و لا يحسن التقاء الشفتين و لا ينطبق احدى العينين كذا في الموجز•

اللقي هو عند المحدثين اخذ الراوي الحديث عن المشايخ كما يستفاد من شرح النخبة في بيان رواية الاقران و المدبج •

اللقاء بالفتح و المد و قيل بالكسر و المد نزد صوفيه بمعنى ظهور معشوقست چنانكه عاشق را يقين شود كه اوراست بصورت ادم ظهور كرده • شعر • اگر نقش رخت ظاهر نبودى در همه اشيا • مغان هرگز نكردندي پرستش لات و عزى را • كما في بعض الرسائل •

التلاقي هو قسم من التخالف كما مر في فصل الفاء من باب الخاء المعجمة والملاقاة بين الشيئين ان كان بالتمام بحيث اذا فرض جزء من احدهما انفرض بازائه جزء من الاخر فيتطابقان بالكلية يسمى بالمداخلة و ان لم يكن بالتمام بل بالاطراف يسمى مماسة و قد سبق في محلهما •

المتلاقي هو ركض الخيل كما مر في فصل الضاد المعجمة من باب الراء المهملة •

التقاء الخاطرين نزد بلغا ان است كه دو شاعر در مجارات مصراعي يا بيتي و يا معنى و يا صفتى را موافق بگويند چنان كه اتهام بر هيچ يكي نبود و ان چنان باشد كه هر دو در زمان متحد و مكان متحد باانشاء رسانند بران نمط كه يكي را بر ديگري اطلاع نبود و اگر هر دو طريق مجاوبات قبول كنند و بعد يك دو روز فرصت طلبند و سازند و امكان اطلاع نبوده باشد همين حكم دارد و اگر بيت متاخرين موافق بيت متقدمين افتد و قائل ازانها باشد كه در قوت طبع او شبهه نبود هم ازين قبيل بود كذا في جامع الصنائع و اين را توارد خاطرين نيز گويند •

اللاهوت نزد صوفيه حياتي كه ساريه است در اشيا وناسوت محل ان و ذلك الروح * بيت * روح شمع وشعاع اوست حيات * خانه روشن ازو او از ذات * كذا نقل من عبد الرزاق الكاشي وقد سبق في لفظ الجبروت انه اسم مقام في فصل الراء المهملة من باب الجيم و انه عبارة عن الذات *

فصل الياء التحتانية * الالتواء هو عند الاطباء زوال الفقرات الى اليمين او اليسار كما في حدود الامراض و عند اهل الهيئة هو الانحراف و يسمى بعرض الوراب ايضا وقد سبق في فصل الضاد المعجمة من باب العين المهملة *

الملتوي على صيغة اسم الفاعل عند الصرفيين هو المفيف المفروق *

* باب الميم *

فصل الالف * المتى بالفتح و تخفيف المثناة الفوقانية و قصر الالف عند الحكماء قسم من الاعراض النسبية و هو حصول الشيء في الزمان المعين او في طرفه وهو الآن فان كثيرا من الاشياء يقع في طرف الزمان و لا يقع في الزمان و يسأل عنه بمتى و منها الحروف الآنية الحاصلة دفعة كالتاء و الطاء و ينقسم متى كالاين الى حقيقي و هو كون الشيء في زمان لا يفضل عليه كاليوم للصوم و الساعة المعينة للكسوف و غير حقيقي كيوم كذا و شهر كذا للكسوف و الفرق بين الحقيقي من المتى و الاين ان الحقيقي من المتى يجوزان يشترك فيه اشياء كثيرة بخلاف الاين الحقيقي و هو ظاهر وعرف المتى بعضهم بالنسبة الحاصلة للشيء باعتبار حصوله في الزمان او طرفه هكذا يستفاد من شرح المواقف وحواشي شرح حكمة العين * **فائدة** * انما يعرض متى بالذات للمتغيرات كالحركة و ما يتبعها من الامور و يعرض لمعروض المتغيرات كالاجسام بالعرض فان ما لا تغير فيه لا يعرضه متى الا باعتبار صفات متغيرة كالاجسام فانها بواسطة عروض المتغيرات لها يعرض لها متى كذا في شرح التجريد *

الملأ بفتح الميم و اللام عند الحكماء هو الجسم سمي به لانه مملئ للمكان و اما الملأ المتشابه فقيل هو جسم لايوجد فيه امور مختلفة الحقائق و قيل هو الجسم الغير المتناهي فان حمل الامور في المعنى الاول على الاجزاء فبين المعنيين عموم من وجه لتصادقهما في الجسم الغير المتناهي المتفق الاجزاء في الحقيقة و تفارقهما في المتناهي المتفق الاجزاء و غير المتناهي المختلف الاجزاء و ان حمل الامور على الحدود فمالهما واحد لان الجسم الذي لا يوجد فيه حدود متخالفة الحقائق لا يكون متناهيا لان المتناهي يوجد فيه حدود مختلفة كالسطوح و الخطوط و النقط لكنه يتجه النقض عليه بالكرة المصمتة فانها لا يوجد فيها الاحد واحد فالمناسب ان يراد بالامور ما هو غير اجزائه و لا يرد شيء لان في الكرة المصمتة سطحا و مركزا و هما مختلفان بالحقيقة وقيل هو جسم غير متناه ولايوجد فيه امور متخالفة الحقائق و هذا المعنى اخص مطلقا من المعنيين السابقين و قيل هو جسم بسيط اجزائه مع كله شريك في الاسم و الحد و هذا اخص من الاول

مطلقا و من الثاني و الثالث من وجه كما يظهر بادنى تامل هكذا يستفاد من شرح هداية الحكمة و حاشيته للعلمي في فصل الفلك الاعظم محدد الجهات •

الملأ الاعلى عندهم هي العقول المجردة و النفوس الكلية كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف في بيان ان المعدوم شيئ ام لا •

الامتلاء هو ان يمتلئ البدن من خلط من الاخلاط الاربعة و يشرف الانسان على العلة وقد يطلق الامتلاء على رداءة الاخلاط في الكيفية و اما الامتلاء من الطعام و الشراب فقل اطلاقه في كلام الاطباء بهذا المعنى كذا في بحر الجواهر • و الامتلاء عند المنجمين عبارة عن الاستقبال كما في كفاية التعليم •

الماهية هي ماخوذة عن ما هو بالحاق ياء النسبة و حذف احدى اليائين للتخفيف ثم التعليل بمثل مرمي و الحاق التاء للنقل من الوصفية الى الاسمية • وقيل الحق ياء النسبة بما هو و حذف الواو و الحق تاء التانيث و لو قيل بانها ماخوذة عما هي لكان اقل اعلالا و في صحة الحاق ياء النسبة بما هو على ما هو قاعدة اللغة نظر و لا يوجد له نظير قال المولوي عصام الدين في حاشية شرح العقائد و غيره و اني اظن ان لفظ الماهية منسوب الى لفظ ما بالحاق ياء النسبة الى لفظ ما و مثل لفظ ما اذا اريد به لفظ يلحقه الهمزة فاصلة مائية اي لفظ يجاب به عن السوال بما قلبت همزته هاء لما بينهما من قرب المخرج كما يقال في اياك هياك و يؤيده ان الكيفية اسم لما يجاب به عن السوال بكيف اخذ بالحاق ياء النسبة و تاء النقل من الوصفية الى الاسمية بكيف و الكمية اسم لما يجاب به عن السوال بكم حصل بالحاق ياء النسبة و التاء بلفظ كم و تشديد كم حين ارادة لفظة على ما يقتضيه قانون ارادة نفس اللفظ بالثنائي الصحيح ثم الماهية عند المنطقيين بمعنى ما به يجاب عن السوال بما هو • و عند المتكلمين و الحكماء بمعنى ما به الشيئ هو هو و تحقيق هذا التعريف سبق في لفظ الحقيقة في فصل القاف من باب الحاء المهملة و بين المعنيين عموم من وجه لتحقق الاول فقط في الجنس بالقياس الى النوع و الثاني فقط في الماهيات الجزئية كالشخص و كذا الحال في الصنف ايضا و اجتماعهما في الماهية النوعية بالقياس الى النوع و الماهية بالمعنى الثاني لايكون الا نفس الشيئ اعلم ان كان لها ثبوت و تحقق مع قطع النظر عن اعتبار العقل يسمى ماهية حقيقية اي ثابتة في نفس الامر و ان لم تكن كذلك تسمى ماهية اعتبارية اي كائنة بحسب اعتبار العقل فقط كما اذا اعتبر الواضع عدة امور فوضع بازائها اسما و اعلم ايضا ان الماهية و الحقيقة و الذات قد تطلق على سبيل الترادف و الحقيقة و الذات تطلقان غالبا على الماهية مع اعتبار الوجود الخارجي كلية كانت او جزئية و الجزئية تسمى هوية و اما اطلاقهما على الحقيقة كلية كانت او جزئية على سبيل الترادف كما مر فبناء على تفسيرها بما به الشيئ هو هو قال مرزا زاهد في حاشية شرح المواقف و الماهية معنى اخر يفهم من كلام الشيخ في الهيات الشفاء حيث قال كل بسيط فان ماهيته ذاته لانه ليس

هناك شيئي قابل لماهيته و صورته ايضا ذاته لانه لا تركيب فيه و اما المركبات فلا صورتها ذاتها و لا ذاتها ماهيتها اما الصورة فظاهر انها جزء منها و اما الماهية فهي ما به هي هي و انما ماهي هي بكون الصورة مقارنة للمادة و هو ازيد من معنى الصورة و المركب ليس هذا المعنى ايضا بل هو مجموع الصورة و المادة قال هذا ما هو المركب و الماهية هذا التركيب الجامع للصورة و المادة و الوحدة الحادثة منهما لهذا الواحد انتهى واعلم ايضا ان الماهية و الذات و الحقيقة معقولات ثانية لانها عوارض تلحق المعقولات الولى من حيث هي في العقل و لم يوجد في الاعيان ما يطابقها مثلا المعقول من الحيوان الانسان و يعرض له انه ماهية و ليس في الاعيان شيئي هو ماهية بل في الاعيان فرس او انسان و هي اي الماهية مغايرة لجميع ماعداها من العوارض اللاحقة لازمة كانت او مفارقة و اما كونها ماهية فبذاتها فان الانسان انسان بذاته لا بشيئي اخر ينضم اليه و الانسان واحد لا بذاته بل بضم صفة الوحدة اليه فالانسان من حيث هو هو من غير التفات الى ان يقارنه شيئي او لا بل يلتفت الى مفهومه من حيث هو هو يسمى المطلق و الماهية بلا شرط و ان اخذ مع المشخصات و اللواحق يسمى مخلوطا و الماهية بشرط شيئي و هما موجودان في الخارج و ان اخذ بشرط العراء عن المشخصات و اللواحق يسمى الماهية المجردة و بشرط لاشيئي و ذلك غير موجود في الخارج و قيل توجد في الذهن هذه القائل بالوجود الذهني و قيل لا لان وجودها في الذهن من العوارض و اللواحق فلا تكون مجردة عن جميعها و قيل توجد لان الذهن يمكنه تصور كل شيئي حتى عدم نفسه و لا حجر في التصورات اصلا فلايمتنع ان يعقل الذهن الماهية المجردة وقيل ان شرط تجردها عن الامور الخارجية وجدت في الذهن و ان شرط تجردها مطلقا فلا وفيه نظر فان كون الشيئي موجودا في الذهن ليس من العوارض الذهنية اذ هي ما جعله الذهن قيدا فيه اي في الشيئي بان يعتبر الذهن لذلك الشيئي عارضا له و يلاحظه و هذا الذي فرضناه موجودا في الذهن عرض له في نفس الامر كونه في الذهن من غير ان يعتبره عارضا له و يلاحظ فيه اعلم ان هذا ليس تقسيما للماهية الى الاقسام الثلثة حتى يلزم تقسيم الشيئي الى نفسه و الى غيره لان الماهية المطلقة عين المقسم بل بيان اعتبارات الماهية بالقياس الى العوارض و هو الظاهر من عبارات القوم و في شرح التجريد انه تقسيم لحال الماهية الى الاعتبارات الثلثة و هو خلاف الظاهر و قيل انه تقسيم ما يطلق عليه الماهية فليس بشيئي اذ ليس المقصود بيان اطلاقاتها اعلم ان الماهية اما بسيطة اي غير مركبة من اجزاء بالفعل او مركبة و تنتهي الى البسيط اذ لابد في المركب من امور كل واحد منها حقيقة واحدة اي متصفة بالوحدة بالفعل و الالكان مركبا من امور غير متناهية و هو محال و كلاهما تارة يعتبران بالقياس الى العقل و تارة بالقياس الى الخارج فالبسيط العقلي ما لا يتركب من اجزاء بالفعل في العقل كالاجناس العالية و الفصول و البسيط الخارجي ما لا تركب فيه في الخارج كالمفارقات من العقول و النفوس فانها بسيطة في الخارج و ان كانت مركبة في العقل بناء على كون الجوهر جنسا لها و المركب العقلي ما يكون مركبا

من اجزاء بالفعل في العقل كالمفارقات و المركب الخارجي ما يتركب منها في الخارج كالمصمت ثم المركب اما ذات ان كان قائما بنفسه او صفة ان كان قائما بغيره و الاول يقوم بعض اجزائه ببعض اخر منها اذ لابد في تركيب الماهية الحقيقية من حاجة الاجزاء بعضها الى بعض اذ لو استغنى كل عن الاخر لم يحصل منهما حقيقة ماهية و احدة حقيقية كالحجر الموضوع بجنب الانسان و الثاني اي المركب الذي هو صفة يقوم بثالث لامتناع قيامه بجزئه فاما ان يقوم اجزاؤه كلها بذلك الثالث الذي هو غير المركب و اجزائه ابتداء لكن يكون قيام بعضها به شرطا لقيام بعضها الاخر حتى يتصور كون ذلك المركب واحدا حقيقيا لا اعتباريا و هذا على تقدير امتناع قيام العرض بالعرض او يقوم جزء منه بذلك الثالث ويقوم الجزء الاخر منه بالجزء القائم به فيكون قيام الجزء الاخر بالثالث بالواسطة وهذا على تقدير جواز قيام العرض بالعرض * فائدة * انما يحكم بتركب الماهية اذا علم انها مشاركة لغيرها في ذاتي مخالفة له اي لذلك الغير في ذاتي اخر لا بان يشتركا في ذاتي و يختلفا بعارض ثبوتي اوسلبي لجواز كون ذلك الذاتي تمام ماهيتهما و لا بان يختلفا في ذاتي مع الاشتراك في عارض ثبوتي اوسلبي واعلم ان المشتركين في ذاتي اذا اختلفا في لوازم الماهية دل ذلك على التركيب * فائدة * اجزاء الماهية ان صدق بعضها على بعض فمتصادقة سواء كانت متساوية اولا بل متداخلة و ان لم يصدق بعضها على بعض فمتباينة فالمتساوية كالحساس و المتحرك بالارادة اذا اعتبر تركب ماهية ما منهما و المتداخلة اما ان يكون بينهما عموم و خصوص مطلقا وحينئذ اما ان يقوم العام الخاص و هذا في الماهيات الاعتبارية نحو الجسم الابيض فان العقل يعتبر منهما ماهية و احدة او يقوم الخاص العام نحو الحيوان الناطق فان الناطق لكونه فصلا هو المقوم للحيوان و اما عموم و خصوص من وجه نحو الحيوان الابيض و هذا ايضا في الماهيات الاعتبارية لان الماهية الحقيقية يمتنع ان يكون بين اجزائها عموم من وجه و اما المباينة فاما ان يعتبر الشيئ مع علة ما من العلل او مع معلول اومع ماليس علة و لامعلولا بالقياس اليه و الاول اما معتبر مع الفاعل كالعطاء فانه اسم لفائدة اعتبرت اضافتها مع الفاعل او مع القابل نحو الفطوسة وهي التقعر الذي في الانف اعتبر فيها الشيئ بالاضافة الى قابله اومع الصورة نحو الافطس و هو الانف الذي فيه تقعير و هو يجري مجرى الصورة فان المراد بالعلة اعم من الحقيقة او الشبيه بها او مع الغاية نحو الخاتم فانه حلقة تزين بها في الاصبع و ذلك التزيين هو الغاية المقصودة من تلك الحلقة و الثاني وهو المعتبر بالنسبة الى المعلول نحو الخالق و الرازق و نحوهما مما اعتبر فيه الشيئ مقيسا الى معلوله و الثالث اما متشابهة في الماهية كاجزاء العشرة وهي الوحدات المتوافقة الحقيقة او متخالفة في الماهية وهي اما متمايزة عقلا لا حسا كالجسم المركب من الهيولى و الصورة او خارجا اي حسا كاعضاء البدن و كالخلقة المركبة من اللون و الشكل المتمائزة في الحس فان الهيآت الشكلية محسوسة تبعا و ايضا الاجزاء اما ان تكون وجودية باسرها اي لا يكون في مفهوماتها سلب او لا يكون كذلك و الوجودية اما

حقيقية اى غير اضافية كالجسم المركب من الهيولى و الصورة و الانسان المركب من الروح و الجسد تركيبا اعتباريا او اضافية نحو الاقرب فان مفهومه مركب من القرب و الزيادة فيه و كلاهما اضافيان او ممتزجة من الحقيقية و الاضافية كالسرير المركب من قطع الخشب وهي موجودات حقيقية و من ترتيب مخصوص فيما بينهما باعتبار يحصل السرير و انه امرنسبي لا يستقل بالمعقولية و الثاني وهو ما لا يكون باسرها وجودية نحو القديم فانه موجود لا اول له فقد تركب مفهومه من وجودي و عدمي و اما العدمي المحض فغير معقول لان تعدد العدم ليس بذاته بل بالاضافة الى الملكات فالمفهوم الوجودي و هو النسبة الى الملكة ملحوظة في التراكيب من العدمات واعلم ان هذه الاقسام المذكورة في هذين المعنيين انما هي في الماهية على الاطلاق حقيقية كانت او اعتبارية و اما اذا اعتبرنا الماهية الحقيقية فلاتكون اجزاؤها الا موجودة فتكون وجودية قطعا و النسبة بين اجزاء الماهية الحقيقية قد يمتنع على بعض الوجوه المذكورة في التقسيم الاول كالعموم من وجه و كالمساواة على ماقيل من امتناع تركب الماهية الحقيقية الواحدة وحدة حقيقية من امرين متساويين • فائدة • هل الماهية مجعولة بجعل جاعل ام لا فيه ثلث مذاهب الاول انها غير مجعولة مطلقا الثاني انها مجعولة مطلقا الثالث ان الماهية المركبة مجعولة بخلاف البسيطة و تحرير محل النزاع على ما هو التحقيق هو انهم بعد الاتفاق على ان الماهيات الممكنة محتاجة في كونها موجودة الى الفاعل و الا لم تكن ممكنة اختلفوا في ان الماهيات في حد ذواتها مع قطع النظر عن الوجود وما يتبعها و العدم و ما يلزمها اثر الفاعل و معنى التاثير استتباع الموثر الاثر حتى لو ارتفع الموثر ارتفع الاثر بالكلية فيكون الوجود انتزاعيا محضا و كذا كون الماهية تلك الماهية انتزاعي محض و اليه ذهب الاشعري و الاشراقيون القائلون بعينية الوجود ام لا بل الماهيات في حد ذواتها ماهيات و التاثير و الجعل باعتبار كونها موجودة و ما يتبع الوجود و معنى التاثير جعل شيئ شيئا و هو الجعل المركب فيكون الاتصاف بالوجود حقيقيا سواء كان موجودا او معدوما و اليه ذهب جمهور المتكلمين القائلون بزيادة الوجود و قد سبق في لفظ الجعل و لفظ الحقيقة ما يوضح هذا بقي ههنا شيئ و هو ان مرتبة علمه تعالى مقدمة على الجعل فالماهيات في مرتبة العلم متميزة متكثرة من غير تعلق الجعل فكيف يقال ان الماهيات في انفسها اثر الجعل اللهم الا ان يقال ان ذلك التكثر و التعدد بسبب العلم فيكون انفسها مجعولة بالجعل العلمي و ان لم تكن مجعولة بالجعل الخارجي هذا كله ما يستفاد من شرح المواقف و حواشيه •

ماهية الحقائق هي ام الكتاب و قد مر في فصل الميم من باب الالف •

فصل التاء المثناة الفوقانية • الموت بالفتح هو عدم الحيوة عما من شانه ان يكون حيا و الاظهر ان يقال عدم الحيوة عما اتصف بها و على التفسيرين فالتقابل بين الموت و الحيوة تقابل العدم و الملكة وقيل الموت كيفية وجودية يخلقها الله تعالى في الحي وهو ضد الحيوة لقوله تعالى خلق الموت و الحيوة و العاجل

لا يتصور الا فيما له وجود و الجواب ان الخلق ههنا بمعنى التقدير دون الايجاد و تقدير العدم جائز كتقدير الوجود و قيل هو تعطل القوى عن افعاله لبطلان التها و هي الحرارة الغريزية بالانطفاء و قيل هو ترك النفس استعمال الجسد ثم الموت على نوعين احدهما الموت الطبعي و يقال له ايضا الموت الافترائي و الاجل المسمى و هو عند الفلاسفة انقضاء الرطوبة الغريزية بالاسباب اللازمة الضرورية و هو مختلف في الاشخاص بحيث اختلاف الامزجة فالدموي المزاج اطول عمرا من الصفراوي و البلغمي من السوداوي و ثانيهما الموت الاخترامي اي الاستبطالي وهو انطفاء الحرارة الغريزية لا باسباب ضرورية بل بعارض كقتل اوخنق او غيرهما و اليه اشار صلى الله عليه و سلم بقوله الصدقة ترد البلاء و تزيد في العمران يمكن دفع هذا الاجل بان يحتاط الانسان بكل حيلة يمكن بها الاحتراز عن الاسباب الغير الموافقة له اذا وجد الى ذلك سبيلا و سابقة علمه تعالى بوقوع الاجل بسبب من الاسباب لا تكون موجبة له اذ العلم تابع للمعلوم لا مؤثر فيه فتدبر و الى هذا ذهب المعتزلة و الطبيعيون من الحكماء و قال غيرهم ان الموت واحد و قد سبق في لفظ الاجل في فصل اللام من باب الالف هكذا يستفاد من شرح المواقف و بحر الجواهر و شرح القانونچة و الموت عند الصوفية هو الحجاب عن انوار المكاشفات و التجلي و قد سبق في لفظ الحيوة في فصل النافض من باب الحاء المهملة و در لطائف اللغات مي ارد كه موت بر چهار قسم است و هركدام رنگي دارد يكي موت احمر و ان شدت قتل بود بسيف و غيره چنانچه بخون غرق شده باشد و موت سياه كه در اتش سوخته باشد و موت زرد كه از كثرت مرض پيدا شده باشد و موت سپيد كه در اب غرق شده باشد اما ارباب تحقيق نوعي ديگر قرار داده اند وگفته اند بايد كه سالك بر خود چهار موت قرار دهد موت ابيض و ان گرسنگي است و موت اسود كه ان صبر است بر ايذاي مردم و موت احمر كه ان مخالفت نفس است و موت اخضر و ان پاره دوختن است بر پوشش و در موضع ديگر گفته كه موت در اصطلاح صوفيه عبارتست از جمع هواي نفس .

الموات بالفتح و الضم لغة ما لا روح فيه كما في المغرب و قيل ارض غير عامرة و في القاموس ارض لا مالك لها و في الكرماني ارض بلا نفع اي لم يزرع لانقطاع مائها او نحوه كغلبة الرمال او الاحجار او صيرورتها نزة او سبخة او غيرها و زاد على هذا اهل الشرع و قالوا هو ارض بلا نفع لانقطاع مائها و نحوه لايعرف مالكها بعيدة عن العامر لايسمع صوت من اقصاه فقولهم لايعرف مالكها اي لايعرف بعينه سواء كان فيها اثار العمارة كالمسناة اولم تكن كما في المنية فمن احياه ملكه لكن لو ظهر لها مالك يرد عليه و يضمن نقصانها و عن محمد رحمه الله تعالى انه لا يحيى ماله اثار العمارة و لا يوخذ منه التراب كالقصور الخربة و قولهم بعيدة عن العامر اي البلد و القرية فان العامر بمعنى المعمور كما في الصحاح و هذا الشرط مروي عن ابي يوسف رحمه الله تعالى و عند محمد رحمه الله تعالى اذ انقطع ارتفاق اهلها فموات و لو كانت قريبة و قولهم لا يسمع الى اخره تفسير البعد اي لا يسمع البعيد صوتا من اقصى العامر و طرفه فيعتبر الصوت

من طرف الدور و الاراضي العامرة كما في التجنيس هكذا في جامع الرموز *

فصل الجيم * **المزاج** بالكسر و تخفيف الزاء المعجمة هو في الاصل مصدر بمعنى الامتزاج و هو عبارة عن اختلاط اجزاء العناصر بعضها ببعض نقل في اصطلاح الحكماء الى كيفية متشابهة متوسطة بين الاضداد حاصلة من ذلك الامتزاج فتلك الكيفية لا تحصل الا بامتزاج العناصر بعضها ببعض و تفاعلها و التفاعل لا يحصل الا بمماسة السطوح وكلما كانت السطوح اكثر كانت المماسة اتم و كثرة السطوح بحسب تصغر الاجزاء ثم ذلك التفاعل بحسب التقسيم العقلي منحصر في ست صور لان في كل عنصر مادة و صورة و كيفية وكل منها اما فاعل او منفعل و لا يجوز ان تكون المادة فاعلة لان شانها القبول والانفعال لا الفعل و التاثير و لا ان تكون الصورة منفعلة لان شانها الفعل و التاثير لا القبول و الانفعال فلم تبق الا اربع صور هي مايكون المنفعل فيها المادة او الكيفية و الفاعل اما الصورة او الكيفية فمذهب الحكماء ان الفاعل الصورة و المنفعل المادة قالوا العناصر المختلفة الكيفية اذا تصغرت اجزاؤها جدا و اختلطت اختلاطا تاما حتى حصل التماس الكامل بين الاجزاء فعل صورة كل منها في مادة الآخر فكسرت هي سورة كيفية الآخر حتى نقص من حر الحار فتزول تلك الكيفية و يحصل له كيفية حر اقل يستبرد بالنسبة الى الحار الشديدة الحرارة و يستسخن بالنسبة الى البارد الشديدة البرودة وكذلك ينقص من برد البارد فيحصل له برد اقل فالكاسر ليس هو المادة لعدم كونها فاعلة و لا الكيفية لان انكسار الكيفيتين المتضادتين اما معا او على التعاقب فان حصل الانكساران معا و العلة واجبة الحصول مع المعلول لزم ان يكون الكيفيتان الكاسرتان موجودتين على صرافتهما عند حصول انكساريهما و هو محال و ان كان انكسار احدىهما مقدما على انكسار الاخرى لزم ان يعود المكسور المغلوب كاسرا غالبا و هو ايضا محال و اما المنكسر فليس ايضا الكيفية و لا الصورة اما الثاني فلما مر من ان الصورة فاعلة لا منفعلة و اما الاول فلان الكيفية نفسها لا تتحرك فلا تستحيل بل الكيفية تتبدل و محلها يستحيل فيها و ذلك المحل هو المادة ثم الصورة انما تفعل في غير مادتها بتوسط الكيفية التي لمادتها ذاتية كانت او عرضية فان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد و انفعلت مادة البارد من الحرارة كما تنفعل مادة الحار من البرودة و ان لم تكن هناك صورة متسخنة فالكاسر الصورة بتوسط الكيفية و المنكسر المادة و ذلك بان تحيل مادة العنصر الى كيفيتها فتكسر سورة كيفيته فحينئذ يحصل كيفية متشابهة في اجزاء المركب متوسطة بين الأضداد وهي المزاج قال الامام الرازي لا شبهة في ان الشيء لا يوصف بكونه مشابها لنفسه وانما قلنا للكيفية المزاجية انها متشابهة لان كل جزء من اجزاء المركب ممتاز بحقيقته عن الآخر فتكون الكيفية القائمة به غير الكيفية القائمة بالآخر الا ان تلك الكيفيات القائمة بتلك الاجزاء متساوية في النوع و هذا معنى تشابهها و في شرح حكمة العين و اعلم ان حصول الكيفية اعم مما هو بتوسط او بغيره لا الحصول الذي بغير وسط ليخرج المزاج الثاني الواقع بين اسطقسات ممتزجة قد انكسرت كيفيتها بحسب المزاج الاول و المراد من كرفها

متوسطة ان تكون تلك الكيفية اقرب الى كلواحد من الفاعلين و كذا الى كل من المنفعلين او كيفية تستسخن بالقياس الى البارد و تستبرد بالقياس الى الحار و كذا في الرطوبة و اليبوسة و على التفسيرين لا تدخل الالوان و الطعوم و الروائح في الحد اما على الثاني فظاهر لان شيئا منها لا يتسخن بالنسبة الى البارد و لا يستبرد بالنسبة الى الحار و اما على الاول فلان المراد من كونها اقرب ان تكون مناسبتها الى كلواحدة من الكيفيات اشد من مناسبة بعضها الى بعض و مثل ذلك لا تكون الا كيفية ملموسة اذ الطعم و نحوه لا يكون كذلك اذ المناسبة بين الحرارة و البرودة اشد من المناسبة بين الطعم و احدهما فلا حاجة حينئذ الى تقييد الكيفية بالملموسة كما فعله ابن ابي صادق و لا بالاولية كما فعله الايلاقي ليخرج الكيفيات التابعة للمزاج لعدم دخولها بدونهما على ان ما ذكره الايلاقي ينتقض بالمزاج الثاني فقد اخل بعكسه و ان حافظ على طرده و مذهب الاطباء ان الفاعل و المنفعل هو الكيفية قالوا الفاعل الكاسر هو نفس الكيفية و المنفعل المنكسر سورة الحرارة فان انكسار سورة البرودة لا تتوقف على ان يكون ذلك بسورة الحرارة حتى يلزم المحذور المذكور بل يحصل ذلك بنفس الحرارة فان الماء الفاتر اذا مزج بالماء الشديد البرد يكسر سورة برودتها وكذلك انكسار سورة الحرارة لا يلزم ان يكون ذلك بسورة البرودة بل قد يحصل بنفس البرودة كالماء القليل البرد اذا مزج بالماء الشديد الحرارة فانه يكسر سورة حرارتها و اذا كان كذلك فلا مانع من استناد التفاعل الى الكيفيات وذهب بعض المتاخرين كالامام الرازي و صاحب التجريد الى ان الفاعل الكيفية و المنفعل المادة فتفعل الكيفية في المادة فتكسر صرافة كيفيتها وتحصل كيفية متشابهة في الكل متوسطة هي المزاج اعلم انه ذهب البعض الى ان البسائط اذ امتزجت و انفعل بعضها من بعض تادى ذلك بها الى ان تخلع صورها فلا تبقى لواحد منها صورته المخصوصة به ويلبس الكل حينئذ صورة واحدة هي حالة في مادة واحدة فمنهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين صورها المتضادة و منهم من جعل تلك الصورة صورة اخرى من الصور النوعية للمركب فالمزاج على الاول عبارة عن تخلع صورة و تلبس صورة متوسطة و على الثاني تخلع صورة و تلبس صورة نوعية للمركب * التقسيم * المزاج ينقسم الى معتدل و غير معتدل و لهذا التقسيم وجهان الاول ان يفسر المعتدل بما يكون بسائطه متساوية كما وكيفا حتى يحصل كيفية عديمة الميل الى الاطراف المتضادة فيكون حينئذ على حاق الوسط بينها و يسمى معتدلا حقيقيا مشتقا من التعادل بمعنى التكافؤ هو لا يوجد في الخارج اذ اجزاؤه متساوية فلا يقسر بعضها بعضا على الاجتماع و طبائعها داعية الى الافتراق قبل حصول الفعل و الانفعال و انما اعتبر التساوي كما وكيفا لان امتناع وجوده مبني على تساوي ميول بسائطه ولابد فيه من تساوي كمياتها لان الغالب في الكم يشبه ان يكون غالبا في الميل و ليس هذا وحده كافيا في ذلك التساوي لان الميول قد تختلف باختلاف الكيفيات مع الاتحاد في الحجم كما في الماء المغلي بالنار المبرد بالثلج فان ميل الثاني بسبب الكثافة و الثقل اللازمين من التبرد اشد و اقوى من ميل الاول و ربما

يكتفى في تفسير المعتدل الحقيقي باعتبار تساوي الكيفيات وحدها في قوتها و ضعفها لان ذلك هو الموجب لتوسط الكيفية الحادثة من تفاعلها في حاق الوسط بينها و اذا عرفت هذا فنقول المزاج اما معتدل حقيقي او غير معتدل وغير المعتدل منحصر في ثمانية لان خروجه عن الاعتدال اما في كيفية مفردة و هو اربعة اقسام الخارج عن الاعتدال فى الحرارة فقط و هو الحار او الرطوبة فقط وهو الرطب او البرودة فقط وهو البارد او اليبوسة فقط وهو اليابس او في الحرارة و الرطوبة وهو الحار الرطب او في البروة و اليبوسة و هو البارد اليابس اوفي الحرارة و اليبوسة و هو الحار اليابس او في البرودة والرطوبة وهوالبارد الرطب و الاربعة الاول تسمى امزجة مفردة و بسيطة و الثواني مركبة و الثاني ان يفسر المعتدل بما يتوفر عليه من كميات العناصر و كيفياتها القسط الذي ينبغي له و ما يليق بحاله و يكون انسب بافعاله مثلا شان الاسد الجرأة و الاقدام و شان الارنب الخوف و الجبن فيليق بالاول غلبة الحرارة و بالثاني غلبة البرودة و تسمى معتدلا فرضيا و طبيا و هو الذي يستعمله الاطباء في مباحثهم و هو مشتق من العدل في القسمة فهو من احد الاقسام الثمانية للخارج عن المعتدل الحقيقي لميله الى احد الطرفين و يقابله غير المعتدل الطبي وهو مالم يتوفر عليه من العناصر بكمياتها و كيفياتها القسط الذي ينبغي له و هو ايضا من احد الاقسام الثمانية للخارج عن المعتدل الحقيقي وكل من القسمين ثمانية اقسام فالمعتدل الطبي قد يعتبر بالنسبة الى النوع و الصنف و الشخص و العضو و يعتبر كل من هذه الاربعة بالنسبة الى الداخل تارة و الى الخارج اخرى فلكل نوع من المركبات مزاج لا يمكن ان توجد صورته النوعية الا معه وليس ذلك المزاج على حد و احد لايتعداه و الا كان جميع افراد النوع الواحد كالانسان مثلا متوافقة في المزاج و ما يتبعه من الخلق والخلق بل له عرض فيما بين الحرارة و البرودة و بين الرطوبة و اليبوسة ذوطرفين افراط و تفريط اذا خرج عنه لم يكن ذلك النوع فهو اعتداله النوعي بالنسبة الى الانواع الخارجة عنه فلنفرض ان حرارة مزاج الانسان مثلا لا يزيد على عشرين ولا ينقص من عشرة حتى تكون حرارته مترددة بين عشر الى عشرين ففي الافراط اذا زادت على عشرين لما كان انسانا بل فرسا مثلا وفي التفريط اذا نقصت من عشرة لم يكن انسانا بل ارنبا مثلا فلكل مزاج حدان متى نفذ هما لم يصلح ذلك ان يكون مزاجا لذلك النوع و ايضا لكل نوع مزاج واقع في وسط ذلك العرض هو اليق الامزجة به و يكون حاله فيما خلق له من صفاته و اثاره المختصة به اجود مما يتصور منه و ذلك اعتداله النوعي بالنسبة الى مايدخل فيه من صنف او شخص فالاعتدال النوعي بالقياس الى الخارج يحتاج اليه النوع في و جوده و يكون حاصلا لكل فرد فرد على تفاوت مراتبه و بالقياس الى الداخل يحتاج اليه النوع في اجودية كمالاته و لايكون حاصلا الاعدل شخص من اعدل صنف من ذلك النوع و اما اعدلية ذلك النوع فغير لازم و لا يكون ايضا حاصلا له الا في اعدل حالاته و قس الثلثة الباقية عليه فالاعتدال الصنفي بالقياس الى الخارج هو الذي يكون لائقا بصنف من نوع مقيسا الى امزجة سائر اصنافه كمزاج الهندي بالنسبة الى غيرهم و له عرض ذو طرفين

هو اقل من العرض النوعي اذ هو بعض منه و اذا خرج عنه لم يكن ذلك الصنف و بالقياس الى الداخل هو المزاج الواقع في حاق الوسط من هذا العرض و هو اليق الامزجة الواقعة فيمابين طرفيه بالصنف اذ به تكون حالة اجود فيما خلق لاجله و لا يكون الا لاعدل شخص منه في اعدل حالاته سواء كان هذا الصنف اعدل الاصناف اولا و الاعتدال الشخصي بالنسبة الى الخارج هو الذي يحتاج اليه الشخص في بقائه موجودا سليما و هو اللائق به مقيسا الى امزجة اشخاص اخر من صنفه و له ايضا عرض هو بعض من العرض الصنفي و بالنسبة الى الداخل هو الذي يكون به الشخص على افضل حالاته و الاعتدال العضوي مقيسا الى الخارج ما يتعلق به وجود العضو سالما و هو اللائق به دون امزجة سائر الاعضاء و له ايضا عرض الا انه ليس بعضا من العرض الشخصي و مقيسا الى الداخل هو الذي يليق بالعضو حتى يكون على احسن احواله و اكمل ازمانه و اما غير المعتدل فلانه اما ان يكون خارجا عما ينبغي في كيفية واحدة و يسمى البسيط و هو اربعة حار و بارد و رطب و يابس او في كيفيتين غير متضادتين و يسمى المركب و هو ايضا اربعة و اعترض عليه بان الخارج عن الاعتدالين لما لم يكن معتبرا بالقياس الى المعتدل الحقيقي بل بالقياس الى الفرضي جاز ان يكون خروجه عن الاعتدال بالكيفيتين المتضادتين و لايلزم من ذلك كون المتضادين غالبين و مغلوبين معا اذ ليس المعتبر زيادة كل على الاخرى بل على القدر اللائق و اجيب بان هذا وهم منشاؤه عدم اعتبار عرض المزاج و اذا اعتبرناه فلا يرد شيئ فانا نفرض معتدلا ما ينبغي له من الاجزاء الحارة من عشرة الى عشرين و من الباردة من خمسة الى عشرة مثلا فهذا المركب انما يكون معتدلا مادامت الاجزاء على نسبة التضعيف حتى لو صارت الحارة ثلثة عشر و الباردة ستة ونصفا كان معتدلا و لو اختلفت تلك النسبة فاما ان تكون الباردة اقل من الاضعف فيكون المزاج احر مما ينبغي او اكثر منه فيكون ابرد فلا يتصور ان يصير الخارج احر و ابرد و قس عليه الرطوبة و اليبوسة اعلم ان كلا من الامزجة الثمانية الخارجة عن الاعتدال قد يكون ماديا بان يغلب على البدن خلط يغلب عليه كيفية فيخرجه عن الاعتدال الذي هو حقه الى تلك الكيفية كان يغلب مثلا عليه البلغم فيخرجه الى البرودة و قد يكون ساذجا بان يخرج عن الاعتدال لا بمجاورة بل باسباب خارجة عنه اوجبت ذلك كالمبرد بالثلج و المسخن بالشمس و قد يكون جبليا و طبعيا خلق البدن عليه و عرضيا عرض له بعد اعتداله في جبليته و ايضا ينقسم المزاج الى اول و ثان فالمزاج الاول هو الحادث عن امتزاج العناصر و المزاج الثاني هو الحادث عن امتزاج ذوى الامزجة كالترياق فان لكل من مفرداته مزاجا خاصا و للمجموع مزاجا اخر كذا في بحر الجواهر و في الاقسرائي المزاج الاول هو اول مزاج يحدث من العناصر و المزاج الثاني هو الذي يحدث عن امتزاج اشياء لها في انفسها امزجة و امتزاجها ليس امتزاجا صار به الكل متشابها قوة و ذلك لانه اذا كان كذلك صار مزاج ذلك الممتزج مزاجا اولا و وجه الحصر ان المزاج اما ان لا يحصل من اشياء لها امزجة قبل التركيب او يحصل منها و الاول هو الاول و الثاني هو الثاني

انتهى ثم المزاج الثاني قد يكون صناعيا كمزاج الترياق و قد يكون طبعيا كمزاج اللبن فهو عن مائية و جبنية و دسمية و لكل مزاج خاص وقد يكون قويا فيعسر تفريق احد بسائطه عن الآخر لا بالطبخ و لا بالنار و يسمى مزاجا موثقا كمزاج الذهب فانه مركب من جوهر مائي يغلب عليه الرطوبة و جوهر ارضي يغلب عليه اليبوسة و قد امتزجا امتزاجا لا يقدر النار على تفريقهما وقد يكون رخوا لا يعسر تفريق بسائطه فاما ان يحلله النار دون الطبخ كالبابونج فان فيه قوة قابضة و محللة لاتفترقان بالطبخ او الطبخ دون الغسل كالعدس فان فيه قوة محللة تخرج بالطبخ في مائيته ويبقى القوة الارضية في جرمه او الغسل كالهندباء فان جزؤها المفتح الملطف يزول بالغسل و يبقى الجزء المائي البارد و قول الاطباء هذا الدواء له قوة مؤلفة من قوى متضادة يعنى بها هذا المزاج الثاني الرخو * فائدة * اتفقوا على ان اعدل انواع المركبات اي اقربها الى الاعتدال الحقيقي نوع الانسان لان النفس الناطقة اشرف و اكمل و لا بخل في افاضة المبدأ بل هي بحسب استعدادات القوابل فاستعداد الانسان بحسب مزاجه اشد و اقوى فيكون الى الاعتدال الحقيقي اقرب و اختلفوا في اعدل الاصناف من نوع الانسان فقال ابن سينا و سكان خط الاستواء تشابه احوالهم في الحر و البرد لتساوي ليلهم و نهارهم ابدا و قال الامام الرازي سكان الاقليم الرابع لانا نرى اهلها احسن الوانا و اطول قدودا و اجود اذهانا و اكرم اخلاقا وكل ذلك يتبع المزاج و التحقيق يطلب من الاقسرائي و شرح التذكرة * فائدة * القول بالمزاج مبني على القول بالاستحالة و الكون و الفساد اذ الكيفية المتشابهة لا تحصل الا بهما اما الاول فظاهر لما عرفت واما الثاني فلان النار لاتهبط عن الاثير بل يتكون ههنا و كان من المتقدمين من ينكرهما معا كانكساغورس و اصحابه القائلين بالخليط فانهم يزعمون ان الاركان الاربعة لا يوجد شيئ منها صرفا بل هي مختلفة من تلك الطبائع و من سائر الطبائع النوعية كاللحم و العظم و العصب و التمر و العسل و العنب و غير ذلك و انما يسمى بالغالب الظاهر منها و عند ملاقاة الغير يعرض لها ان يبرز منها ما كان كامنا فيها فيغلب و يظهر للحس بعد ما كان مغلوبا غائبا عنه لا على انه حدث بل على انه برز و يكمن فيها ما كان بارزا فيصير مغلوبا و غائبا بعد ماكان غالبا و ظاهرا فالماء اذا تسخن لم يستحل في كيفية بل كان فيه اجزاء نارية كامنة فبرزت بملاقاة النار و هؤلاء اصحاب الكمون و البروز و قوم يزعمون ان الظاهر ليس على سبيل البروز بل على سبيل النفوذ في غيره من خارج كالماء مثلا فانه انما يتسخن بنفوذ اجزاء نارية فيه من النار المجاورة له و هؤلاء اصحاب الفشو و النفوذ و المذهبان متقاربان فانهما مشتركان في ان الماء لم يستحل حارا لكن الحار نار يخالطه فيعترفان في ان احدهما يرى ان النار برزت من داخل الماء و الآخر يرى انها وردت عليه من خارجه و انما دعاهم الى ذلك الحكم لامتناع الاستحالة و الكون و الفساد هكذا يستفاد من شرح حكمة العين و شرح المواقف و شرح التجريد و غيرها و مزاج در اصطلاح اهل رمل نسبت شكلي است بروز يا شب چنانچه گويند كه در شكل انتقاب اگر در اول واقع شوند روز يكشنبه و شب پنجشنبه مزاج دارد هكذا في بعض الرسائل *

الامتزاج كالاحتراق في اللغة هو الاختلاط وعند المنجمين نظر القمر قالوا نظرات القمر تسمى امتزاجات و ممازجات قمر و مزاجات قمر وعند اهل الجفر عبارة عن جمع حروف اسم المطلوب مع حروف اسم الطالب و يسمى مزاجا و تمازجا ايضا و ابتدا از حروف مطلوب گيرند يعني اول حرف اسم مطلوب بگيرند و بنويسند بعد ازان اول حرف اسم طالب بگيرند و بنويسند بعد ازان حرف دويم از اسم مطلوب و على هذا القياس تا اخر اسم مطلوب و طالب عمل كنند پس امتزاج عليم اگر مطلوب باشد با محمد اگر طالب باشد باين صورت ع م ل ح ي م م د و اين وقتي است كه مطلوب از اسماء الهي گرفته باشند و الا از حروف طالب ابتدا كنند و اگر در امتزاج حروف احد المتمازجين كمتر باشد اقل اسمين را تكرار دهند چندانكه مساوي شوند كذا في بعض رسائل علم الجفر و قد سبق في لفظ البسط ايضا في فصل الطاء المهملة من باب الباء الموحدة وعند اهل الرمل عبارة عن ضرب شكل في شكل و قد سبق في الباء الموحدة من باب الضاد المعجمة و يطلق ايضا على ضرب شكلين يكون نتيجتهما طريقا و يسمى امتزاجا عنصريا وميگويند كه اين دو شكل هم مزاج يكديگر باشند مثل ⚏ و ⚍ و مثل ⚎ ⚌ و على هذا القياس و اين عمل در ضمير بكار ايد و ميگويند كه اين هر دو شكل طالب و مطلوب يكديگر اند چون شكل طالع ميشود طالب ان شكل بود كه مزاج او دارد در هر خانه كه بيابند ضمير دران شكل يا دران خانه باشد و نيز ميگويند كه بعد طرح هشت از عدد شكلي بضابطهٔ ابجد اگر باقي مساوي ماند مر عدد شكل ديگر را پس ان هر دو شكل هم مزاج باشند و اينرا نيز امتزاج عنصري نامند و ضابطهٔ ابجد اينست كه نقطهٔ اتش را يك عدد و باد را دو و اب را سه و خاك را چهار مثلا اتش لحيان يكعدد دارد و نقاط عتبة الداخل نه و از نه چون هشت طرح كنند يكي ماند و هم چنين عدد نقاط طريق ده اند و بعد از طرح هشت دو باقي مانند و حمره را دو عدد است پس طريق و حمره هم مزاج باشند و ازين عمل هم استخراج ضمير بطور مذكور ميكنند هكذا يستفاد من بعض الرسائل *

فصل الحاء المهملة

المدح بفتح الميم و الدال قد سبق تفسيره في لفظ الحمد في فصل الدال من باب الحاء المهملتين ومدح موجه نزد بلغا انست كه ممدوح را از يك تركيب بدو نوع ستايش حاصل ايد مثاله * شعر * از عدل تو مظلوم چنان شكرانست * كز بذل تو بي‌نوا كند شاديها * كذا في جامع الصنائع و نيز صاحب جامع الصنائع گفته كه استتباع انست كه ممدوح را بروجهي مدح كنند كه ازان مدح مدحي ديگر خيزد مثاله * شعر * ذات تو اندر سخا ابريست كاندر سايه اش * عالم از گرمای فتنه جمله در اسايشش * انتهى * و صاحب مجمع الصنائع مدح موجه را مرادف استتباع گردانيده *

المسح بالفتح و سكون السين لغة امرار اليد و شرعا اصابة اليد المبتلة العضو اما بللا ياخذه من الاناء او بللا باقيا في اليد بعد غسل عضو من الاعضاء المغسولة ولا يكفي البلل الباقي في يده بعد مسح عضو

من الممسوحات و لا بلل ياخذه من بعض اعضائه سواء كان ذلك العضو مغسولا او ممسوحا كذا في مسح الوضوء ومسح الخف و فيه بحث فانه ذكر شمس الائمة في شرح المختصر المسح لغة امرار شيئ بشيئ كما في المقاييس وكذا في الشريعة الا ان الامرار شامل للحكمي كما ان الشيئ شامل للمبتل و غير اليد فانه لو سقط خرقة مبتلة على الراس او اصابه المطر او دخل في اناء لاجزاء من المسح و في التلويح المسح المس بباطن الكف هكذا في العارفية حاشية شرح الوقاية في بيان الوضوء *

الممسوحات بالفتح هي الادوية التي يمسح بها البدن كذا في بحر الجواهر *

المساحة بالكسر من مساحة الارض اي قسمتها و كلما مسح فكانه قسم اجزاء كل منها يساوي المقياس الذي يمسح به * و في اصطلاح المهندسين استعلام امثال الواحد الخطي المفروض او ابعاضه في المقدار ان كان خطا او امثال مربعه او ابعاضه ان كان سطحا او امثال مكعبه او ابعاضه ان كان جسما تعليميا يعني ان المساحة استعلام امثال خط واحد او ابعاضه مرض بمقدار معين كالذراع و الجريب حال كون تلك الامثال او ابعاضه واقعة في المقدار عارضة له ان كان ذلك المقدار خطا او استعلام امثال مربع خط واحد الى اخره و المقدار هو الكم المتصل القار المنحصر في الخط و السطح و الجسم التعليمي فخرج العدد و كذا الزمان عن حد المقدار ثم الامثال لما كانت مضافة بطل الجمعية فيشتمل الواحد والاثنين و كذا قولهم او ابعاضه و كلمة او لتقسيم المحدود دون الحد فالحاصل ان المساحة ثلثة انواع اما استعلام مثل الواحد الخطي المفروض كذراع او ذراعين مثلا او بعضه كنصف ذراع او ربعه العارض للمقدار ان كان خطا و اما استعلام مثل مربع الواحد الخطي وحاصله سطح طوله وعرضه متساويان في مقدار الواحد الخطي و هو الذراع المكسر او بعضه العارض للمقدار ان كان سطحا و اما استعلام مثل مكعب الواحد الخطي او بعضه العارض للمقدار ان كان جسما ومكعب الواحد الخطي هو مضروبه في مربعه وحاصله جسم جهاته الثلثة متساوية في مقدار الواحد الخطي ثم اعتبار الواحد السطحي او الجسمي بحيث يمكن معرفتهما من الواحد الخطي تسهيل للامر فيستغنون بمقدار يمسح به الخطوط عن مقدار يمسح به السطوح و الاجسام وقد يمسح السطح بالخط كمساحة احد بعد الكرباس بذراع و بالحقيقة هي مساحة بمربع الذراع و ان لم يتلفظ به وقد يمسح الابنية و الاساطين و السقوف في العمارات بالآجرّ و اهل الهيئة يمسحون اجرام الكواكب بكرة الارض هكذا في شرح خلاصة الحساب *

الملاحة بالفتح نزد صوفيه عبارتست از بي نهايتي كمال الهي كه هيچكس بدان نرسد كذا في بعض الرسائل *

التمليح لم يفرق البعض بينه و بين التلميح المذكور في باب اللام و الحق الفرق كما سبق *

فصل الخاء المعجمة * المسخ بالفتح و سكون السين عند الحكماء هو انتقال النفس الناطقة من بدن الانسان الى بدن حيوان اخر يناسبه في الاوصاف كبدن الاسد للشجاع و الارنب للجبان وهو من اقسام

التناسخ على ما يجيء في باب النون • و عند اهل البديع قسم من السرقة و يسمى اغارة ايضا و قد مر في فصل القاف من باب السين المهملة •

فصل الدال المهملة • **المد** بالفتح و التشديد لغة الزيادة و عند القراء اطالة الصوت بحرف مدّي من حروف العلة وهو الالف والواو والياء الساكنة التي حركات ماقبلها مجانسة لها وضده القصر وهو ترك المد وهو الاصل اذ المد لابد له من سبب يتفرع عليه و قال الجعبري المد طول زمان صوت الحرف و اللين اقله و القصر عدمهما ثم المد نوعان اصلي وهو اللازم لحروف المد الذي لاينفك عنه بل ليس لها وجود بعدمه لابتناء بنيتها عليه و يسمى مدا ذاتيا و طبعيا و امتداد قدر الف و اجتمعت الاحرف الثلثة في كلمة اوتينا فالحروف الثلثة شرط لمطلق المد وفرعي و هو مايكون فيه سبب للزيادة على المقدار الاصلي والمراد بالقصر هو ترك مدتلك الزيادة لا ترك اصل الزيادة فافهم كذا في تيسير القاري و في الاتقان سبب المد لفظي ومعنوي فاللفظي اما همزة او سكون فالهمزة يكون بعد حرف المد و قبله و الثاني نحو آدم و ايمان و اوتي و الاول ان كان معه في كلمة فهو المد المتصل و يسمى مدا واجبا ايضا نحوشاء و من سوء و يضيئ و ان كان حرف المد اخر كلمة و الهمزة اول اخرى فهو المنفصل نحوبما انزل و قالوا آمنا و في انفسكم ووجه المد لاجل الهمزة ان حرف المد خفي و الهمزة صعب فزيد في الخفي ليتمكن من النطق بالصعب و السكون اما لازم و هو الذي لا يتغير في حالة نحو و لا الضالين او عارض و هو الذي يعرض لاجل الوقف و نحوه كالادغام نحو العباد و نستعين و يوقنون حالة الوقف و قال لهم و يقول ربنا حالة الادغام و وجه المد للسكون التمكن من الجمع بين الساكنين فكانه قائم مقام حركة و قد اجمع القراء على مد نوعي المتصل و ذي الساكن اللازم و ان اختلفوا في مقداره و اختلفوا في مد النوعين الآخرين وهما المنفصل و ذو الساكن العارض و في قصرهما فاما المتصل فقد اتفق الجمهور على مده قدرا واحدا مشبعا من غير افحاش و ذهب اخرون الى تفاضله كتفاضل المنفصل فالطولى لحمزة و ورش ودونها لعاصم و دونها لابن عامر و الكسائي و خلف و دونها لابي عمرو و الباقين و ذهب بعضهم الى انه مرتبتان الطولى لمن ذكر و الوسطى لمن بقي و اما ذو الساكن و يقال له مد العدل لانه يعدل حركة فالجمهور ايضا على مده مشبعا قدرا واحدا من غير افراط و ذهب بعضهم الى تفاوته و اما المنفصل و يقال له مد الفصل لانه يفصل بين الكلمتين و مد البسط لانه يبسط بين الكلمتين و مد الاعتبار لاعتبار الكلمتين من كلمة و مد حرف بحرف اي مد كلمة بكلمة و المد الجائز من اجل الخلاف في مده و قصره فقد اختلفت العبارات في مقداره اختلافا لا يمكن ضبطه و الحاصل ان له سبع مراتب الاولى القصر و هو حذف المد العرضي و ابقاء ذات حرف المد على ما فيها من غير زيادة و هي في المنفصل خاصة لابي جعفر و ابن كثير و لابي عمرو عند الجمهور و الثانية فويق القصر قليلا و قدرت بالفين وبعضهم بالف و نصف و هي لابي عمرو في المتصل و المنفصل عند صاحب التيسير و الثالثة فويقها قليلا و هي التوسط عند الجميع و قدرت

بثلث الفات وقيل بالفين ونصف و قيل بالفين على ان قبلها بالف ونصف وهي لابن عامر و الكسائي في الضربين عند صاحب التيسير و الرابعة نويقها قليلا و قدرت باربع الفات و قيل بثلث ونصف و قيل ثلاث على الخلاف فيما قبلها و هي لعاصم في الضربين عند صاحب التيسير و الخامسة نويقها قليلا و قدرت بخمس الفات و باربع ونصف وباربع على الخلاف و هي فيهما لحمزة و ورش عنده و السادسة فوق ذلك و قدرها الهذلي بخمس الفات على تقديره الخامسة باربع و ذكر انها لحمزة و السابعة الافراط قدرها الهذلي بست و ذكرها لورش قال ابن الجزري و هذا الاختلاف في تقدير المراتب بالالفات لا تحقيق وراءه بل هو لفظي لان المرتبة الدنيا وهي القصر اذا زيد عليها ادنى زيادة صارت ثانية ثم كذلك حتى تنتهي الى القصوى و اما العارض فيجوز فيه لكل من القراء كل من الاوجه الثلثة المد والقصر و التوسط و هي اوجه تخيير اما السبب المعنوي فهو قصد المبالغة في النفي و هو سبب قوي مقصود عند العرب و ان كان اضعف من اللفظي عند القراء ومنه مد التعظيم في نحو لا اله الا الله و قد ورد عن اصحاب القصر في المنفصل لهذا المعنى و يسمى مد المبالغة قال ابن الجزري و قد ورد عن حمزة مد المبالغة للنفي في لا التي التبرية نحو لاريب فيه و لاجرم و لامرد له و قدره في ذلك وسط لا يبلغ الاشباع لضعف سببه قال ابو بكر احمد بن الحسين بن مهران النيسابوري مدات القران على عشر اوجه مد الحجز و هو المد الجائز نحو ا انذرتهم و ا انت قلت للناس لانه ادخل بين الهمزتين حاجزا بينهما لاستثقال العرب جمعهما و قدره الف تامة بالاجماع لحصول الحجز بذلك و مد العدل في كل حرف مشدد قبله حرف مد ولين و يسمى باللازم المشدد ايضا نحو الضالين و مد التمكين نحو اولئك والملائكة و شعائر من المدات التي تليها همزة سمي بذلك للتمكن من تحقيق الهمزة و اخراجها من مخرجها و يسمى المد المتصل ايضا لاتصال الهمزة بحرف المد في كلمة و مد البسط و يسمى ايضا مد الفصل و المد المنفصل نحو بما انزل لانه يبسط بين الكلمتين و يفصل بينهما و مد الروم نحو هاانتم لانهم يرومون الهمزة من انتم و لا يحققونها و لا يتركونها اصلا و لكن يلينونها و يشيرون اليها و هذا على مذهب من لايهمز ها انتم و قدره بالف و نصف و مد الفرق نحو الان لانه يفرق به بين الاستفهام و الخبر و قدره الف تامة اجماعا فان كان بين الف المد حرف مشدد زيد الف اخرى ليتمكن به من تحقيق الهمزة نحو آلذكراين وآلله و مد البنية نحو ماء و دعاء لانه يبين بنية الممدود من المقصور و مد المبالغة نحو لا اله الا الله • و مد البدل • من الهمزة نحو آمن و قدره الف تامة بالاجماع و مد الاصل في الافعال الممدودة نحو جاء و شاء و الفرق بينه و بين مد البنية ان تلك الاسماء بنيت على المد فرقا بينها و بين المقصور و هذه مدات في اصول افعال احدثت لمعان هكذا في الاتقان و الحواشي الازهرية •

المدد بفتحتين في الاصل ما يزاد به الشيئ و يكثر و شرعا هو الذي يرسل الى الجيش ليزيدوا كذا في جامع الرموز في كتاب الجهاد •

المديد كالنصير عند اهل العروض اسم بحر مختص بالعرب و هو فاعلاتن فاعلن ثمانية اجزاء استعمل مجزوا كذا في عنوان الشرف و در عروض سيفي مي ارد ظاهر است كه بحر مديد بطبع اقرب است از طويل و اگر فاعلن را خبن كنند و گويند فاعلاتن فعلن چهار بار تمام از ثقل بيرون ايد مثال سالم • شعر • اين دل پردرد را لعل تو درمان شده • خاكپايت بنده را چشمهٔ حيوان شده • مثال مخبون • شعر • از ميان دهنش تا توان يک سر مو • زان نشان باز مده اين سخن هيچ مگو •

المادة عند الحكماء هي المحل و تسمى بالهيولى ايضا كما مر في فصل اللام من باب الحاء المهملة و الحكماء لا يتحاشون عن ذلك الاستعمال فى الكتب الطبيعية كذا في شرح حكمة العين في بحث الحركة الكمية و تطلق ايضا على خلط ردي يتغير عن طبعه بحيث يحصل له كيفية ردية يتكيف بها و عند المنطقيين هي كيفية النسبة بين المحمول و الموضوع كما يجيئ في لفظ الجهة في فصل الهاء من باب الواو و تلك الكيفية منحصرة في الوجوب و الامتناع و الامكان الخاص لان المحمول اما ان يستحيل انفكاكه عن الموضوع فيكون النسبة واجبة و تسمى مادة الوجوب او لا يستحيل و حينئذ اما ان يستحيل ثبوته له فالنسبة ممتنعة و تسمى مادة الامتناع اولا فالنسبة ممكنة و تسمى مادة الامكان الخاص و تنحصر باعتبار اخرفي الضرورة و اللاضرورة و باعتبار اخرفي الدوام و اللادوام هكذا في شرح المطالع في تحقيق المحصورات والموجهات و يجيئ في لفظ الامكان ايضا •

المدة بالكسر عند الاطباء هي الفضل الابيض الاملس المعتدل القوام السائل في موضع التفرق عند ما كانت نضيجة و هي مرادفة للقيح كذا قال مولانا نفيس و قيل الفرق بينهما ان المادة المستحيلة في الورام ان كانت الصورة الخلطية فيها بعد باقية تسمى قيحا و ان انخلعت الصورة الخلطية تسمى مدة و الفرق بين المدة و الخلط بالنتن عند الاحراق و بالرسوب بالماء و قد يكون مع المدة دم او خشكريشه يخرج بالسعال بخلاف الخلط فانه لا يكون له نتن البتة و لا يرسب في الماء ولايكون معه شيئ من الدم و لا من الخشكريشه اصلا كذا في بحر الجواهر و فى الموجز في بيان الدبيلة و الخراج ان المدة الجيدة هي البيضاء الملساء المتشابهة الاجزاء المتوسطة الرائحة بين الشديدة و الكريهة و غير الجيدة بخلافها •

الامتداد فى اللغة درازي و عند الحكماء يطلق على الصورة الجسمية و كذلك الممتد يطلق على الصورة الجسمية و قد سبق في فصل الراء من باب الصاد المهملتين •

التمدد قال الشيخ هو مرض آلي يمنع القوة المحركة عن قبض الاعضاء التى من شانها ان تنقبض و قال الشيخ نجيب الدين هو تشنج العصب من الجانبين فينتصب العضو و لا يميل الى جانب فهو ضد التشنج و فيه نظر لان التمدد على تعريفه مركب من التشنجين فلايكون ضدا له و اما على تعريف الشيخ فهو ضد التشنج من جهة انه يمنع الانقباض كما ان التشنج يمنع الانبساط كذا في بحر الجواهر •

فصل الراء * المرة بالكسر والتشديد لغة القوة و الشدة اطلقت في عرف الاطباء على الصفراء لانها اقوى الاخلاط وعلى السوداء ايضا لانها اشدها لاقتضاء الاستمساك الموجب للصلابة و المرة الصفراء عندهم هي صنف من الصفراء الغير الطبيعية و هي صفراء يخالطها بلغم رقيق سمي بها و ان كان جميع اصناف الصفراء يصدق عليها انها مرة الصفراء لانه لما اختص كل صنف من الصفراء باسم لمشابهته بشيء و لم يكن لهذا الصنف مشابه خص هذا الصنف بالاسم العام و لان هذا الصنف كثير الوجود فكان الصفراء هو هذا الصنف و المرة المخية بضم الميم وتشديد الخاء المعجمة ايضا صنف من اصناف الصفراء الغير الطبيعية و هي الصفراء التي يخالطها رطوبة غليظة من البلغم و تصير بسبب هذا الاختلاط شبيها في الحس بمح البيض في الغلظ واللون و لذا سميت بها و المرة السوداء هي السوداء الغير الطبيعية و تسمى بالسوداء المحترقة و بالسوداء الاحتراقية ايضا هكذا يستفاد من شرح القانونچة و الاقسرائي من مبحث الاخلاط *

المصر بالكسر و سكون الصاد في اللغة الحد و البلد المحدود و عند الفقهاء هو موضع لا يسع اكبر مساجده المبنية لصلوة الخمس اهله اى اهل ذلك الموضع مما وجب عليه الجمعة و احترز به عن اصحاب الاعذار مثل النساء و الصبيان و المسافرين الا انهم قالوا ان هذا الحد غير صحيح عند المحققين و الحد الصحيح المعول عليه انه كل مدينة ينفذ فيها الاحكام و يقام الحدود كما في الجواهر و ظاهر المذهب انه ما فيه جماعات الناس من اهل الحرف و جامع و اسواق و مفت و سلطان او قاض يقيم الحدود و ينفذ الاحكام و قريب منه ما في المضمرات و في المضمرات ايضا انه الاصح و قيل انه ما يجتمع فيه مرافق الدين و الدنيا و قيل ما يتعيش فيه كل صانع سنة بلا تحول عنه الى اخرى وقيل ما يكون سكانه عشرة آلاف و قيل ما يسمى مصرا عند التعداد كبخارى و قيل ما لا يظهر فيه نقصان بموت ولا زيادة بولادة و قيل ما يمكنهم دفع عدو بلا استعانة و قيل ما يمصره الامام و ان صغر و قل اهله كما في التمرتاشي و قيل ما يولد فيه انسان و يموت كل يوم و قيل ما لا يعد اهله الا بمشقة و قيل ما يكون فيه الف رجل مقاتل و قيل ما يكون فيه عشرة الاف رجل مقاتل كذا في البرجندي في ذكر صلوة الجمعة *

المهر بالفتح و بالهاء هو قيمة بضع امرأة وقت التزويج مما يباح به الانتفاع شرعا من المال او المنفعة معجلا كان او موجلا يقال له بالفارسي دست پيمان و كابين و مهر المثل شرعا مهر امرأة مثلها اى قيمة بضع امرأة مماثلة لها من قوم ابيها في السن و الجمال و المال والعقل والدين اي الديانة و الصلاح و البلد و المصر و البكارة و الثيابة فان لم توجد مثل هذه المرأة في شيء من قوم ابيها فمن الاجانب مثلها في هذه الامور و لا يعتبر الام و قومها ان لم تكن من قوم ابيها كذا في جامع الرموز *

فصل الزاء المعجمة * التمييز هو عند النحاة و يقال له ايضا المميز بكسر الياء المثناة التحتانية مشددة و فتحها و التفسير و التبيين على ما ذكر مولانا عصام الدين و المبين على صيغة اسم الفاعل كما

في الضوء حيث قال و اما مائة فانها تضاف الى ما يبينها الا ان المبين مفرد انتهى اسم نكرة يرفع الابهام المستقر عن ذات مذكورة او مقدرة قال في المعيار ناقلا عن منتهى الشباب التمييز في الاصل مصدر ميزت الشيئ عن غيره بامر مختص اي المميز بكسر الياء و انما عدل عنه للمبالغة فالجملة و المفرد يسمى مميزا بفتح الياء و المنصوب فيهما مميزا بكسر الياء و ذلك تمييزا و لو قلت للمنصوب مميزا بفتح الياء نظرا الى ان المتكلم ميزه عن سائر ما تعين بعض محتملاته لجاز و لكن الاول اظهر انتهى فبقيد الاسم خرج نحو نعمت اي قتلت فان قتلت يرفع الابهام الوضعي عن نعمت لكنه ليس باسم و بقيد النكرة خرج نحو زيد حسن الوجه او وجهه بالنصب لانه يرفع الابهام كوجها مع انه ليس تمييزا عند البصريين للتعريف المانع عن كونه تمييزا بل هو شبيه بالمفعول و كذا خرج سفه نفسه و الم بطنه و قولهم يرفع الابهام يخرج البدل فان المبدل منه في حكم التنحية فهو ليس يرفع الابهام عن شيئ بل هو ترك مبهم و ايراد معين و قولهم المستقر و ان كان بحسب اللغة هو الثابت مطلقا لكن المطلق منصرف الى الفرد الكامل و هو الوضعي اي الثابت الراسخ في المعنى الموضوع له من حيث انه موضوع له و احترز به عن نحو رأيت عينا جارية فان جارية يرفع الابهام عن عينا لكنه غير مستقر بحسب الوضع بل نشأ في الاستعمال باعتبار تعدد الموضوع له و كذا احترز به عن اوصاف المبهمات نحو هذا الرجل فان هذا مثلا اما موضوع لمفهوم كلي بشرط استعماله في جزئياته او لكل جزئي منه و لا ابهام في هذا المفهوم الكلي و لا في واحد واحد من جزئياته بل الابهام انما نشأ من تعدد الموضوع له او المستعمل فيه فتوصيفه بالرجل يرفع هذا الابهام لا الابهام الواقع في الموضوع له من حيث انه موضوع له وكذا احترز به عن عطف البيان في مثل قولك ابو حفص عمر فان كلا واحد منهما موضوع لشخص معين لا ابهام فيه لكن لما كان عمر اشهر زال بذكره الخفاء الواقع في ابي حفص لعدم الاشتهار لا الابهام الوضعي و قولهم عن ذات اي لا عن وصف و احترز به عن النعت و الحال فانهما يرفعان الابهام المستقر الواقع في الوصف لا في الذات و تحقيقه ان الواضع لما وضع الرطل مثلا لنصف المنّ فلا شك ان الموضوع له معنى معين متميز عما هو اقل من النصف كالربع او اكثر منه كالمن و المنين و لا ابهام فيه الا من حيث ذاته اي جنسه فانه لا يعلم منه بحسب الوضع انه من جنس العسل او الخل او غيرهما و الا من حيث وصفه فانه لا يعلم منه بحسب الوضع انه بغدادي او مكي فاذا اريد رفع الابهام الوصفي الثابت فيه بحسب الوضع اتبع بحال او صفة فيقال عندي رطل بغداديا او بغدادي و اذا اريد رفع ابهامه الذاتي قيل زيتا فزيتا يرفع الابهام المستقر عن الذات بخلاف النعت و الحال فانهما يرفعان الابهام عن الوصف قيل هذا الفرق واضح لاخفاء فيه الا من حيث حمل الذات على الجنس و لو اريد بالذات مايقابل المفهوم من الافراد لصح و كان اوضح فيقال في رطل زيتا ان فرد الرطل مبهم لايعلم انه من اي جنس فلما قيل زيتا بين ذاته بانه من جنس الزيت و بعد يشكل بخروج تمييز صفة نحو لله دره فارسا فانه يرفع الابهام عن الصفة فان الغرض من وضع المشتق المعنى الا ان يقال التمييز اخرج الاسم عن وضعه

الذي لغرض المعنى و جعله لبيان الجنس وقولهم مذكورة او مقدرة صفتان للذات اشارة الى تقسيم التمييز فالمذكورة نحو رطل زيتا و المقدرة نحو طاب زيد نفسا فانه في قوة قولنا طاب شيئ منسوب الى زيد ونفسا يرفع الابهام عن ذلك الشيئ المقدر فيه هكذا يستفاد من شروح الكافية و حواشيه •

فصل السين المهملة * المجوس بالفتح و تخفيف الجيم فرقة من الكفرة يعبدون الشمس والقمر وفارسيه گبر وهو جمع المجوسي كذا في كنز اللغات • و فى الانسان الكامل هوفرقة تعبدون النار • و في شرح المواقف هو فرقة من الثنوية يقولون ان فاعل الخير يزدان وفاعل الشر اهرمن و قد سبق ايضا في فصل الواو من باب الثاء المثلثة • و في جامع الرموز في فصل نكاح القن المجوس معرب ميخ گوش (ميرگوش) صغير الاذنين وضع دينا و دعا اليه كما فى القاموس لكن فى الملل والنحل انهم طائفة كان لهم كتاب فبدلوه فى الاصل رجل فاصبحوا وقد اسري بذلك الكتاب الى السماء فهم ليسوا من اهل الكتاب انتهى • و في شرح المواقف ايضا انهم من اهل الكتاب و قد مر في لفظ الكفر •

الملاسة بالفتح و تخفيف اللام مقابلة للخشونة و قد سبق في فصل النون من باب الخاء المعجمة و الاملس نعت منه •

المملس بتشديد اللام المكسورة عند الاطباء دواء ينبسط على سطح عضو خشن فيستر خشونته و يجعله كانه املس كذا فى المؤجز •

المماسة بتشديد السين هي ملاقاة الشيئين لا بالتمام بل بالاطراف كان يلاقي طرف جسم بطرف جسم اخر وقيد لا بالتمام ليخرج المداخلة فانها ملاقاة الشيئ بالشيئ بالتمام بان يكون الشيئان بحيث اذا فرض جزء من احدهما انفرض بازاءه جزء من الآخر وبالعكس فيتطابقان بالكلية كذا في شرح المواقف في بحث المكان و هكذا في شرح حكمة العين حيث قال المتماسان ما يختلف ذاتاهما فى الوضع و يتحد طرفاهما فى الوضع بان تكون الاشارة الى ذات احدهما غير الاشارة الى ذات الآخر وتكون الاشارة الى طرف احدهما عين الاشارة الى طرف الآخر ومن ههنا قيل الخط المماس للدائرة هو الذي يلقاها و لا يقطعها و الدوائر المتماسة هي التي تتلاقى و تتقاطع كما في تحرير اقليدس •

فصل الصاد المهملة * ذو مصة قد سبق ذكره في لفظ السبعية في فصل العين من باب السين المهملتين •

المغص بالفتح وسكون الغين المعجمة والعامة يحركون الغين بالفتح و هو وجع البطن والتواء الامعاء من غير احتباس الفضلة لبرازية فان ذلك يخص باسم القولنج كذا قال الايلاقي و قال السديدي هو وجع يكون فى الامعاء العليا لا يبلغ الى حد القولنج كذا في بحر الجواهر • و فى الاقسرائي هو وجع الامعاء و القولنج وجع معوي يعسر معه خروج ما يخرج بالطبع فالقولنج على هذا اخص مطلقا من المغص و فرق

السمر الملتي بينهما بوجه اخر وهوان المغص وجع اكال لذاع و وجع القولنج يقل و اكثر عروض القولنج في معاء قولون و القولنج ماخوذ من اسم ذلك المعاء لكنه صار اعم من وجه اصطلاحا لان الوجع الكائن في غيره من الامعاء ايضا يسمى قولنجا و ان كان الكائن في المعاء الدقاق مخصوصا باسم ايلاوس و هو مرض ردي مهلك •

فصل الضاد المعجمة • ابنت المخاض بالفتح و تخفيف الخاء المعجمة لغة ما اتى عليه حولان من الابل و شريعة حول واحد كما في شرح الطحاوي لكن في جامع الاصول انها ناقة تم لها سنة الى تمام سنتين لان امها ذات مخاض اي حمل • و في المغرب المخاض وجع الولادة هكذا في جامع الرموز •

المرض بفتح الميم و الراء خلاف الصحة و قد سبق في فصل الحاء من باب الصاد المهملتين •

المريض مرض الموت عند الفقهاء هو من كان غالب حاله الهلاك رجلا كان او امرأة كمريض عجز عن اقامة مصالحه خارج البيت اي عن الذهاب الى حوائجه خارج البيت و هو الصحيح كما في المحيط و مثل من بارز رجلا في المحاربة اي خرج من صف القتال لاجل القتال او قدم ليقتل لقصاص او رجم او قدمه ظالم ليقتله او اخذه السبع بغتة او انكسر السفينة و بقي على لوح هكذا ذكر البعض و هو مختار قاضيخان و كثير المشايخ وقال صاحب الكافي هو الصحيح وقال مشايخ بلخ اذا قدر على القيام لمصالحه و حوائجه سواء كان في البيت او خارجه فهو بمنزلة الصحيح و هو اختيار صاحب الهداية • و في الخزانة هو الذي يصير صاحب فراش و يعجز عن القيام بمصالحه الخارجة و يزداد كل يوم مرضه • و في الظهيرية و قد تكلف بعض المتاخرين و قال ان كان بحيث يخطو بخطوات من غير ان يستعين باحد فهو في حكم الصحيح وهذا ضعيف لان المريض جدا لايعجز عن هذا القدر اذا تكلف • وعن الحسن بن زياد عن ابي حنيفة رحمه الله هو الذي لايقوم الا بشدة وتعذر في خلوته جالسا • و في فتاوى قاضيخان ان المقعد و المفلوج ان لم يكن قديما فهو بمنزلة المريض و ان كان قديما فهو بمنزلة الصحيح و قال محمد بن سلمة ان كان يرجى برؤه بالتداوي فهو صحيح و ان كان لا يرجى فهو مريض و قال ابو جعفر الهندواني ان ازداد كل يوم فهو مريض و ان ازداد مرة و انتقص اخرى فان مات بعد ذلك بسنة فهو صحيح و ان مات قبل مدة فهو مريض • و روى ابو نصر العراقي عن اصحابنا الحنفية انه ان كان يصلي قاعدا فهو صحيح و ان كان يصلي مضطجعا فهو مريض • و قيل في الخزانة و المرأة اذا اخذها الوجع الذي يكون اخر انفصال الولد كالمريضة اما اذا اخذها ثم سكن فغير معتبر هكذا في البرجندي و جامع الرموز • التقسيم • قال الاطباء المرض اما مفرد او مركب لانه اما ان يكون تحققه باجتماع امراض حتى يحصل من المجموع هيئة واحدة و يكون مرضا واحدا و لا يصدق على شيء من اجزائه انه ذلك المرض او لا يكون كذلك و الاول هو المرض المركب و الثاني المرض المفرد و معنى الاتحاد ان تلك الانواع تكون موجودة و يلزم من مجموعها حالة اخرى يقال انها مرض واحد كالورم لما فيه من سوء المزاج و سوء التركيب و تفرق الاتصال فلو اجتمعت امراض كثيرة و لم يحصل المجموع حالة زائدة يقال انها مرض

واحد كالحمى مع الاستسقاء و السعال مثلا لم يكن ذلك مركبا بل امراض مجتمعة . و كل مرض مفرد فلا يخلو اما ان يكون بحيث يمكن عروضه لكل واحد من الاعضاء او لا يكون كذلك و الاول يسمى تفرق الاتصال و المرض المشترك و انحلال الفرد و العرض العام و المرض العام ايضا فانه يكون في الاعضاء المفردة ككسر العظام و المركبة كقطع الاصبع و الثاني اما ان يكون عروضه اولا للاعضاء المتشابهة اي المفردة و هو مرض سوء المزاج او للاعضاء الآلية اي المركبة و هو مرض سوء التركيب و يسمى مرض التركيب و مرض الاعضاء الآلية ايضا و انما قلنا اولا في تفسير سوء المزاج لان سوء المزاج يمكن ان يعرض للاعضاء المركبة بعد عروضه للمفردة و المراد بسوء المزاج ان يحصل فيه كيفية خارجة عن الاعتدال و لذا لا يمكن عروضه اولا للعضو المركب اذ يستحيل ان يكون مزاج الجملة خارجا عن الاعتدال و اقسامه هي اقسام المزاج الخارج عن الاعتدال و كلواحد من تلك الاقسام اما ساذج او مادي و المراد بالساذج الكيفية الحادثة لا عن خلط متكيف بها موجب لحدوثها في البدن كحرارة من اصابة الشمس من غير ان يتسخن خلط منه و بالمادي ما ليس كذلك و يقال للامراض المادية الامراض الكلية كالحمى الحادثة من سخونة خلط ثم المادي اما ان تكون المادة فيه ملتصقة بسطح العضو او تكون غامضة فيه و الاول الملاصق و الثاني المداخل و المداخل اما ان يفرق الاتصال و هو المورم اولا و هو غير المورم و اما مرض التركيب فينقسم الى اربعة اجناس استقراء الاول مرض الخلقة و هو اربعة اقسام لان كل عضو فان شكله و مجاريه واوعيته و سطحه اذا كان على ما هو واجب كان صحيح الخلقة و اذا لم يكن فهو اما مرض الشكل بان يتغير شكل العضو عن المجرى الطبعي فيحدث آفة في الافعال مثل اعوجاج المستقيم كعظم الساق و استقامة المعوج كعظم الصدر و اما مرض المجارى و الاوعية و يسمى امراض الاوعية وامراض التجاويف ايضا و ذلك بان تتسع او تضيق فوق ما ينبغي او تنسد كاتساع الحدقة العنبية وضيق النفس و انسداد المجرى الآتي من الكبد الى الامعاء و اما مرض الصفائح اي سطوح الاعضاء بان يتغير سطح العضو مما ينبغي بان يخشن ما يجب ان يملس كقصبة الرية او يملس ما يجب ان يخشن كالمعدة الثاني مرض المقدار و هو قسمان لانه اما ان يعظم مقدار العضو اكثر مما ينبغي كداء الفيل او يصغر اكثر مما ينبغي كضمور اللسان و كلواحد منهما اما عام كالسمن المفرط لعمومه جميع البدن او خاص كما مر من داء الفيل و ضمور اللسان الثالث مرض العدد و هو اربعة انواع لانه اما ان يزيد العضو عددا على ما ينبغي زيادة اما طبيعية بان يكون من جنس ما هو موجود في البدن كالاصبع الزائدة او غير طبعية بان لا يكون من جنس ما هو موجود في البدن و يكون زائدا كالثؤلول و اما ان ينقص نقصانا طبيعيا كولد ليس له اصبع او نقصانا عارضيا اي ليس خلقيا كمن قطعت اصبعه اويده و بالجملة فمرض العدد اما طبيعي او غير طبيعي و كل منهما اما بالزيادة او بالنقصان و المراد بالطبيعي من الزيادة ما يكون من جنس ما يوجد في البدن و بغير الطبيعي منها ما لا يكون منه و بالطبيعي من النقصان ما يكون

خلقيا و بغير الطبيعي منه ما يكون حادثا و قال القرشي الطبيعي اما ان يكون كليا او جزئيا و المراد بالكلي ما يكون الزائد او الناقص عضوا كاملا كالاصبع و اليد و بالجزئي ما يكون ذلك جزء عضو كالانملة الرابع مرض الوضع و الوضع يقتضي الموضع و المشارك فان للعضو بالنسبة الى مكانه هيئة تسمى بالموضع و بالنسبة الى غيره من الاعضاء بحسب قربه و بعده عنه هيئة اخرى تسمى بالمشارك فمرض الوضع يشتمل القسمين فهو الفساد الحاصل فى العضو لخلل في موضعه او مشاركه و يسمى هذا القسم الاخير بمرض المشاركة كما يسمى القسم الاول بمرض الموضع ثم مرض الموضع اربعة اقسام الاول زوال العضو عن موضعه بخلع او بخروج تام الثاني زواله عن موضعه بغير خلع و هو ان لا يخرج عن موضعه بل يزعج و يسمى زوالا دونيا الثالث حركته في موضعه و الواجب سكونه فيه كما فى المرتعش الرابع سكونه في موضعه و الواجب حركته كتحجر المفاصل ٭ و مرض المشاركة قسمان الاول ان يمنع او يعسر حركة العضو الى جاره و الثاني ان يمنع او يعسر حركته عن جاره هكذا يستفاد من شرح القانونچة و بحر الجواهر ٭ و ايضا ينقسم المرض الى شركي و اصلي فانه ان كان حصول المرض في عضو تابعا لحصوله في عضو آخر يسمى مرضا شركيا و الا يسمى مرضا اصليا فعلى هذا لايشترط فى الاصلي ايجابه مرضا في عضو آخر لكن الغالب في عرف الاطباء ان المرض الاصلي ما اوجب مرضا في عضو آخر ٭ و ايضا ينقسم الى حاد و مزمن فالمزمن هو الذي يمتد اربعين يوما او اكثر و لانهاية له لامكان ان يمتد طول العمر و الحاد ثلثة اقسام حاد فى الغاية القصوى و هو الذي لايتجاوز بحرانه الرابع اي ينقضي فى الرابع او فيما دونه و حاد دون الغاية و هو الذي بحرانه السابع و حاد بقول مطلق و هو الذي ينتهي اما فى الرابع عشر او السابع عشر او العشرين و ما تأخر عن العشرين الى الاربعين يقال له حاد المزمن و يسمى حادا منتقلا ايضا لانتقاله من مراتب الامراض الحادة الى المزمنة هكذا يستفاد من شرح القانونچة و بحر الجواهر ٭ و في موضع من بحر الجواهر ان الحاد بقول مطلق ما من شانه الانقضاء في اربعة عشر و القليل الحدة ما ينقضي فيما بعد ذلك الى سبعة و عشرين يوما و حاد المزمنات ما ينقضي فيما بعد ذلك الى اربعين يوما و فى الانسرائي في مبحث البحران اذا لم يتبين امر المرض الى الرابع و العشرين من مرضه يقال له مزمن اصطلاحا ثم اذا تبين الى الاربعين يشبه الحاد و يطلق عليها الحاد مجازا و اذا جاوز الاربعين يقال له مزمن و لا يقال له حاد اصلا انتهى ٭

المرض العام هو تفرق الاتصال كما مر ٭

المرض الخاص في امراض العين على ما هو مصطلح عليه ماله اسم خاص و علامة خاصة و علاج خاص كالسرطان فانه اذا عرض للعين لزمته اعراض لاتلزمه عند عروضه لسائر الاعضاء مثل الوجع و امتداد العروق و على المعنى اللغوي ما اختص بعضو لايشاركه فيه غيره كالزرقة و الماء بالعنبية و الشركي ما يكون مشتركا بينه و بين غيره كالورم ٭

المرض المهياج هو الذي مواده شديد التحرك من عضو الى آخر ٭

المرض الكاهني هو الصرع سمي به لان الكهنة كانوا يعالجونه بالكهانة *

المرض المؤمن هو الذي فيه امان من امراض أخر *

المرض المسلم هو الذي لا مانع فيه لتدبير الصواب و من الامراض ما يمنع ذلك مثل ان يكون صداع و نزلة فتعارض النزلة الصداع في واجب من التدبير *

المرض المتعدي هو الذي يتعدى من شخص الى آخر بالمجاورة كالجذام *

المرض المتوارث هو الذي يتوارث من الابوين الى الاولاد كالبرص و الجذام *

المرض الفصلي هو ما يختص حدوثه بفصل من الفصول *

المرض الجزئي هو الذي يسهل علاجه و المرض الكلي بخلافه *

المرض البحراني هو الحادث بسبب الانتقال فى البحران *

المرض القصري هو الذي يقصر فيها المواد و تحتبس تحت المسام بسبب البرد *

المرض الطاري على نوعين عام و هو الذي لا يختص بقبيلة و بناحية و يسمى وبائيا و خاص و هو ما يختص باحدهما و يسمى وافدا و هو الذي يفد اسبابه على افق ما فيعم اهله بمرض ما هذا كله من بحر الجواهر *

المرض المتغير هو الذي يحدث قليلا قليلا و يزول قليلا قليلا كذا فى الاقصرائى *

فصل العين المهملة * المتاع بالفتح و تخفيف المثناة الفوقانية لغة كل ما ينفع به من عروض الدنيا قليلها و كثيرها كذا ذكر ابن الاثير فيكون ما سوى الحجرين متاعا و عرفا كل ما يلبسه الناس و يبسطه كما فى العمادي هكذا في جامع الرموز في كتاب الزكوة *

التمتع لغة الجمع بين الحج و العمرة باحرامين كذا في جامع الرموز * و فى البرجندي التمتع ماخوذ من المتاع اى النفع الحاضر * و فى الشريعة هو الرفق باداء الحج و العمرة مع تقديم العمرة في اشهر الحج في سفر واحد من غير ان يلم بينهما باهله الماما صحيحا و ذلك بان يرجع الى اهله حلالا عند الشيخين و عند محمد ليس من ضرورة صحة الالمام كونه حلالا انتهى *

المتعة بالضم اسم من التمتع و قيل ماخوذ من المتاع و المراد بها في قول الفقهاء ان تزوج رجل و لم يسم للمرأة مهرا يجب عليه المتعة و هى الدرع و الخمار و الملحفة يعنى چادر و لا تزاد على نصف مهر مثلها و لا تنقص من خمسة دراهم و يعتبر حالها فى اليسار و الاعسار فان كانت من السفلة فمن الكرباس و من الوسطى فمن القز و من مرتفعة الحال فمن الابريسم و قيل يعتبر حاله و هو الاصح كما فى المضمرات و افضل المتعة خادم كذا في جامع الرموز وغيره و نكاح المتعة يجيئ في لفظ النكاح في فصل الحاء المهملة من باب النون *

المعية اقسامها على قياس اقسام التقدم و التاخر وقد سبقت في فصل الميم من باب القاف ٭

المنع بالفتح يطلق على الطرد كما سبق في فصل الدال من باب الطاء المهملتين و على المناقضة و يسمى نقضا تفصيليا و هو عبارة عن منع مقدمة معينة من مقدمات الدليل سواء كان المنع بدون السند و يسمى منعا مجردا او مع السند و ينبغي ان يذكر المنع على وجه النكار و طلب الدليل لا على وجه الدعوى و اقامة الحجة و على ما يعم المنع التفصيلي في العضدي و حواشيه المراد بالمنع في قولهم مرجع جميع الاعتراضات الى المنع و المعارضة ما يعم ذلك كله اى المنع تفصيلا و اجمالا ٭

المنعي عند النحاة اسم لغير المنصرف ٭

مانعة الجمع و مانعة الخلو فمانعة الجمع تطلق عند المنطقيين على ثلثة معان الاول قضية شرطية منفصلة حكم فيها بالتنافي في الصدق فقط اى بعدم التنافي في الكذب بل يمكن اجتماعهما على الكذب و بهذا المعنى يقال المنفصلة ثلثة اقسام حقيقية و مانعة الجمع و مانعة الخلو الثاني شرطية منفصلة حكم فيها بالتنافي في الصدق فقط اى لم يحكم البتة في جانب الكذب بشيئ من التنافي و عدمه الثالث شرطية منفصلة حكم فيها بالتنافي في الصدق مطلقا اى سواء حكم في جانب الكذب بالتنافي او عدمه او لم يحكم بشيئ من التنافي وعدمه فهي بالمعنى الاول مشروطة بالحكم بعدم التنافي في الكذب و بالمعنى الثاني مجردة عن ذلك لكنها مشروطة بعدم الحكم بالتنافي في الكذب و عدمه و بالمعنى الثالث مجردة عن هذين الامرين فالمعنى الاول اخص من الثاني و الثاني من الثالث ٭ و مانعة الخلو ايضا تطلق عندهم على ثلثة معان الاول شرطية منفصلة حكم فيها بالتنافي في الكذب فقط اى بعدم التنافي في الصدق فتقابل الحقيقية و مانعة الجمع الثاني شرطية منفصلة حكم فيها بالتنافي في الكذب فقط اى لم يحكم في جانب الصدق بشيئ من التنافي و عدمه الثالث شرطية منفصلة حكم فيها بالتنافي في الكذب مطلقا اى سواء حكم فيها في جانب الصدق بالتنافي او بعدمه او لم يحكم بشيئ منهما فالمعنى الاول اخص من الثاني و الثاني من الثالث على قياس مانعة الجمع فكل من مانعة الجمع و مانعة الخلو بالمعنيين الاخيرين اعم من الحقيقية باعتبار المواد و بالمعنى الثالث خاصة اعم منها باعتبار المفهوم ايضا هكذا يستفاد من تحقيق المولوى عبد الحكيم في حاشية القطبي و في تكملة الحاشية الجلالية ان المعنى الثاني لمانعة الجمع هو ما حكم فيها بالتنافي في الصدق فقط اي لم يحكم فيها بالتنافي في الكذب سواء حكم بعدم التنافي فيه او لم يحكم بشيئ منهما و لمانعة الخلو ما حكم فيها بالتنافي في الكذب فقط اى لم يحكم بالتنافي في الصدق سواء حكم بعدم التنافي فيه او لم يحكم بشيئ منهما و ذكر الخليل في حاشية القطبي اعلم ان كلمة فقط في تعريف مانعة الجمع تحتمل ثلثة معان الاول ان لا يكون في الجانب الاخر حكم اصلا اي لا بالتنافي و لا بعدم التنافي والثاني ان لا يكون في الجانب الآخر حكم بالتنافي سواء حكم بعدم التنافي اولا و الثالث ان يكون

في الجانب الآخر حكم بعدم التنافي و قس عليه مانعة الخلو انتهى ● فعلى هذا قولهم ما حكم فيها بالتنافي في الصدق مطلقا معنى رابع لمانعة الجمع و قولهم ما حكم فيها بالتنافي في الكذب مطلقا معنى رابع لمانعة الخلو ●

الممانعة هي قد تطلق على النقض التفصيلي قال في نور الانوار شرح المنار الممانعة عدم قبول السائل مقدمات دليل المستدل كلها او بعضها على التعيين و التفصيل و هي اربعة استقراء لانها اما في نفس الوصف المدعى عليه او في صلاح ذلك الحكم مع وجوده اي يقول لانسلم ان هذا الوصف صالح للحكم مع كونه موجودا او في نفس الحكم او في نسبة الحكم اليه انتهى وقد تطلق على ما يعم النقض الاجمالي و التفصيلي على ما يدل عليه كلام التلويح حيث قال فالحاصل ان قدح المعترض اما ان يكون بحسب الظاهر و القصد في الدليل او في المداول و الاول اما ان يكون بمنع شيئ من مقدمات الدليل و هو الممانعة و الممنوع اما مقدمة معينة مع ذكر السند او بدونه و يسمى مناقضة واما مقدمة لا بعينها و هو النقض و اليه يشير كلام معدن الغرائب حيث قال الممانعة منع السائل عن قبول ما اوجبه المعلل من غير دليل الى آخره هكذا في شرح الحسامي ●

الامتناع هو عدم الوجوب و عدم الامكان و الممتنع ما ليس بواجب و لا ممكن و يجيئ مستوفى في لفظ الواجب في فصل الباء الموحدة من باب الواو ●

الممتنع نزد نحويان غير منصرف را گويند و نزد بلغا آنست كه ربط چند مصراع طاق چنان كند كه بجهت اتمام ان مصراع ديگر نبشتن ممكن نبود مثاله ● شعر ● دست و دل معشوقه دست و دل من ● اب و گل محبوبه اب و گل من ● اين هست مرا تنگ مر او راست فراخ ● ابدالدهر چهارم مصراع گفتن ممكن نيست نه ازروی تنگي قافيه و دشواري بلكه از جهت ارتباط نظم كذا في جامع الصنائع ●

فصل القاف ● المحق بالحاء المهملة نزد صوفيه فناى وجود عبد است در ذات حق و يجيئ في لفظ المحو في فصل الواو ●

المحاق بضم الميم ماخوذ من محقه الحراي احرقه و اما العرب فتسمي ثلث ليال من اخر الشهر محاقا لما انه لا يرى في تلك الليالي قدر يعتدّ به من القمر و مصطلح اهل الهيئة انه هو خلو ما يواجهنا من القمر عن النور الواقع عليه من الشمس سواء كان لحيلولة الارض بينهما كما في الخسوف او لم يكن فيشتمل حالة القمر عند الكسوف وهذا هو المشهور و ظاهر كلام التحفة ان المحاق لا يطلق على حالة القمر في وقت الكسوف هكذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة ●

فصل الكاف ● الملك بالكسر و سكون اللام عند الحكماء هو هيئة تعرض للشيئ بسبب ما يحيط به و ينتقل بانتقاله و يسمى بالجدة بكسر الجيم و تخفيف الدال و بالقنية ايضا كما في بحر الجواهر

و بالقيد الاخير خرج المكان اى الاين المتعلق بالمكان فانه و ان كان هيئة عرضية للشيء بسبب المكان المحيط به الا ان المكان لا ينتقل بانتقال المتمكن و ما يحيط به اعم من ان يكون طبيعيا كالاهاب الهرة مثلا او لا يكون طبيعيا كالقميص للانسان و من ان يكون محيطا بالكل كالثوب الشامل لجميع البدن او بالبعض كالخاتم للاصبع وفي المباحث المشرقية ان الملك عبارة عن نسبة الجسم الى حاصر له او لبعضه و ينتقل بانتقاله فجعل الملك نفس النسبة و الحق انه تسامح و المراد انه امر نسبي حاصل للجسم بسبب حاصر لان نسبة المحصورية و الحاصرية مستويتان فجعل احدٰهما مقولة دون الاخرى تحكم و الوجدان ايضا شاهد بان التعمم مثلا حالة بسبب الاحاطة المخصوصة لا نفس احاطة العمامة كذا في شرح المواقف و حاشيته المولوي عبد الحكيم ٭

الملك بفتحتين مقلوب مالك صفة مشبهة من الالوكة بمعنى الرسالة فاصل ملك ملأك حذفت الهمزة بعد نقل حركتها الى ما قبلها طلبا للخفة لكثرة استعماله و الملائكة جمع ملأك على الاصل كالشمائل جمع شمال و التاء للتانيث اى لتاكيد تانيث الجماعة هٰكذا في البيضاوي و حواشيه في تفسير قوله تعالى في سورة البقرة و اذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة وفي التفسير الكبير هذا اختلاف العقلاء في ماهية الملائكة و حقيقتهم و طريق ضبط المذهب ان يقال الملائكة لابد ان تكون ذوات موجودة قائمة بانفسها ثم ان تلك الذوات اما ان تكون متحيزة اولا اما الاول و هو ان الملائكة ذوات متحيزة فههنا اقوال القول الاول انها اجسام هوائية لطيفة تقدر على التشكل باشكال مختلفة مسكنها السموات و هذا قول اكثر المسلمين وفي شرح المقاصد الملائكة اجسام نورانية خيرة و الجن اجسام لطيفة هوائية منقسمة الى الخيرة و الشريرة و الشياطين اجسام نارية شريرة وقيل تركيب الانواع الثلثة من امتزاج العناصر الا ان الغالب في كل واحد ما ذكر و لكون النار و الهواء في غاية اللطافة كانت الملائكة و الجن و الشياطين بحيث يدخلون المنافذ و المضايق حتى جوف الانسان و لايرون بحس البصر الا اذا اكتسوا من الممتزجات الاخر التي تغلب عليها الارضية و المائية جلابيب و غواشي فيرون في ابدان كابدان الناس و غيره من الحيوانات انتهى ثم قال في التفسير الكبير و القول الثاني قول طائفة من عبدة الاوثان و هو ان الملائكة في الحقيقة هي هذه الكواكب الموصوفة بالاسعاد و الانحاس فانها بزعمهم احياء ناطقة و ان المسعدات منها ملائكة الرحمة و المنحسات منها هي ملائكة العذاب و القول الثالث قول معظم المجوس و الثنوية و هو ان هذا العالم مركب من اصلين الذين هما النور و الظلمة و هما في الحقيقة جوهران شفافان حساسان مختاران قادران متضادا النفس و الصورة مختلفا الفعل و التدبير فجوهر النور فاضل خير تقي طيب الريح كريم النفس يسر و لايضر و ينفع و لايمنع و يحيي و لايبلي و جوهر الظلمة على ضد ذلك ثم ان جوهر النور لم يزل لولد الاولياء وهم الملائكة لا على سبيل التناكح بل على سبيل تولد الحكمة من الحكيم و الضوء من المضيء و جوهر الظلمة لم يزل لولد الاعداء وهم الشياطين على سبيل تولد السفه من السفيه لا على سبيل التناكح و اما الثاني و هو ان الملائكة

ذوات قائمة بانفسها وليست بمتحيزة ولا اجسام فهٰهنا قولان الاول قول طوائف من النصارى و هو ان الملائكة في الحقيقة هي الانفس الناطقة بذواتها المفارقة لابدانها على نعت الصفاء و الخيرية و ذلك لان هذه النفوس المفارقة ان كانت صافية خالصة فهي الملائكة و ان كانت خبيثة كدرة فهي الشياطين و القول الثاني قول الفلاسفة و هي انها جواهر قائمة بانفسها ليست بمتحيزة البتة فانها بالماهية مخالفة لانواع النفوس الناطقة البشرية و انها اكمل قوة منها و اكثر علما منها و انها للنفوس البشرية جارية مجرى الشمس بالنسبة الى الاضواء ثم ان هذه الجواهر على قسمين منهما ماهي بالنسبة الى اجرام الافلاك و الكواكب كنفوسنا الناطقة بالنسبة الى ابداننا و منهما ماهي اعلى شانا من تدبير اجرام الافلاك بل هي مستغرقة في معرفة الله و محبته و مشتغلة بطاعته و هذا القسم هم الملائكة المقربون و نسبتهم الى الملائكة الذين يدبرون السموات كنسبة اولئك المدبرين الى نفوسنا الناطقة فهذان القسمان من الملائكة قد اتفقت الفلاسفة على اثباتهما و منهم من اثبت انواعا اُخر من الملائكة وهي الملائكة الارضية المدبرة لاحوال هذا العالم ثم ان مدبرات هذا العالم ان كانت خيرات فهم الملائكة و ان كانت شريرة فهم الشياطين انتهى كلامه و في العيني شرح صحيح البخاري قالت الفلاسفة الملائكة جواهر مجردة فمنهم من هو مستغرق في معرفة الله فمنهم الملائكة المقربون و منهم مدبرات العالم اذا كانت خيرات فمنهم الملائكة الارضية و انكانت شريرة فهم الشياطين انتهى كلامه و في تهذيب الكلام ان الحكماء ذهبوا الى ان الملائكة هم العقول المجردة والنفوس الفلكية انتهى و يسمى الملائكة بالارواح ايضا و قد سبق في لفظ المفارق في فصل القاف من باب الفاء و في لفظ الجن في فصل النون من باب الجيم و اعلم ان اصناف الملائكة كثيرة منها حملة العرش و منها الحافون حول العرش و منها اكابر الملائكة فمنهم جبرئيل و ميكائيل و اسرافيل و عزرائيل ومنها ملائكة الجنة ومنها ملائكة النار واسماء جملتهم الزبانية و رئيسهم مالك ومنها كتبة الاعمال و منها الموكلون ابني ادم و هو في قوله تعالى و ان عليكم لحافظين كراما كاتبين الآية و منها الملائكة لموكلون باحوال هذا العالم و هم المرادون بقوله تعالى و الصافات صفا و بقوله تعالى و الذاريات ذروا الى قوله تعالى فالمقسمات امرا و بقوله تعالى و النازعات غرقا و عن ابن عباس قال ان لله ملائكة سوى الحفظة يكتبون ما يسقط من ورق الشجرة فاذا اصاب باحدكم عجزة بارض فلاة فلينادوا اعينوا عباد الله رحمكم الله كذا في التفسير الكبير و منهم الكروبيون و الروحانيون و خزنة الكرسي و السفرة و البررة و در نواع الوسط ميگويند ملائكه دو فريقند يكي علوي ديگري سفلي پس انچه علوي است انرا موكل گويند و انچه سفلي ست انرا اعوان و ارواح و روحاني گويند •

الملكة تطلق على كيفية راسخة في المحل اى متعسر الزوال او متعذره و يقابلها الحالة و قد سبق في فصل اللام من باب الحاء المهملة و تطلق على مقابل العدم ايضا و قد سبق في لفظ التقابل في فصل اللام من باب القاف •

الملكوت بفتحتين صيغة المبالغة بمعنى الملك و الملك هو التصرف الصحيح بالاستعلاء و هي في اصطلاح الصوفية تطلق على الصفات مطلقا و قد تختص بالاطلاق على الصفات الالٰهية اما اطلاقه على الصفات فلان الله تعالى له في كل شيئ ملكوت لتصرفه بالصفات في كل ميت وحي و الصفات وسائط التصرف و روابط التاليف بين الاسماء و الاعمال كاللطف و القهر المتوسطين بين اللطيف و الملطوف و القهار و المقهور و تسمى تلك الصفات لهذه الجهة ملكوتا و بين كل مربوب وربه نسبة مخصوصة هي ملكوته الذي بيد الملك الجبار يتصرف فيه بتوسطه و اما تخصيصه بالاطلاق على الصفات الالٰهية فلان الملكوت و ان كان ثابتا في القوى الروحانية و النفسانية و الطبيعية اللواتي هن روابط التصرف في الكون لكنه لما كان احق بالصفات الازلية و انها الملكوت الاعلى و ما سواه فهو الملكوت الادنى خص اي الملكوت بالصفات الالٰهية اعلم انه مما يوهب في هذا العالم الدنياوي للواصلين اليه التصرف في الملكوت الادنى بنزع الخواص من الاجسام و ايتائها خواص اخرو هو اصل خوارق العادات و المعجزات و ارباب هذا التصرف على درجات فمنهم من وهب له التصرف في ملكوت العناصر فقط كتصرف ابراهيم عليه السلام في ملكوت النار بالتبريد و تصرف موسى عليه السلام في ملكوت الماء والارض بالشق و التفجير وتصرف سليمان عليه السلام في ملكوت الهواء بالتسخير ومنهم من وهب له التصرف في ملكوت السماء ايضا كتصرف نبينا عليه السلام في ملكوت القمر بالشق ومنهم من يطول لهم بسط الازمنة و الامكنة فيظهر منهم في لمحة تصرفات واثار لم تحصل لغيرهم الا في مدة طويلة و بالجملة فالملكوت هو الصفات مطلقا و تخصيصه بالاطلاق على الصفات الالٰهية من قبيل اطلاق المطلق على الفرد الكامل هكذا يستفاد من شرح القصيدة الفارضية في ذكر العوالم و قدسبق ايضا في لفظ العالم و قد يطلق الملكوت على عالم المثال ايضا و هو الاشياء الكونية المركبة اللطيفة الغير القابلة للتجزي و التبعيض والخرق و الالتيام و هي حاوية للنفوس السماوية و البشرية كما في التحفة المرسلة و شرح المثنوي و در كشف اللغات ميگويد ملكوت دراصطلاح صوفيه عالم ارواح و عالم غيب وعالم معنى را گويند انتهى كلامه و در لفظ لاهوت بيان نموده و نيز مرتبهٔ صفات را جبروت خوانند و مرتبهٔ اسماء را ملكوت نامند و در لطائف اللغات ميگويد ملك بالضم درلغت ماسوى الله از ممكنات موجوده و معدومه و مقدوره و در اصطلاح صوفيه از عالم شهادت عبارت است چنانچه ملكوت از عالم غيب و جبروت از عالم انوار و لاهوت ذات حق كذا في شرح الاصطلاحات الصوفية و عالم الملك عالم الاجسام و الاعراض و يسمى بعالم الشهادة و في الانسان الكامل في الباب التاسع والثلثين كل شيئ من اشياء الوجود ينقسم بين ثلثة اقسام قسم ظاهر و يسمى بالملك و قسم باطن و يسمى بالملكوت و القسم الثالث هوالمنزه عن القسم الملكي و الملكوتي فهو قسم الجبروتي الالٰهي المعبرعنه بالثلث الاخير بلسان الاشارة كما وقع في قوله عليه الصلوٰة و السلام ان الله ينزل في الثلث الاخير من كل ليلة الى سماء الدنيا فيقول هل هل الحديث و معناه مفصل مذكور فيه •

فصل اللام * **المثل** بفتح الميم و الثاء المثلثة في الاصل بمعنى النظير ثم نقل منه الى القول السائر اي الفاشي المثل بمضربه و بمورده و المراد بالمورد الحالة الاصلية التي ورد فيها الكلام و بالمضرب الحالة المشبهة بها التي اريد بالكلام و هو من المجاز المركب بل لفشو استعمال المجاز المركب بكونه على سبيل الاستعارة سمي بالمثل ثم انه لا تغير الفاظ الامثال تذكيرا و تانيثا و افرادا و تثنية و جمعا بل انما ينظر الى مورد المثل مثلا اذا طلب رجل شيأ ضيعه قبل ذلك تقول له ضيعت اللبن بالصيف بكسر تاء الخطاب لان المثل قد ورد في امرأة و ذلك لان الاستعارة يجب ان يكون لفظ المشبه به المستعمل في المشبه فلو تطرق تغير الى الامثال لما كان لفظ المشبه به بعينه فلايكون استعارة فلايكون مثلا و تحقيق ذلك ان المستعار يجب ان يكون اللفظ الذي هو حق المشبه به اخذ منه عارية للمشبه فلو وقع فيه تغيير لما كان هو اللفظ الذي يختص المشبه به فلايكون اخذ منه عارية و ينبغي ان لايلتبس عليك الفرق بين المثل و الاشارة الى المثل كما في ضيعت على صيغة المتكلم فانه ماخوذ من المثل و اشارة اليه فلا ينتقض به الحكم لعدم تغير الامثال و للامثال تاثير عجيب في الآذان و تقرير غريب لمعانيها في الاذهان و لكون المثل مما فيه غرابة استعير لفظه للحال او الصفة او القصة اذا كان لها شان عجيب و نوع غرابة كقوله تعالى مثلهم كمثل الذي استوقد نارا اي حالهم العجيب الشان و كقوله و له المثل الاعلى اي الصفة العجيبة و كقوله مثل الجنة التي وعد المتقون اي فيما قصصنا عليكم من العجائب قصة الجنة العجيبة هكذا من المطول و حاشيته لابي القاسم و الاطول * فائدة * في الاتقان امثال القران قسمان ظاهر مصرح به كقوله و مثلهم كمثل الذي استوقد نارا الآيات ضرب فيها للمنافقين مثلين مثلا بالنار و مثلا بالمطر و كامن قال الماوردي سمعت ابا اسحق ابراهيم بن مضارب بن ابراهيم يقول سمعت ابي يقول سألت الحسين بن الفضل فقلت انك تخرج امثال العرب و العجم من القران فهل تجد في كتاب الله خير الامور اوسطها قال نعم في اربعة مواضع قوله لا فارض و لا بكر عوان بين ذلك و قوله و الذين اذا انفقوا و لم يسرفوا و لم يقتروا و كان بين ذلك قواما و قوله و لا تجعل يدك مغلولة الى عنقك و لا تبسطها كل البسط و قوله و لا تجهر بصلاتك الآية قلت فهل تجد فيه من جهل شيئا عاداه قال نعم في موضعين بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه و اذ لم يهتدوا به فسيقولون هذا افك قديم قلت فهل تجد فيه لا يلدغ المؤمن من جحر واحد مرتين قال هل امنكم عليه الا كما امنتكم على اخيه من قبل قلت فهل تجد فيه قولهم لا تلد الحية الا الحية قال و لا يلدوا الا فاجرا كفارا * و در مجمع الصنايع گويد ارسال المثل نزد شعرا آنست كه درهر بيتي شاعر مثلي آرد مثاله * بيت *
نكشد آب خصم آتش تو * نكشد تاب مهر مهرهٔ مار * مثال ديگر * بيت * بزرگي بايدت بخشندگي كن *
كه تا دانه نيفشاني نرويد * و ارسال المثلين عبارت است از آوردن دو مثل در هر بيتي مثاله * بيت *
نصيحت همه عالم چو باد در قفس است * بگوش مردم نادان چو آب در غربال *

المثال بالكسر يطلق على الجزئي الذي يذكر لايضاح القاعدة و ايصالها الى فهم المستفيد كما يقال

الفاعل كذا و مثاله زيد في ضرب زيد و هو اعم من الشاهد و هو الجزئي الذي يستشهد به في اثبات القاعدة يعني ان المثال جزئي لموضوع القاعدة يصلح لان يذكر لايضاح القاعدة و الشاهد جزئي لموضوع القاعدة يصلح لان يذكر لاثبات القاعدة و الظاهر ان الشاهد كالمثال لا يختص بالكلام العربي فما قال المحقق التفتازاني من وجوب كون الشواهد من التنزيل او من كلام البلغاء ففيه خفاء كذا في الاطول فالعمومية بالنظر الى ذاتيهما فان كلما يصلح شاهدا يصلح مثالا بدون العكس و كذا بالنظر الى الغرض المعتبر في تعريفهما فان كل شيئ يصلح للاثبات يصلح للايضاح بدون العكس و لو لم يعتبر الصلوح للاثبات و الصلوح للايضاح لم يكن الامر كذلك فان العمومية حينئذ و ان تحققت بالنظر الى ذاتيهما لكن بالنظر الى الغرض لا تتحقق بل يكونان بالنظر الى الغرض متباينين تباينا كليا او جزئيا و ذلك لانه لو اشترط في كل منهما ان لا يقصد به الغرض المقصود من الآخر مع ما قصد منه يتحقق التباين الكلي لكن يكون الجزئي الذي يقصد منه الاثبات و الايضاح واسطة و ان لم يشترط كما هو الظاهر يتحقق التباين الجزئي و هو العموم من وجه اعلم ان الشاهد يجب ان يكون نصا فيما يستشهد به و لا يكون محتملا لغيره بخلاف المثال فانه يكفيه كونه محتملا لما اورد لتوضيحه هكذا يستفاد مما ذكر ابو القاسم و الچلپي في حاشية المطول في الخطبة * فائدة * الفرق بين المثال و النظير ان مثال الشيئ لابد ان يكون جزئيا من جزئيات ذلك الشيئ و نظير الشيئ ما يكون مشاركا له اي لذلك الشيئ في الامر المقصود منه و يكونان اي النظير و ذلك الشيئ جزئيين مندرجين تحت شيئ آخر فقوله تعالى لا ريب فيه مثال لتنزيل وجود الشيئ منزلة عدمه اعتمادا على ما يزيله فان المرتابين في كون القرآن كلام الله و كتابه و ان كانوا اكثر من ان يحصى لكن لما كان معهم ما يزيل ريبهم اذا تاملوا فيه جعل الله ريبهم كلا ريب فصح نفي الريب بالكلية حينئذ و نظير لتنزيل الانكار منزلة عدمه يعني قد ينزل الانكار منزلة عدم الانكار تعويلا على ما يزيله كما جعل الريب بناء على ما يزيله كلا ريب فجعل الانكار كلا انكار و قوله تعالى لا ريب فيه جزئيان مندرجان تحت جعل وجود الشيئ كعدمه و بالجملة فنظير الشيئ ما يكون مشابها له في امر و قد يطلق النظير على المثال مسامحة و لكن اذا قوبل بالمثال بان يقال هذا نظير له لا مثال له مثلا لا يراد به المثال بل يراد به انه نظير له اي شبيه له هكذا ذكر ابو القاسم و الچلپي في حاشية المطول في باب الاسناد في بحث اخراج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر و في بعض شروح هداية النحو المثال هو الجزئي الذي يذكر لايضاح القاعدة وقيل هو تحقيق الكلي بواحد من جزئياته و الفرق بين المثال و النظير ان النظير طبعي و المثال روحاني و النظير يوجد في آلات الحواس لان ادراكاتها طبيعية و المثال يوجد في العقل و الحواس لان ادراكاتها روحانية انتهى * و المثال عند الصرفيين لفظ تكون فاءها واوا و يسمى مثالا واويا كوعد او ياء و يسمى مثالا يائيا كيسر و قد يراد به الصيغة يقال امثلة الماضي و امثلة المضارع * و مثال در اصطلاح صوفية عينيت است و نزديک اهل شرع غيريت و بعضي گويند نه عين است و نه غير و بعضي فرق كرده اند يعني

در مثل بنوعي مشابهت ثابت ميشود اما در مثال شبه تام بايد زيراچه كثرت حروف دالبت بركثرت معني دارد و قيل على العكس • وعالم مثال بالا تر از عالم شهادت است و فروتر از عالم ارواح و عالم شهادت سايهٔ عالم مثال است و او سايهٔ عالم ارواح و انچه درين عالم است ان همه در عالم مثال است و انرا عالم نفوس نيز گويند و در خواب چيزيكه ديده ميشود انرا صور عالم مثال گويند كذا في كشف اللغات وقد مر في لفظ الملكوت في فصل الكاف معنى اخر بعالم المثال و نيز در كشف اللغات ميگويد مثال مطلق عالم ارواح را گويند و مثال مقيد عالم خيال را نامند •

المثل بالكسر و السكون عند الحكماء هو المشارك للشيء في تمام الماهية قالوا التماثل و المماثلة اتحاد الشيئين في النوع اى في تمام الماهية فاذا قيل هما متماثلان او مثلان او مماثلان كان المعنى انهما متفقان في تمام الماهية فكل اثنين ان اشتركا في تمام الماهية فهما المثلان وان لم يشتركا فهما المتخالفان وكذا عند بعض المتكلمين حيث قال في شرح الطوالع حقيقته تعالى لا تماثل غيره اي لا يكون مشاركا لغيره في تمام الماهية و في شرح المواقف الله تعالى منزه عن المثل اى المشارك في تمام الماهية وقال بعضهم كالاشاعرة التماثل هو الاتحاد في جميع الصفات النفسية وهى التى لا تحتاج في توصيف الشيء بها الى ملاحظة امر زائد عليها كالانسانية والحقيقة و الوجود و الشيئية للانسان وقال مثبتوا الحال الصفات النفسية ما لايصح توهم ارتفاعها عن موصوفها و يجيء ذكرها في محلها فالمثلان و المتماثلان هما الموجودان المشتركان في جميع الصفات النفسية و يلزم من تلك المشاركة المشاركة فيما يجب و يمكن و يمتنع و لذلك يقال المثلان هما الموجودان اللذان يشارك كل منهما الآخر فيما يجب له و يمكن و يمتنع اي بالنظر الى ذاتيهما فلا يرد ان الصفات منحصرة في الاقسام الثلثة فيلزم منه اشتراك المثلين في جميع الصفات سواء كانت نفسية اولا فيرتفع التعدد عنهما و قد يقال بعبارة اخرى المثلان مايسد احد هما مسد الآخر في الاحكام الواجبة و الجائزة و الممتنعة اي بالنظر الى ذاتيهما و تلازم التعاريف الثلثة ظاهر بالتامل ثم لما كانت الصفة النفسية مايعود الى نفس الذات لا الى معنى زائد على الذات فالتماثل ايضا من الصفات النفسية لانه امر ذاتي ليس معللا بامر زائد عليها و اما عند مثبتي الاحوال منا كالقاضي ففيه تردد اذ قال تارة انه زائد على الصفات النفسية ويخلو موصوفه عنه بتقدير عدم خلق الغير فلا يكون من الاحوال اللازمة التي تنحصر الصفات النفسية فيها وقال تارة اخرى انه غير زائد ويكفي في اتصاف الشيء بالتماثل تقدير الغير فيكون الشيء حال انفراده في الوجود متصفا بالتماثل غير خال عنه ثم ايد هذا بان صفات الاجناس لا تعلل بالغير اتفاقا فلا يكون التماثل موقوفا على وجود الغير تحقيقا و اما تقديرا فلا يضر ثم من الناس من ينفي التماثل لان الشيئين ان اشتركا من كل وجه فلا تعدد فضلا عن التماثل و ان اختلفا من وجه فلا تماثل و الجواب منع الشرطية الثانية اذ قد يختلفان بغير الصفة النفسية و قال جمهور المعتزلة المثلان هما المتشاركان في اخص وصف النفس فان ارادوا انهما مشتركان في

الخص دون الاعم فمحال و ان ارادوا اشتراكهما في الاخص والاعم جميعا فما ذكر سابقا اصرح من هذا و لهم ان يقولوا الاشتراك في الاعم و ان كان لازما منه لكنه خارج عن مفهوم التماثل اذ مداره على الاشتراك في الاخص فقيد الاخص ليس احترازيا بل لتحقيق الماهية و يرد عليهم ان التماثل المثلين اما واجب الحصول لموصوفه عند حصول الموصوف فلا يعلل على رائهم اذ من قواعدهم ان الصفة الواجبة يمتنع تعليلها فلايجوز تعريفه بالاشتراك في اخص صفات النفس لاقتضائه كونه معللا بالاخص اولا يكون واجب الحصول فيجوزحينئذ كون السوادين مختلفين تارة و غير مختلفين اخرى و قال النجار من المعتزلة المثلان هما المشتركان في صفة اثبات و ليس احدهما بالثاني قيد الصفة بالثبوتية لان الاشتراك في الصفات السلبية لا يوجب التماثل و يلزمه تماثل السواد والبياض لاشتراكهما في صفات ثبوتية كالعرضية واللونية والحدوث وكذا مماثلة الرب للمربوب اذ يشتركان في بعض الصفات الثبوتية كالعالمية والقادرية اعلم ان المتشاركين في بعض الصفات النفسية او غيرها لهم تردد و خلاف و يرجع الى مجرد الاصطلاح لان المماثلة في ذلك المشترك ثابتة معنى و المنازعة في اطلاق الاسم قال القاضي القلانسي من الاشاعرة لامانع من ذلك في الحوادث معنى و لفظا اذ لم يرد التماثل في غير مامنع فيه الاشتراك حتى صرح القلانسي بان كل مشتركين في الحدوث متماثلان في الحدوث و عليه يحمل قول النجار فلا مماثل عنده للحوادث في وجوده عقلا اي بحسب المعنى و النزاع في اطلاق المتماثل للحدوث عليه تعالى و مأخذ الاطلاق السمع فللنجار ان يلزم التماثل بين الرب و المربوب معنى و ان منع اطلاق اللفظ عليه و ان يلزم في السواد و البياض معنى و لفظا * **فائدة** * كل متماثلين فانهما لايجتمعان في محل و اليه ذهب الشيخ الاشعري و منعه المعتزلة و اتفقوا على جواز اجتماعهما مطلقا الا شرذمة منهم فانهم قالوا لاتجتمع الحركتان المتماثلتان في محل و ان شئت التفصيل فارجع الى شرح المواقف وحاشيته للمولوي عبد الحكيم *

المثلي المنسوب الى المثل بالكسر وهو عند الفقهاء ما يوجد له مثل في الاسواق بلا تفاوت بين اجزائه يعتد به كالمكيل و الموزون و العددي المتقارب كالجوز و البيض و الباذنجان و الآجر و اللبن و غير المثلي بخلافه كالحيوانات و العروض و العقار و العددي المتفاوت و يسمى بالقيمي ايضا و بالعين ايضا كما يسمى المثلي بالدين كما وقع في شروح مختصر الوقاية في كتاب الشفعة و الاجارة و الغصب و ليس المراد بالكيلي و الوزني و العددي مايكال او يوزن او يعدد عند البيع بل مايكون مقابلته بالثمن مبنيا على الكيل او الوزن او العدد و لايختلف بالصنعة فانه اذا قيل هذا الشيئ فقفيز بدرهم او منّ بدرهم اوعشرة بدرهم فانما يقال اذا لم يكن فيه تفاوت و اذا لم يكن فيه تفاوت كان مثليا و انما قلنا و لايختلف بالصنعة حتى لو اختلف كالقمقمة والقدر لايكون مثليا ثم ما لا يختلف بالصنعة اما غير مصنوع او مصنوع لا يختلف كالدراهم و الدنانير و الفلوس فكل ذلك مثلي و اذا عرفت هذا عرفت حكم المصنوعات فكل ما يقال يباع من

هذا الثوب ذراع بكذا فهذا انما يقال فيما لايكون فيه تفاوت و هو ما يجوز فيه السلم فانه يعرف ببيان طوله و عروضه و رقعته اي جوهرة و قد فصل الفقهاء المثليات و ذوات القيم ولا احتياج الى ذلك فما يوجد له مثل في الاسواق بلا تفاوت يعتد به فمثلي و ما ليس كذلك فمن ذوات القيم كذا في شرح الوقاية في كتاب الغصب فعلى هذا يكون اللحم مثليا مع انه عند ابيحنيفة رحمه الله تعالى قيمي في الصحيح كما في الخزانة و كذا التراب و الصابون و السكنجبين ينبغي ان تكون من ذوات الامثال مع انها من ذوات القيم على ما في جامع الرموز و عند زفر العدديات كلها من ذوات القيم و في الفصول العمادية ان العددي المتقارب و كلما يكال او يوزن و ليس في تبعيضه مضرة فهو مثلي و قال الامام ابو اليسر ليس كل مكيل ولا موزون مثليا انما المثلي مايكون متقاربا و مايكون متفاوتا فليس بمثلي و المكيلات و الموزونات و العدديات سواء و الذرعيات يجب ان تكون كذلك و في المحيط جعل الذرعيات من ذوات القيم و اعلم ان في تفاصيل المثليات اختلافات كثيرة تطلب من المطولات كذا في البرجندي •

التماثل و المماثلة عند المحاسبين كون العددين متساويين و كل من العددين يسمى متماثلا و عند الحكماء و المتكلمين ما قد عرفت في لفظ المثل بالكسر و المماثلة عند اهل البديع تطلق على قسم من الموازنة و المتماثل عندهم قسم من السجع و يجيي في فصل النون من باب الواو •

التمثيل كالتصريف هو عند المنطقيين اثبات حكم في جزئي لثبوته في جزئي اخر لمعنى مشترك بينهما مؤثر في ذلك الحكم و المراد بالجزئي الجزئي الاضافي و الاظهر ان يقال اثبات حكم لامر لثبوته في آخر لعلة مشتركة بينهما و كلا التعريفين ايسا خاليين عن التسامح لانهما تعريفان له بالاثر المترتب عليه و التحقيق ان يقال التمثيل هو المؤلف من قضايا تشتمل على بيان مشاركة جزئي لجزئي في علة حكم ليثبت ذلك في ذلك الجزئي و يسميه الفقهاء قياسا و الجزئي الاول فرعا و الثاني اصلا و المشترك علة و جامعا كما يقال العالم مؤلف فهو حادث كالبيت و اعلم ان القوم قسموا التمثيل الى تمثيل قطعي يفيد اليقين و الى غير قطعي يفيد الظن و الظاهر من التمثيل في مقابلة القياس هو الثاني اذ الاول يرجع الى القياس قطعا فينبغي على هذا ان يذكر في تعريفه قيد يخرج الاول ككون المشاركة المذكورة ظنية هكذا يستفاد من شروح الشمسية و تكملة الحاشية الجلالية و عند اهل البيان يطلق على معان الاول المجاز المركب المسمى بالمثل و التمثيل على سبيل الاستعارة ايضا و قد سبق في لفظ المجاز المركب في الزاء المعجمة من باب الجيم الثاني التشبيه و يشهد بذلك كلام الكشاف حيث يستعمله استعمال التشبيه الثالث قسم من التشبيه و هو التشبيه الذي وجهه منتزع من متعدد امرين او امور كتشبيه الشمس بالمرآة في كف الاشل و التشبيه في قوله تعالى مثل الذين حملو التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار الآية على ما مر في لفظ التشبيه هذا عند الجمهور • و عند الشيخ عبد القاهر هوالتشبيه الذي وجهه عقلي منتزع من متعدد و المراد بالعقلي

ما لا يكون حسيا على ماصرح به المحقق الشريف فيتناول الحقيقي اى الموجود في الخارج و الاعتباري الذي يشتمل التشبيهات و الوهميات المحضة و عند السكاكي هو التشبيه الذي و جهه وصف غير حقيقي منتزع من متعدد و المراد بالحقيقي ما ليس اعتباريا كما في تشبيه مثل يهود بمثل الحمار فان وجه الشبه و هو حرمان الانتفاع بابلغ نافع مع الكد و التعب في استصحابه فهو وصف مركب من متعدد و ليس بحقيقي بل هو عائد الى التوهم و هو المطابق لكلام المفتاح فمن قال مراد السكاكي بالحقيقي مايقابل الاضافي فلم ينظر في كلام المفتاح ادنى نظر اما ان المراد غير الحقيقي في كل من الطرفين او يكفي ان يكون كذلك في احد الطرفين فمما لم يتضح لكن المتبادر الاول لانه الفرد الكامل فليحمل عليه مالم يصرف صارف هكذا ذكر صاحب الاطول فالتمثيل عند السكاكي اخص مطلقا من التمثيل عند الشيخ هو اخص مطلقا من التمثيل عند الجمهور فغير التمثيل عند الجمهور تشبيه لا يكون وجهه منتزعا من متعدد و عند الشيخ مالم ينتزع وجهه من متعدد او كان وصفا غير عقلي * و عند السكاكي ما لا يكون و جهه منتزعا من متعدد او كان وصفا حقيقيا اعلم ان المحقق التفتازاني جعل امثلة التمثيل جميع امثلة ذكرت في باب التشبيه لوجه الشبه المركب باقسامها من مركب الطرفين و مفردهما و مختلفهما و خالفه السيد السند بدعوى ان التمثيل مخصوص بما طرفاه مركبان و ادعى ان تعريفه بما وجهه منتزع من متعدد يتبادر منه المنتزع من متعدد في طرفي التشبيه لا المركب من متعدد هو اجزاؤه و الايقال مركبا من متعدد فخرج منه ماليس طرفاه مركبين فلم يتناول الا ما تركب طرفاه ورد بان حديث التبادر ممنوع و انما اختير الانتزاع على التركيب ليعلم ان المدار على التركيب الاعتباري و الهيئة الانتزاعية لا على التركيب الحقيقي و ليتناول المركب من متعدد هو اجزاؤه من متعدد في الطرف هكذا يستفاد من الاطول *

الممثل على صيغة اسم الفاعل هو عند اهل الهيئة جرم كري يحيط به سطحان متوازيان مركزهما مركز العالم و منطقته و قطباه في سطح منطقة البروج و قطبيه فيفقد يحيط به سطحان متوازيان خرج الدوائر وبالقبوة البانية خرج فلك الاطلس و فلك البروج و الخارجة المراكز و المدير و المائل و يشتمل الجوزهر * و يطلق الفلك الممثل ايضا على منطقة الفلك الممثل مجازا تسمية للحال باسم المحل و اماتسميتها بالممثل فلكونها مماثلة لمنطقة البروج في القطبين و المحور و المركز ثم لما سميت هذه الدائرة اى المنطقة بالممثل اطلق الممثل على الفلك الذي هو محلها فالافلاك الممثلة تطلق على الدوائر و الاجرام الا ان الافلاك حقيقة في الاجرام مجاز في الدوائر و الممثلة بالعكس و لايخفى ان هذه الدائرة كما تماثل منطقة البروج في القطبين و المحور و المركز فكذلك الفلك الممثل مماثل لفلك البروج في تلك الامور فالحكم بان اطلاق الممثل على احدهما مجاز و على الآخر حقيقة تحكم و يمكن ان يقال ان القدماء لم يبحثوا عن المجسمات و انما بحثوا عن الدوائر فقط و قد سموا هذه الدوائر بالممثلات لما ذكرنا ثم المتاخرون لما بحثوا عن المجسمات سموا

هذا الفلک بالممثل بناء على ان القدماء سموا منطقته بالممثل اعلم ان حركات الممثلات غربية سوى ممثل القمر اى الجوزهر فان حركته شرقية هكذا يستفاد من شرح الملخص للسيد السند وما ذكره العلي البرجندي في حاشيته •

الملة بالكسر و تشديد اللام فى الكشف هى و الطريقة سواء وهي فى الاصل اسم من امللت الكتاب بمعنى امليته كما قال الراغب و منه طريق مملول مسلوك معلوم كما نقله الازهري ثم نقل الى اصول الشرائع باعتبار انها يمليها النبي صلى الله عليه وسلم و لايختلف الانبياء عليهم السلام فيها و قد يطلق على الباطل كالكفر ملة واحدة و لايضاف الى الله فلايقال ملة الله ولا الى احاد الامة و الدين يرادفها صدقا لكنه باعتبار قبول المامورين لانه فى الاصل الطاعة والانقياد و لاتحادهما صدقا قال تعالى دينا قيما ملة ابراهيم و قد يطلق الدين على الفروع تجوزا و يضاف الى الله و الى الاحاد و الى طوائف مخصوصة نظرا للاصل على ان تغاير الاعتبار كاف في صحة الاضافة و يقع على الباطل ايضا و اما الشريعة فهى اسم للاحكام الجزئية المتعلقة بالمعاش و المعاد سواء كانت منصوصة من الشارع اولا لكنها راجعة اليه والنسخ و التبديل يقع فيها و يطلق على الاصول الكلية تجوزا كذا ذكر الخفاجي في حاشية البيضاوي و الملل جمع ملة الاديان المتعددة بتعدد اصحاب الشرائع و النحل المذاهب المنشعبة من كل دين بتعدد المجتهدين كذا في شرح الفصوص لعبد الرحمن الجامي و در مراة الاسرار ميگويد اهل ملل قومي اند كه تابع كتاب ديني باشند و اهل نحل انها اند كه تابع كتاب ديني نباشند انتهى •

الميل بالكسر و سكون المثناة الفوقانية فى الاصل مقدار مد البصر من الارض ثم سمي به علم مبني في الطريق ثم كل ثلث فرسخ حيث قدر حده صلى الله عليه و سلم طريق البادية وبني على كل ثلث ميلا و لهذا ميل الميل الهاشمي و اختلف في مقداره على الاختلاف في مقدار الفرسخ فقيل ثلثة آلاف ذراع الى اربعة آلاف وقيل الفان و ثلثمائة وثلث وثلثون خطوة و قيل ثلث آلاف خطوة و الاول ايسر فان الخطوة ذراع و نصف و الذراع اربعة و عشرون اصبعا كذا في جامع الرموز • و فى البرجندي قيل الفرسخ ثمانية عشر الف ذراع و المشهور انه اثنا عشر الف ذراع • و فى المغرب الميل ثلثة آلاف ذراع الى اربعة آلاف و لعل هذا اشارة الى الخلاف الواقع بين اهل المساحة فذهب قدماؤهم الى ان الميل ثلثة آلاف ذراع و المتاخرون منهم الى انه اربعة آلاف لكن الاختلاف لفظي لانهم صرحوا بان الذراع عند القدماء اثنان و ثلثون اصبعا و عند المتاخرين اربعة و عشرون اصبعا و على التقديرين كل ميل ستة و تسعون الف اصبع كما لايخفى على الحاسب انتهى و ينبغي ان ينقسم الميل على قياس الفرسخ الى الطولي و السطحي و الجسمي كما لايخفى •

الميل بالفتح و السكون عند الحكماء هو الذى تسميه المتكلمون اعتمادا و عرفه الشيخ بانه ما يوجب

للجسم المدافعة لا يمنعه الحركة الى جهة من الجهات فعلى هذا هو علة للمدافعة و قيل هو نفس المدافعة المذكورة فعلى هذا هو من الكيفيات الملموسة و قد اختلف في وجوده المتكلمون فنفاه الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني و اتباعه و اثبته المعتزلة و كثير من اصحابنا كالقاضي بالضرورة و مدعه مكابرة للحس فان من حمل حجرا ثقيلا احس منه ميلا الى جهة السفل و من وضع يده على زق منفوخ فيه تحت الماء احس ميله الى جهة العلو و هذا اذا فسر الميل بالمدافعة و اما على التفسير الاول فلانه لولا ذلك الامر الموجب لم يختلف في السرعة و البطوء الحجران المرميان من يد واحدة في مسافة بقوة واحدة اذا اختلف الحجران في الصغر و الكبر اذ ليس فيهما مدافعة الى خلاف جهة الحركة و لامبدأها على ذلك التقدير فيجب ان لا يختلف حركتا هما اصلا لان هذا الاختلاف لا يكون باعتبار الفاعل لانه متحد فرضا ولا باعتبار معاوق خارجي في المسافة لاتحادها فرضا و لا باعتبار معاوق داخلي اذ ليس فيهما مدافعة و لامبدأها و لامعاوقا داخليا غيرهما فوجب تساويهما في السرعة و البطوء و اجاب عنه الامام الرازي بان الطبيعة مقاومة للحركة القسرية و لاشك ان طبيعة الاكبر اقوى لانها قوة سارية في الجسم منقسمة بانقسامه فلذلك كانت حركته ابطأ فلم يلزم مما ذكر ان يكون للمدافعة مبدأ مغاير الطبيعة حتى يسمى بالميل و الاعتماد و اما تسميتها بهما فبعيدة جدا و اعلم ان المدافعة غير الحركة لانها توجد عند السكون فانا نجد في الحجر المسكن في الهواء قسرا مدافعة نازلة و في الزق المنفوخ فيه المسكن في الماء قسرا مدافعة صاعدة

* التقسيم * الحكيم يقسم الميل الى طبعي و قسري ونفساني لان الميل اما ان يكون بسبب خارج عن المحل اي بسبب ممتاز عن محل الميل في الوضع و الاشارة و هو الميل القسري كميل الحجر المرمي الى فوق او لا يكون بسبب خارج فاما مقرون بالشعور و صادر عن الارادة و هو الميل النفساني كميل الانسان في حركته الارادية اولا و هو الميل الطبعي كميل الحجر بطبعه الى السفل فالميل الصادر عن النفس الناطقة في بدنها عند القائل بتجردها نفساني لا قسري لانها ليست خارجة عن البدن ممتازة عنه في الاشارة الحسية و الميل المقارن للشعور اذا لم يكن صادرا عن الارادة لا يكون نفسانيا كما اذا سقط الانسان عن السطح اما الميل الطبعي فاثبتوا له حكمين الاول ان العادم للميل الطبعي لا يتحرك بالطبع و لا بالقسر و الارادة و الثاني ان الميل الطبعي الى جهة واحدة فان الحجر المرمي الى اسفل يكون اسرع نزولا من الذي ينزل بنفسه و يجوز ان يقال ان الطبيعة وحدها تحدث مرتبة من مراتب الميل و كذلك القاسر فلما اجتمعا احدثا مرتبة اشد مما يقتضيه كل واحد منهما على حدة فلا يكون هناك الا ميلا واحدا مستندا الى الطبيعة والقاسر معا و هل يجتمعان الى جهتين فالحق انه ان اريد به المدافعة نفسها فلا يجتمعان لامتناع المدافعة الى جهتين في حالة بالضرورة و ان اريد به مبدأها فيجوز اجتماعهما فان الحجرين المرميين الى فوق بقوة واحدة اذا اختلفا صغرا و كبرا تفاوتا في الحركة و فيهما مبدأ المدافعة قطعا فلولا

لما تفارقا و بالجملة فالميل الطبعي على هذا اعم سواء اقتضته الطبيعة على وتيرة واحدة ابدا كميل الحجر المسكن في الجو الى السفل او اقتضته على وتيرة مختلفة كميل النبات الى التبزر و التزيد و منهم من يجعل النفساني اعم من الارادي و من احد قسمي الطبعي اعني ما لا يكون على وتيرة واحدة لاختصاصه بذوات الانفس و بهذا الاعتبار يسمى ميل النبات نفسانيا و يختص لطبيعة بما يصدر عنه الحركات على نهج واحد دون شعور و ارادة و ايضا الميل اما ذاتي او عرضي لانه ان قام حقيقة بما وصف فهو ذاتي و ان لم يقم به حقيقة بل اما يجاوره فهو عرضي على قياس الحركة الذاتية و العرضية و ايضا الميل اما مستقيم و هو الذي يكون الى جانب المركز و اما مستدير هو ما يكون سببا لحركة جسم حول نقطة كما في الافلاك ومبدأ الميل قوة في الجسم يقتضي ذلك الميل فالميل في قولهم مبدأ الميل بمعنى نفس المدافعة * **فائدة** * انواع الاعتماد متعددة بحسب انواع الحركة فقد يكون الى السفل و العلو و الى سائر الجهات و هل انواعه كلها متضادة اولا فقد اختلف فيه فمن لايشترط غاية الخلاف بين الضدين جعل كل نوعين متضادين و من اشترطها قال ان كل نوعين بينهما غاية التنافي متضادان كميل الصاعدة و الهابطة و ما ليس كذلك فلا تضاد بينهما كالميل الصاعد و الميل المحركة يمنة و يسرة فهو نزاع لفظي و القاضي جعل الاعتمادات بحسب الجهات امرا واحدا فقال الاختلاف في التسمية فقط و هي كيفية واحدة بالحقيقة فيسمى بالنسبة الى السفل ثقلا و الى العلو خفة و هكذا سائر الجهات وقد يجتمع الاعتمادات الست في جسم واحد قال الآمدي القائلون بوجود الاعتماد من اصحابنا اختلفوا فقيل الاعتماد في كل جهة غير الاعتماد في جهة اخرى فالاعتمادات اما متضادة او متماثلة فلا يتصور اعتمادان في جسم واحد الى جهتين لعدم اجتماع الضدين و المثلين و قال آخرون الاعتماد في كل جسم واحد و التعدد في التسمية دون المسمى و على هذا يجوز اجتماع الاعتمادات الست في جسم واحد من غير تضاد و هو اختيار القاضي ابي بكر ثم قال و لو قلنا بالتعدد من غير تضاد فيكون الاعتمادات متعددة جائزة الاجتماع و لم يكن ابعد من القول بالاتحاد فصارت الاقوال في الاعتمادات ثلثة الاتحاد و التعدد مع التضاد و بدونه * **فائدة** * قد تقرر ان الجهة الحقيقية العلو و السفل فتكون المدافعة الطبيعية نحو احدهما فالموجب للصاعدة الخفة و الموجب للهابطة الثقل وكل من الخفة و الثقل عرض زائد على نفس الجوهرية و به قال القاضي واتباعه و المعتزلة و الفلاسفة ايضا و منعه طائفة من اصحابنا منهم الاستاذ ابو اسحق فانه قال لايتصور ان يكون جوهر من الجواهر الفردة ثقيلا و اخر منها خفيفا لانها متجانسة بل الثقل عائد الى كثرة اعداد الجواهر و الخفة الى قلتها فليس في الاجسام عرض يسمى ثقلا و خفة اعلم ان المعتزلة في الاعتمادات اختلافات منها انهم بعد اتفاقهم على انقسام الاعتمادات الى لازم طبعي و هو الثقل و الخفة و الى مجتلب اى مفارق و هو ماعدا هما كاعتماد الثقيل الى العلو اذا رمي اليه و الخفيف الى السفل او كاعتمادهما الى سائر الجهات من القدام و الخلف و اليمين و

الشمال قد اختلفوا في انها هل فيها تضاد او لا فقال ابو علي الجبائي نعم و قال ابوهاشم لا تضاد للاعتمادات اللازمة مع المجتلبة و هل يتضاد الاعتمادان اللازمان او المجتلبان تردد فيه فقال تارة بالتضاد و تارة بعدمه و منها ان الاعتمادات هل تبقى فمنعه الجبائي و وافقه ابنه في المجتلبة دون اللازمة فانها باقية عنده و منها انه قال الجبائي موجب الثقل الرطوبة و موجب الخفة اليبوسة و منعه ابو هاشم و قال هما كيفيتان حقيقيتان غير معللتين بالرطوبة و اليبوسة و منها انه قال الجبائي الجسم الذي يطفو على الماء كالخشب انما يطفو عليه للهواء المتشبث به فان اجزاء الخشب متخلخلة فيدخل الهواء فيما بينها و يتعلق بها و يمنعها من النزول و اذا غمست صعّدها الهواء الصاعد بخلاف الحديد فان اجزاءه مندمجة لم يتشبث بها الهواء فلذلك يرسب في الماء قال الآمدي يلزم على الجبائي ان بعض الاشياء يرسب في الزيبق و الفضة تطفو عليه مع ان اجزاءها غير متخلخلة و قال ابنه ابوهاشم انه للثقل و الخفة و لا اثر للهواء في ذلك اصلا و للحكماء ههنا كلام يناسب مذهبه و هو ان الجسم ان كان اثقل من الماء على تقدير تساويهما في الحجم رسب ذلك الجسم فيه الى تحت و ان كان مثله في الثقل ينزل فيه بحيث يماس سطحه السطح الاعلى من الماء فلا يكون طافيا و لا راسبا و ان كان اخف منه في الثقل نزل فيه بعضه و ذلك بقدر ما لو ملئ مكانه ماء كان ذلك الماء موازيا في الثقل لذلك الجسم كله و تكون نسبة القدر النازل منه في الماء الى القدر الباقي منه في خارجه كنسبة ثقل ذلك الجسم الى فضل ثقل الماء و الحق المختار عند الاشاعرة ان الطفو و الرسوب انما يكونان بخلق الله تعالى و منها انه قال الهواء اعتماد صاعد لازم و منعه ابنه و قال ليس للهواء اعتماد لازم لا علوي و لا سفلي بل اعتماده مجتلب بسبب محرك و منها انه قال لا يولد الاعتماد شيئا اخر لا حركة و لا سكونا بل المولد لهما هو الحركة و قال ابنه المولد لهما الاعتماد و قال ابن عياش يتولد هما من الحركة تارة و من الاعتماد اخرى و منها انه قال الحجر المرمي الى فوق اذا عاد نازلا ان حركته الهابطة متولدة من حركته الصاعدة بناء على اصله من ان الحركة انما تتولد من الحركة لا من الاعتماد و قال ابنه بل من الاعتماد الهابط و منها انه قال كثير من المعتزلة ليس بين الحركة الصاعدة و الهابطة سكون اذ لا يوجب السكون الاعتماد لا اللازم و لا المجتلب و قال الجبائي لا استبعد ذلك اي ان يكون بينهما سكون و توضيح المباحث يطلب من شرح المواقف و شرح التجريد و الميل عند الصوفية هو الرجوع الى الاصل مع الشعور بانه اصله و مقصده لا الرجوع الطبيعي كما في الجمادات فانها تميل الى المركز طبعا كذا في كشف اللغات و الميل عند اهل الهيئة قوس من دائرة الميل بين معدل النهار و دائرة البروج بشرط ان لا يقع بينهما قطب المعدل و دائرة الميل عظيمة تمر تارة بقطبي المعدل و بجزء ما من منطقة البروج او بكوكب من الكواكب و يسمى دائرة الميل الاول ايضا لانه يعرف بها اعلم ان من دائرة الميل يعرف بعد الكوكب عن المعدل لانه ان كان الخط الخارج من مركز العالم المار بمركز الكوكب الواصل الى سطح

الفلک الاعلی واقعا علی المعدل فحینئذ لا یکون للکوکب بعد عن المعدل و ان و قع ذلک الخط فی احد جانبی المعدل اما شمالا او جنوبا فللکوکب حینئذ بعد عنه شمالي او جنوبي فبعد الکوکب قوس من دائرة المیل بین موقع ذلک الخط و معدل النهار بشرط ان لا یقع بینهما قطب المعدل و قد یسمی بعد الکوکب بمیل الکوکب ایضا صرح بذلک العلامة کما في شرح التذکرة و یعرف ایضا بعد اجزاء فلک البروج عن المعدل فان اجزاءه باسرها سوی الاعتدالین مائلة عن المعدل بعیدة عنه و ذلک البعد یسمی میلا اولا و اذا اخذ بعد جزء من فلک البروج من الانقلاب الاقرب منه فالمیل الاول لهذا الجزء حینئذ یسمی میلا منکوسا کما فی الزیجات و بعد الکوکب عنه یخص باسم البعد ثم المیل اذا اطلق یراد به الاول و اذا سماه البعض بالمیل المطلق فی الزیج الایلخانی سمی بالاول لانه میل عن منطقة الحرکة الاولی و التقیید بالاول لاخراج المیل الثانی لاجزاء فلک البروج عن المعدل اذ المیل الثاني قوس من دائرة العرض محصورة بین المعدل و دائرة البروج من الجانب الاقرب و دائرة العرض کما مر عظیمة تمر بقطبي البروج و بجزء ما من المعدل او بکوکب ما و تسمی بدائرة المیل الثاني ایضا لان المیل الثاني انما یعرف بتلک الدائرة و انما سمي میلا ثانیا لان دائرة العرض انما تقاطع منطقة البروج علی قوائم فالقوس المحصورة منها بین جزء من اجزاء المعدل و بین منطقة البروج هی میل ذلک الجزء و بعده عن منطقة البروج کما عرفت الا ان الاستقامة ای عدم المیل لما کانت منسوبة الی المعدل کانه الاصل في هذه الدائرة نسب هذا المیل الی اجزاء فلک البروج عن المعدل و ان کان الامر بالعکس حقیقة کما عرفت و یمیز عن المیل الاول بتقییده بالثاني هذا ثم انه لما کان اجزاء فلک البروج متباعدة عن المعدل في جانبي الشمال او الجنوب الی حدما ثم متقاربة الیه فیهما فهناک غایة المیل لبعض اجزائها اعنی الانقلابین و یقال لها المیل الکلي و المیل الاعظم و هو قوس من الدائرة المارة بالاقطاب الاربعة محصورة بین المعدل و دائرة البروج من الجانب الاقرب فغایة المیل تدخل تحت حد المیل الاول و الثاني لان الدائرة المارة بالاقطاب الاربعة یصدق علیها انها دائرة المیل لمرورها بقطبي العالم و انها دائرة العرض لمرورها بقطبي البروج فغایة المیل هي نهایة میل اجزاء دائرة البروج عن المعدل و مقدارها عند الاکثرین ثلثة و عشرون درجة و خمس و ثلثون دقیقة و ماوراها اي ماوری غایة المیل یسمی بالمیول الجزئیة کما في شرح التذکرة للعلي البرجندي و غیره من تصانیفه و میل الافق الحادث وهو القوس الواقعة من اول السموات بین الافق الحادث و نصف النهار من الجانب الاقرب کذا ذکر العلي البرجندي في شرح التذکرة و میل ذروة التدویر و حضیضه هو عرض التدویر و قد سبق في فصل الضاد المعجمة من باب العین المهملة و قد یعرف بالمیل کما فی التذکرة و میل الفلک المائل هو عرض مرکز التدویر کما سبق هناک ٭

المائل علی صیغة اسم الفاعل عند اهل الهیئة فلک القمر مرکزه مرکز العالم في جوف الجوزهر

الا في ثخنه و يعرف بانه جرم كري يحيط به سطحان متوازيان مركزه مركز العالم مقعره يماس كرة النار و محدبه يماس مقعر الجوزهر و قد سبق في لفظ الفلك ايضا في فصل الكاف من باب الفاء و قد يطلق الفلك المائل على دائرة من الدوائر الحادثة في سطوح الافلاك الممثلة و سطح فلك البروج و سطح فلك الافلاك من توهم قطع مناطق الحوامل و مائل القمر للعالم قال الفاضل عبد العلي البرجندي في حاشية الجغميني الظاهر ان منطقة كل حامل اذا فرضت قاطعة للعالم يسمى الحادث في سطح ممثلة مائلا لا ماحدث في سطح ممثل آخر مثلا اذا فرض حامل الزهرة قاطعا للعالم فالحادث في سطح ممثلة يسمى مائل الزهرة لا الحادث في سطح ممثل الشمس ثم انهم لما اعتبروا اكثر الدوائر في سطح الفلك الاعظم ارادوا اعتبار هذه الدوائر ايضا في ذلك السطح فسموا كلا من هذه الدوائر الحادثة في سطح الفلك الاعظم من فرض قطع مناطق الحوامل لكرة العالم ايضا بالمائل و اما اعتبار هذه الدوائر في سطح فلك البروج فمما لا فائدة فيه فالاولى ترك ذكرها و المائل من الافق قد سبق في فصل القاف من باب الالف و بيت مائل و نقطة مائل در لفظ وتد در دال مهمله از باب واو مذكور است و در لفظ بيت در باب باى موحدة و فصل تا نيز مذكور شده •

المال هو عند الفقهاء موجود يميل اليه الطبع و يجري فيه البذل و المنع فيخرج التراب و الرماد و المنفعة و نحوها و الميتة التي ماتت حتف انفها اما التي حنقت او جرحت في غير موضع الذبح كما هو عادة بعض الكفار و ذبائح المجوسي فمال هكذا في شرح الوقاية و الدرر و في بحر الدرر المال ما يميل اليه الطبع سواء كان منقولا او عقارا انتهى و في جامع الرموز في الاصول ان المنفعة ليست مالا فانه مما يدخر عند الحاجة و يدخل فيه ما يكون مباح الانتفاع شرعا و ما لا يكون كالخمر و الخنزير و يخرج عنه نحو حبة من نحو شعير و كف تراب و شربة ماء كما يخرج الميتة و الدم فالمال يثبت بالتمول اي باذخار كل الناس او بعضهم فان ابيح الانتفاع شرعا فمتقوم بالكسر و الا فغير متقوم فان عدم التمول و الانتفاع عنه لم يكن مالا و يطلق كالمالية على القيمة و هي ما يدخل تحت تقويم مقوم من الدراهم او الدنانير و على الثمن و هو ما لزم من البيع و ان لم يقوم به انتهى و المال عند المحاسبين هو الحاصل من ضرب الشيء في نفسه في الجبر و المقابلة و مضروب المال في نفسه يسمى مال المال و سبق ذلك مستوفى في لفظ الكعب في فصل الباء الموحدة من باب الكاف و قد يطلق على العدد المثبت و قد مر في فصل التاء من باب الثاء المثلثة •

الامالة هي عند القراء و الصرفيين ان ينحو بالفتحة نحو الكسرة و بالالف نحو الياء كثيرا و هو المحض و يقال له الاضجاع و البطح و الكسر و قليلا و هو بين اللفظين و يقال له ايضا التقليل و التلطيف و بين بين فهي قسمان شديدة و متوسطة و كلاهما جائزان في القرأة و الشديدة يجتنب معها القلب الخالص و الاشباع المبالغ فيه و المتوسطة بين الفتح المتوسط و الامالة الشديدة قال الداني علماؤنا

مختلفون ايهما ارجح و اولى و انا اختار الامالة الوسطى التي هي بين بين لان الغرض من الامالة حاصل بها و هو الاعلام بان اصل الالف الياء و التنبيه على انقلابها الى الياء في موضع اومشاكلتها للكسر المجاور لها او الياء و توضيح المسائل يطلب من الاتقان •

فصل النون * **المتن** بالفتح وسكون المثناة الفوقانية هو اللفظ في خلاصة الخلاصة متن الحديث الفاظه المقومة للمعاني النحوي و في شرح النخبة وشرحه المتن هو غاية ما ينتهي اليه الاسناد من الكلام سواء كان كلام الرسول صلى الله عليه و سلم او الصحابي او من بعده و يدخل فيه فعل الرسول صلى الله عليه و سلم و تقريره لانهما و ان لم يكونا قول الرسول لكنهما قول الصحابي •

المحنة بالكسر و سكون الحاء بمعني رنج و نزد صوفيه رنج عاشق را گويند •

المكان بمعني جايگاه و لما كثر لزوم الميم ترهمت اصلية فقيل تمكن كما قالو تمسكن من المسكين كذا في الصراح فعلى هذا لفظ المكان كانه اصلية و لذا ذكرناه في باب الكاف و ان ذكر في بعض كتب اللغة في باب الميم •

التمكن هو نفوذ بعد شيئ في مكان و ذلك الشيئ يسمى متمكنا و المكان ان كان بمعنى السطح الباطن فنفوذ بعد الشيئ بمعنى مماسة السطحين اى سطح الشيئ و سطح المكان بتمامهما و ان كان بمعنى البعد المجرد القائم بنفسه فنفوذه بمعنى ملاقاة جميع ابعاد ذلك الشيئ لابعاد ذلك البعد المجرد و ذلك بالتداخل و ان كان بمعنى البعد الموهوم فالنفوذ ايضا بهذا المعنى فما قيل التمكن هو نفوذ بعد في بعد اخر متوهم او متحقق غير صحيح لعدم صدقه على التمكن عند القائلين بان المكان هو السطح او البعد المجرد ان اريد انه تعريف على مذهب المتكلمين و عدم صدقه على التمكن عند القائلين بان المكان الموهوم او السطح ان اريد انه تعريف على مذهب القائلين بان المكان هو البعد المجرد و عدم صدقه على شيئ من افراده ان اريد التعريف على مذهب القائلين بان المكان هو السطح فليس للتمكن معنى واحد بل معان بحسب معان المكان هكذا حقق مولانا عصام الدين في حاشية شرح العقائد النسفية في بحث الصفات السلبية •

المتمكن عند الحكماء و المتكلمين ما عرفت قبيل هذا و عند النحاة هو اسم المعرب سواء كان منصرفا و يسمى بالامكن او غير منصرف كذا في اللباب و في بعض حواشي الارشاد ان المنصرف يسمى متمكنا و امكن انتهى فعلى هذا غير المنصرف لا يسمى متمكنا و قد سبق في لفظ المعرب •

التمكين معناه هو عند الصوفية سبق في لفظ السكر في فصل الراء من باب السين المهملتين دركشف اللغات گويد كه مراد از تمكين زوال بشريت است كه انرا مرتبه فنا و نقر گويند و عند اهل البلاغة هو ان يمهد الناثر للقرينة او الشاعر للقافية تمهيدا ياتي به القرينة او القافية متمكنة في مكانها مستقرة في قرارها

مطمئنة في موضعها غير نافرة و لا قلقة متعلقا معناها بمعنى الكلام كله تعلقا تاما بحيث لو طرحت لاختل المعنى و اضطرب الفهم و بحيث لو سكت عنها كمله السامع بطبعه و من امثلة ذلك يا شعيب اصلوتك تامرك الآية فانه لما تقدم في الآية ذكر العبادة وتلاه ذكر التصرف في الاموال اقتضى ذلك ذكر الحلم و الرشد على الترتيب لان الحلم يناسب العبادات و الرشد يناسب الاموال و قوله لا تدركه الابصار و هو يدرك الابصار و هو اللطيف الخبير فان اللطف يناسب ما لا يدرك بالبصر و الخبر يناسب ما يدركه و قوله و لقد خلقنا الانسان من سلالة من طين الى قوله فتبارك الله احسن الخالقين فان في هذه الفاصلة التمكين التام المناسب لما قبلها و قد بادر بعض الصحابة حين نزل اول الآية الى ختمها بها قبل ان يسمع اخرها ومن بديع هذا النوع اختلاف الفاصلتين في موضعين والمحدث عنه واحد لنكتة لطيفة كقوله تعالى في سورة ابراهيم وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ان الانسان لظلوم كفار ثم قال في سورة النحل و ان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ان الله لغفور رحيم قال ابن المنير كانه يقول اذا حصلت النعم الكثيرة فانت اخذها وانا معطيها فحصل لك عند اخذها وصفان كونك ظلوما وكونك كفارا يعني لعدم وفائك بشكرها ولي عند اعطائها وصفان وهما اني غفور رحيم اقابل ظلمك بغفراني وكفرك برحمتي فلا اقابل تقصيرك الا بالتوفير ولا اجازي جفاك الا بالوفاء كذا في الاتقان في نوع الفواصل •

الامكان عند المنطقيين و الحكماء يطلق بالاشتراك على معنيين الاول سلب الضرورة وهو قد يكون بحسب نفس الامر ويسمى امكانا ذاتيا وامكانا خارجيا وقبوليا وهو المستعمل في الموجهات وقد يكون بحسب الذهن ويسمى امكانا ذهنيا وهو ما لا يكون تصور طرفيه كافيا بل يتردد الذهن بالنسبة بينهما وقد سبق في لفظ الضرورة في فصل الراء المهملة من باب الضاد المعجمة الثاني القوة القسيمة للفعل ويسمى بامكان الاستعداد و بالامكان الاستعدادي و بالاستعداد و بالقبول ايضا وهي كون الشيء من شانه ان يكون وليس بكائن كما ان الفعل كون الشيء من شانه ان يكون وهو كائن والفرق بين المعنيين بوجوه الاول ان ما بالقوة لا تكون بالفعل لكونها قسيمة له بخلاف الممكن بالمعنى الاول فانه كثيرا ما يكون بالفعل و الثاني ان القوة لا تنعكس الى الطرف الآخر فلا يكون الشيء بالقوة في طرف وجوده و عدمه بخلاف الممكن بالمعنى الاول فانه ممكن ان يكون وممكن ان لا يكون و الثالث ان ما بالقوة اذا حصل بالفعل فقد يكون بتغير الذات كما في قولنا الماء هواء بالقوة وقد يكون بتغير الصفات كما في قولنا الامي بالقوة كاتب بخلاف الممكن بالمعنى الاول فبين المعنيين عموم من وجه لتصادقهما في الصورة الثانية و صدق الاول فقط في الصورة الاولى لصدق لاشيء من الماء بهواء بالضرورة ولصدق الماء هواء بالامكان وصدق الثاني فقط حيث يكون النسبة فعلية هكذا في شرح المطالع قال السيد السند في شرح المواقف و مولانا عبد الحكيم في حاشيته في ابحاث الحدوث الامكان الاستعدادي مغاير للامكان الذاتي لان الامكان الذاتي اعتباري يعقل للشيء عند انتسابه

ماهيته الى الوجود وهو لازم لماهية الممكن قائم بها يستحيل انفكاكه عنها ولا يتصور فيه تفاوت بالقوة والضعف والقرب والبعد اصلا بخلاف الامكان الاستعدادي فانه امر موجود من مقولة الكيف كما ذهب اليه المتاخرون من الحكماء حيث جعلوا الاستعداد قسما رابعا من الكيفيات وهو قائم بمحل الشيء الذي ينسب اليه لا به وغير لازم له وتحقيقه ان الممكن ان كفى في صدوره عن الواجب تعالى امكانه الذاتي دام بدوامه اذ الواجب تام لا شرط لتاثيره وفاعليته وان لم يكف امكانه الذاتي في صدوره عنه تعالى احتاج الى شرط به يفيض الوجود من الواجب عليه فان كان ذلك الشرط قديما دام ايضا بدوام الواجب وشرطه القديم وان كان حادثا كان الممكن المتوقف عليه حادثا ضرورة لكن ذلك الشرط يحتاج الى شرط حادث اخر وهلم جرا فيتوقف كل حادث على حادث الى غير النهاية فتلك الحوادث اما موجودة معا وهو باطل لاستحالة التسلسل في الامور المترتبة طبعا او وضعا مع كونها موجودة معا واما متعاقبة في الوجود يوجد بعضها عقيب بعض ولابد له اي لذلك المجموع من محل يختص به اي بالحادث المفروض اولا والا كان اختصاص مجموع الحوادث بحادث دون اخر ترجيحا بلا مرجح فاذن لذلك المحل استعدادات متعاقبة كل واحد منها مسبوق بالآخر لا الى نهاية فكل سابق من الاستعدادات شرط للاحق وان كانا بحيث لا يجتمعان معا في الوجود ومقرب للعلة الموجدة القديمة الى المعلول المعين بعد بعدها عنه ومقرب لذلك المعلول الى الوجود ومبعدله عن العدم فان المعلول الحادث اذا توقف على ما لا يتناهى من الحوادث المتعاقبة فخروج كل منها الى الوجود يقرب الفاعل الى التاثير في ذلك تقريبا متجددا حتى تصل النوبة اليه فيوجد فهذا الاستعداد الحاصل بمحل ذلك الحادث هو المسمى بالامكان الاستعدادي لذلك الحادث وانه امر موجود لتفاوته بالقرب والبعد والقوة والضعف اذ استعداد النطفة للانسان اقرب واقوى من استعداد العناصر له ولا يتصور التفاوت بالقرب والبعد والقوة والضعف في العدم فاذن هو امر موجود في محله الموجود وهو المادة وفيه نظر لان قبوله لهما ليس الا وهميا منتزعا من قرب فيضانه من العلة وبعده عنها بحسب تحقق الشروط كيف ولا دليل على ان النطفة كيفية مغايرة للكيفية المزاجية التي هي من جملة الملموسات المقربة الى قبول الصور المتواردة عليها بل التحقيق ان الامكان الاستعدادي هو الامكان الذاتي مقيسا الى قرب احد طرفيه بحسب تحقق الشروط فالمغايرة بين الامكانين بالاعتبار وحينئذ يجوز قيام استعداد كل حادث به ولا حاجة الى المحل هذا قال شارح المطالع ثم الامكان الذاتي يطلق على معان الاول الامكان العامي وهو سلب الضرورة المطلقة اي الذاتية عن احد طرفي الوجود والعدم وهو الطرف المخالف للحكم وربما يفسر بما يلازم هذا المعنى وهو سلب الامتناع عن الطرف الموافق فان كان الحكم بالايجاب فهو سلب ضرورة السلب او سلب امتناع الايجاب فمعنى قولنا كل نار حارة بالامكان ان سلب الحرارة عن النار ليس بضروري او ثبوت الحرارة للنار ليس بضروري ومعنى قولنا لاشيء من الحار ببارد بالامكان اي ايجاب البرودة

للعام ليس بضروري او سلبها عنه ليس بممتنع و ما ليس بممكن ممتنع و لما قوبل سلب ضرورة احد الطرفين بضرورة ذلك الطرف انحصرت المادة في الضرورة و الا ضرورة بحسب هذا الامكان فان قلت الامكان بهذا المعنى شامل لجميع الموجهات فلو كانت الضرورة مقابلة له كان قسم الشيء قسيما له قلت له اعتباران من حيث المفهوم و بهذا الاعتبار يعم الموجهات و من حيث نسبته الى الايجاب و السلب متقابله الضرورة لانه اذا كان امكان الايجاب تقابله ضرورة السلب و ان كان امكان السلب تقابله ضرورة الايجاب الثاني الامكان الخاصي و هو سلب الضرورة الذاتية عن الطرفين اي الطرف الموافق للحكم و المخالف جميعا كقولنا بالامكان الخاص كل كاتب انسان و لا شيء من الانسان بكاتب و معناهما ان سلب الكتابة عن الانسان و ايجابها له ليسا بضروريين فهما متحدان معنى لتركب كل منهما من امكانين عامين موجب و سالب و الفرق ليس الا في اللفظ و انما سمي خاصا لانه المستعمل عند الخاصة من الحكماء و هو المعدود في الامور العامة كما يجيء في لفظ الوجوب مع بيان فوائد اخرى ثم انهم لما تاملوا المعنى الاول كان الممكن ان يكون وهو ما ليس بممتنع ان يكون واقعا على الواجب و على ما ليس بواجب و لا ممتنع بل ممكن خاص و الممكن ان لا يكون و هو ما ليس بممتنع ان لا يكون واقعا على الممتنع و على ما ليس بواجب و لا ممتنع فكان وقوعه على ما ليس بواجب و لا ممتنع في حاليه لازما فاطلقوا اسم الامكان عليه بالطريق الاولى فحصل له قرب الى الوسط بين طرفي الايجاب و السلب و صارت المواد بحسبه ثلثة اذ في مقابلة سلب ضرورة الطرفين سلب ضرورة احد الطرفين و هي اما ضرورة الوجود اي الوجوب او ضرورة العدم اي الامتناع و لا يمتنع تسمية الاول عاما و الثاني خاصا لما بينهما من العموم و الخصوص المطلق فانه متى سلبت الضرورة عن الطرفين كانت مسلوبة عن احدهما من غير عكس كلي الثالث الامكان الاخص و هو سلب الضرورة المطلقة اي الذاتية و الوصفية و الوقتية عن الطرفين و هو ايضا اعتبار الخواص و انما اعتبروه لان الامكان لما كان موضوعا بازاء سلب الضرورة فكلما كان اخلي عن الضرورة كان اولى باسمه فهو اقرب الى الوسط بين الطرفين فانهما اذا كانا خاليين عن الضرورات كانا متساويتي النسبة و الاعتبارات بحسبه حدة اذ في مقابلة سلب هذه الضرورات عن الطرفين ثبوت احديها في احد الطرفين و هي ضرورة الوجود بحسب الذات او بحسب الوصف او بحسب الوقت او ضرورة العدم بحسب الذات او بحسب الوصف او بحسب الوقت الرابع الامكان الاستقبالي و هو امكان يعتبر بالقياس الى الزمان المستقبل فيمكن اعتبار كل من المفهومات الثلثة بحسبه لان الظاهر من كلام الكشف والمصنف اعتبار الامكان الاخص فالاول اي الامكان العام اعم من البواقي ثم الامكان الخاص اعم من الباقيين و الامكان الاخص اعم من الامكان الاستقبالي لانه متى تحقق سلب الضرورة بحسب جميع الاوقات تحقق سلبها بحسب المستقبل من غير عكس لجواز تحققها في الماضي و الحال قال الشيخ الامكان الاستقبالي هو الغاية في الصرافة فان الممكن ما لا ضرورة فيه اصلا لا في وجوده و لا في عدمه

فهو مباين للمطلق لان المطلق ما يكون الثبوت او السلب فيه بالفعل فيكون مشتملا على ضرورة ما لان كل شيء يوجد فهو محفوف بضرورة سابقة وضرورة لاحقة بشرط المحمول والبعض شرط في امكان الوجود في الاستقبال العدم في الحال و بالعكس اى شرط في امكان العدم في الاستقبال الوجود في الحال و الحق عدم الالتفات الى الوجود و العدم في الحال و الاقتصار على اعتبار الاستقبال •

الممكنة العامة هي عند المنطقيين قضية موجبة حكم فيها بسلب الضرورة المطلقة عن الجانب المخالف للحكم كقولنا كل نار حارة بالامكان •

الممكنة الخاصة هي عند المنطقيين قضية موجهة حكم فيها بسلب الضرورة المطلقة عن طرفي الايجاب و السلب كقولنا كل انسان كاتب بالامكان الخاص و هي مركبة من ممكنتين عامتين كذا في شرح المطالع و غيره •

المنّ بالفتح و تشديد النون شرعا و عرفا بهراة اربعون استارا كل استار شرعا اربعة مثاقيل و نصف مثقال و عرفا سبعة مثاقيل فالمن شرعا مائة و ثمانون مثقالا و عرفا مائتان و ثمانون مثقالا كذا في جامع الرموز و حواشيه في ذكر صدقة الفطر •

فصل الواو • المحو بالفتح وسكون الحاء في اللغة پاک کردن نوشته از لوح وعند الصوفية هو محو اوصاف العادة كما ان الاثبات اقامة احكام العبادة وينبغي ان يكون على ثلث طرق محو الزلة عن الظواهر و محو الغفلة عن الضمائر و محو العلة عن السرائر كذا في شرح عبد اللطيف للمثنوي و در مجمع السلوك ميفرمايد محو عبارتست از دور كردن اوصاف نفوس و اثبات عبارتست از ثابت كردن اوصاف قلوب پس كسى كه دور كرده شد از و صفات ذميمه و بدل كرده شد صفات حميده فهو صاحب محو و اثبات و بعضى گويند محو دور كردن رسوم اعمال بنظر كردن نظر فنا سوى نفس خويش و آنچه صادر شود از نفس و اثبات ثابت كردن رسوم باثبات الله فهو قائم بالحق لا بنفسه • و قيل محو دور كردن اوصاف است و اثبات ثابت كردن اسرار قال الله تعالى يمحو الله ما يشاء و يثبت قيل يمحو عن قلوب العارفين الغفلة عن الله و ذكر غير الله عن ذكر الله و يثبت على السنة المريدين ذكر الله فالمحو لكل احد و الاثبات لكل احد على ما يليق به و المحق فوق المحو لان المحو يبقي اثرا و المحق لا يبقي اثرا انتهى كلامه • و از شيخ عبد الرزاق كاشي منقولست كه محق فناء وجود عبد است در ذات حق چنانكه محو فناى افعال عبد است درفعل حق و طمس فناى صفات در صفات حق • شعر • اول محو است طمس ثاني • اخر محق است اگر بداني • و در لطائف اللغات ميگويد كه محو حقيقي كه انرا محو الجمع گويند در اصطلاح صوفيه عبارتست از فناى كثرت خلقيه در وحدت الهي •

فصل الهاء • الماء بالفتح بمعنى اب و همزته مبدلة من الهاء و اصله موه بفتحتين و يجمع على

اموا في القلة و مياه في الكثرة كما في الصراح و هو عند الفقهاء على نوعين ماء مطلق غير محتاج الى قيد كماء البحار و هو يزيل النجاسة الحقيقية و الحكمية و ماء مقيد محتاج الى قيد كماء الثمار و هو يزيل النجاسة الحقيقية فقط و اما ان اختلط مائع به فان غلب فمطلق و الا فمقيد كذا في جامع الرموز و في شرح المنهاج فتاوى الشافعية الماء المطلق ما لا يحتاج الى قيد اي قيد اي يمكن اطلاق اسم الماء عليه بلا قيد ولا يحتاج الى زيادة قيد بان يقال الماء المطلق ما لا يحتاج الى قيد لازم كما ظن ليخرج المضاف الى مقره و ممره كماء البير و النهر و قيل الماء المطلق هو الباقي على اوصاف خلقية انتهى * و يطلق الماء في عرف الاطباء ايضا على رطوبة غريبة تحبس في الثقب العيني بين الصفاق و الرطوبة البيضية و قيل الماء غلظ الرطوبة البيضية *

المموه مشتق است از تمويه بمعنى زراندوده كردن و در فن بديع انست كه در نظم الفاظ فصيح تركيب ارد چنانچه در خواندن شعر غرا نمايد اما بى معنى و نامفيد بود كذا في جامع الصنائع *

فصل الياء التحتانية * المذي بالفتح و سكون الذال المعجمة و قيل بكسرها و تشديد الياء و هو ما يخرج عند الملاعبة او التقبيل او النظر كما في البرجندي * و في الهداية المذي ماء رقيق يضرب الى البياض يخرج عند ملاعبة الرجل اهله *

الماضي بالضاد المعجمة عند النحاة فعل دل على زمان قبل زمانك فخرج امس لكونه اسما و المراد بالدلالة ما يكون بحسب الوضع فانه المتبادر فان المطلق ينصرف الى الكامل فلا يرد على منع الحد لم يضرب و على جمعه ان ضربت و القبل بمعنى المتقدم كما في قوله تعالى لله الامر من قبل و من بعد ان معناه متقدما و متاخرا و المراد القبلية الذاتية و هي ما لا يكون بواسطة الزمان على ما هو مصطلح المتكلمين من ان تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض بالذات و هو المتبادر من الذاتية لا على ما هو مصطلح الحكماء و هو ان يكون المتاخر محتاجا الى المتقدم و لا يكون علة تامة او فاعلة له فلا يرد ما قيل انه يلزم على هذا ان يكون للزمان زمان هكذا ذكر مولانا عبد الحكيم في حاشية الفوائد الضيائية *

المني بالنون في الاصل فعيل بمعنى المفعول من مني النطفة في الرحم قذفها فيه و فسره الفقهاء بانه الماء الابيض الغليظ الدافق الذي يتكون منه الولد و يذهب منه الشهوة و ينكسر بخروجه الذكر و هذا لايتناول مني المرأة اذ ليس منيها ابيض بل اصفر و لا ينكسر منه الذكر فالاولى ان يقال هو الماء الغليظ الدافق الذي يتكون منه الولد و يذهب منه الشهوة و المراد بتكون الولد ما هو بالقوة و الدفق صب فيه شدة و قيل الصواب في تفسير المني ترك التقييد بالدفق لانه يختص بالرجال و يخدشه قوله تعالى خلق من ماء دافق يخرج من بين الصلب و الترائب فان المراد صلب الرجل و ترائب المرأة الا ان يقال ان اطلاق الدفق في الآية بالنسبة الى ماء المرأة انما هو على سبيل التغليب كذا في البرجندي في بيان الغسل *

التمني هو عند اهل العربية يطلق على طلب حصول الشيء على سبيل المحبة و على الكلام الدال

على هذا الطلب و هو بهذا المعنى من اقسام الانشاء قيل ينبغي ان يقيد المحبة بالمجردة عن الطمع و التوقع عن الاوامر و النواهي و النداءات التي قد وجدت المحبة فيها و قيل قيد الحيثية المرادة يكفي في اندفاع النقض بها قيل لايشترط امكان المطلوب في شيء من اقسام الطلب سوى التمني بل يكفي زعم امكانه و اما في التمني فلا يشترط زعم الامكان ايضا بل يصح مع العلم بامتناعه واستحالته فان قيل كما لايشترط امكان المتمنى كذلك لايشترط امتناعه ايضا فلم خص الامكان بالنفي قيل لانه يتبادر الوهم الى اشتراط امكانه لما تقرر انه لايصح طلب المحال و عدم تمييز الوهم بين طلب على وجه التمني و طلب لا على وجه التمني و لذا قيل نوزع في تسمية تمنى المحال طلبا بان ما لا يتوقع كيف يطلب قال السكاكي اذا كان المتمنى ممكنا يجب ان لا يكون لك طمع وتوقع في وقوعه و الا لصار ترجيا و فيه بحث لانه لاطلب في المرجي و انما هو طمع و ترقب فاذا كان طلب المرجو على سبيل المحبة كان هناك تمن و ترج فاذا اتي بليت فقد اريد التمني دون الترجي و اذا اتي بلعل فقد اريد الترجي هكذا يستفاد من المطول و حواشيه و الاطول و في الاتقان قال في عروس الافراح و الاحسن ما ذكره الامام و اتباعه من ان التمني و الترجي و النداء و القسم ليس فيها طلب بل هو تنبيه و لانزاع في تسميته انشاء و قد بالغ قوم فجعلوا التمني من قسم الخبر و ان معناه النفي و الزمخشري ممن جزم بخلافه ثم استشكل دخول التكذيب في جوابه في قوله ياليتنا نرد و لانكذب الى قوله و انهم الكاذبون و اجاب بتضمنه معنى العدة فتعلق به التكذيب و قال غيره التمني لا يصح فيه الكذب و انما الكذب في المتمنى الذي يترجح عند صاحبه وقوعه فهو اذن وارد على ذلك الاعتقاد الذي هو ظن و هو خبر صحيح قال و ليس المعنى في قوله و انهم لكاذبون ان ما تمنوا ليس بواقع لانه ورد في معرض الذم لهم و ليس في ذلك المتمنى ذم بل التكذيب ورد على اخبارهم عن انفسهم انهم لايكذبون و انهم يؤمنون و الفرق بينه و بين الترجي و الرجاء سبق في فصل الواو من باب الراء المهملة *

باب النون فصل الهمزة * الانباء بكسر الهمزة و بالباء الموحدة لغة و كذا عند المتقدمين من اهل الحديث بمعنى الاخبار الا في عرف المتاخرين منهم فهو للاجازة كذا في شرح النخبة *

النبي هو لفظ منقول في عرف الشرع عن معناه اللغوي فقيل هو في اللغة المنبئ من النبأ سمي به لانبائه عن الله تعالى فهو حينئذ فعيل بمعنى فاعل مهموز اللام قال سيبويه ليس احد من العرب الا و يقول تنبأ مسيلمة بالهمزة الا انهم تركوا الهمزة في النبي كما تركوه في الذرية الا اهل مكة فانهم يهمزون هذه الحرف و لا يهمزون في غير هذه الاحرف و يخالفون العرب في ذلك في انهم لايهمزون في غير هذه الاحرف و جمع النبي نباء * وقيل من النبوة و هو الارتفاع يقال تنبى فلان اذا ارتفع و علا سمي به لعلو شانه فهو فعيل بمعنى مفعول غير مهموز و الجمع الانبياء * و قيل من النبي و هو الطريق سمي به لانه طريق الى الله و اما في الشرع فقال اهل الحق من الاشاعرة هو من قال الله تعالى له ممن اصطفاه من

عبادة او ارسلناك الى قوم كذا او الى الناس جميعا او بلغهم عني و نحوه من الالفاظ الدالة على هذا المعنى كبعثتك و نبئهم قيل النبوة عبارة عن هذا القول مع كونه متعلقا بالمخاطب لاعن مجرد هذا القول و لما كان المتعلق به و التعلق غير قديم لا يلزم قدم النبوة و ان كان قول الله تعالى قديما و لا يشترط في الارسال شرط و لا استعداد ذاتي بل الله سبحانه يختص برحمته من يشاء من عباده و قال الفلاسفة اى فلاسفة الشريعة هو من اجتمع فيه خواص ثلث الاول ان يكون له اطلاع على المغيبات الكائنة و الماضية و الآتية و ليس المراد الاطلاع على الجميع بل على البعض و ليس المراد اي بعض كان بل البعض الذي لم يجر العادة به من غير سابقة تعلم و تعليم و الثاني ظهور الافعال الخارقة للعادة لكون هيولى عالم العناصر مطيعة له و هذا بناء على تاثير النفوس في الاجسام و احوالها و قد ثبت عند اهل الحق ان لامؤثر في الوجود سوى الله تعالى مع ان ظهور الخوارق لا يختص بالنبي عندهم و الثالث ان يرى الملائكة مصورة بصور محسوسة و يسمع كلامهم وحيا من الله اليه ورد بانهم لايقولون بذلك لانهم لا يقولون بملائكة يرون بل الملائكة عندهم اما نفوس مجردة في ذواتها متعلقة باجرام الافلاك و تسمى ملائكة سماوية او عقول مجردة ذاتا و فعلا و تسمى بالملأ الاعلى و لا كلام لهم يسمع لانه من خواص الاجسام اذ الحرف و الصوت عندهم من عوارض الهواء المتموج فلايتصور كلام حقيقي للمجردات وان شئت الزيادة فارجع الى شرح المواقف و شرح الطوالع في مبحث السمعيات و الفرق بين النبي و الرسول سبق في فصل اللام من باب الراء المهملة و بينه و بين الولي يجيئ في فصل الياء التحتانية من باب الواو مع بيان ان الولاية افضل من النبوة او بالعكس *

النسيء بالسين على وزن فعيل في اللغة بمعنى التاخير و قيل بمعنى الزيادة و العرب يطلقونه ايضا على شهر الكبيسة و توضيحه انهم لما ارادوا ان يقع حجتهم عاشر ذي الحجة في زمان لا يتغير بحيث يكون وقت ادراك الفواكه و اعتدال الهواء ليسهل المسافرة عليهم و ذلك عند كون الشمس في حوالي الاعتدال الخريفي قام خطيب في الموسم عند اقبال العرب الى مكة من اي مكان فحمد الله تعالى و اثنى عليه و قال بعد الخطبة انا انسئ لكم شهرا في هذه السنة اي ازيد فيها و كذلك افعل في كل ثلث سنين حتى ياتي حجكم وقت اعتدال الهواء و ادراك الفواكه ففي كل ست و ثلثين سنة قمرية يكبسون اثني عشر شهرا قمريا و يسمون الشهر الزائد بالنسيء لانه اخر و مؤخر عن مكانه و لانه زائد على اثني عشر شهرا و قيل كانوا يكبسون اربعا و عشرين سنة باثني عشر شهرا و هذا هو دور النسيء المشهور عند العرب في الجاهلية و انه كان اقرب الى مرادهم اذ به توقف ذو الحجة بالفصل المطلوب لان التفاوت بين السنة الشمسية و القمرية عشرة ايام تقريبا و المجتمع منها في ثلث سنين شهر لا في سنتين * و قيل كانوا يكبسون تسع عشرة سنة قمرية بسبعة اشهر قمرية حتى تصير تسع عشرة سنة شمسية فيزيدون في السنة الثانية شهرا ثم في الخامسة شهرا على ترتيب بهزيجوج كما يفعله اليهود الا ان اليهود يكررون الشهر السادس فقط و العرب كانوا يديرون الشهر الزائد على جميع الشهور و اول

من فعل ذلک رجل من بني كنانة يقال له نعيم بن ثعلبة و قيل عامر بن الطرب احد اذكياء العرب و بالجملة اذا انقضى سنتان او ثلث كان يقوم الخطيب و يقول انا جعلنا اسم الشهر الفلاني من السنة الداخلة لما بعده هكذا يستفاد من شرح التذكرة و التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى انما النسيئ زيادة في الكفر•

الانشاء بكسر الهمزة و بالشين المعجمة عند اهل العربية يطلق على الكلام الذي ليس لنسبته خارج تطابقه او لا تطابقه ويقابله الخبر وقد سبق في فصل الراء المهملة من باب الخاء المعجمة تحقيق التعريف و قد يقال على فعل المتكلم اعني القاء الكلام الانشائي و يقابله الاخبار و المراد بالانشاء في قولهم الانشاء اما طلب او غيره و الطلب اما تمنّ او استفهام او غيرهما هو المعنى الثاني المصدري لا الكلام المشتمل عليها لظهور ان قولهم ليت موضوع للتمني معناه انها موضوعة لافادة معنى التمني لا للكلام الذي فيه التمني هكذا ذكر المحقق التفتازاني وقال صاحب الاطول المراد بالانشاء في قولهم هذا الكلام فان التمني و الاستفهام مثلا لم يات بمعنى القاء الكلام المفيد للتمني و الاستفهام حتى يجعل الانشاء بهذا المعنى منقسما اليهما و ما ادعى المحقق من تصحيح مثل قولهم ليت موضوع للتمني ليس بحق فان القاء كلام التمني ليس الموضوع له ليت كما ان نفس الكلام ليس كذلك بل معنى التمني في قولهم هذه الحالة التي تحدث بهذا الكلام و على هذا فقس الاستفهام وغيره وتوضيحه ما ذكره السيد السند من انا اذا قلنا ليت زيدا قائم فقد دللنا على نسبة القيام الى زيد في النفس و على هيئة نفسانية متعلقة بتلك النسبة على وجه يخرجها عن احتمال الصدق و الكذب فالمجموع المركب من هذه الالفاظ كلام لفظي انشائي و المجموع المركب من معانيها كلام نفسي انشائي و هو مدلول الكلام الانشائي اللفظي و الظاهر ان كلمة ليت ليست موضوعة لذلک الكلام اللفظي و لا لمدلوله و لا لالقاء احدهما و لا لاحداث تلك الهيئة النفسانية بل هي موضوعة لتلک الهيئة النفسانية فالانشاء المنقسم الى التمني بهذا المعنى لايصلح ان يفسر بالقاء الكلام الانشائي نعم اذا اريد بالتمني القاء كلام انشائي مخصوص كان قسيما للانشاء المفسر بالالقاء و حينئذ لا يصح ان يقال ان اللفظ الموضوع له اي للتمني ليت لانها لم توضع لالقاء كلام انشائي مخصوص الا ان يجعل اللام للغاية و التعليل اما اذا جعلت اللام صلة للوضع كما هو الظاهر فالضمير المجرور في له عائد الى التمني لا بمعنى القاء الكلام المخصوص و لا بمعنى احداث الهيئة المخصوصة بل بمعنى الهيئة المترتبة على ذلک الاحداث العارضة مثلا لنسبة القيام الى زيد في النفس المانعة لتلک النسبة عن احتمال الصدق و الكذب كما مر اعلم ان الانشاء اما طلب او غيره و غير الطلب كصيغ العقود و افعال المدح و الذم و فعلي التعجب و عسى و القسم و اما جعل مطلق افعال المقاربة للانشاء كما ذكر المحقق التفتازاني فلا يصح اذ كاد زيد يخرج يحتمل الصدق و الكذب و كذا طفق زيد يخرج و كذا رب رجل اقيته و كم رجل ضربته و ان كان كم لانشاء التكثير في جزء الخبر و رب لانشاء التقليل فيه لكن لا يخرج به الكلام عن احتمال الصدق و الكذب و لا يتعدى الانشاء منه الى النسبة فعدّ المحقق التفتازاني اياهما من

الانشاء لبعض على ما ينبغي كذا في الاطول •

النوء بالفتح وسكون الواو جهيدن ستاره از منزلي بمنزلي ديگر و بعضي گويند بيرون امدن زهره بعد از غروب سوي مغرب و منجمان عرب نوء بمعني سقوط بغير اين محل نرانده اند و گويند باريدن باران بطلوع ستاره است و تقول مطرنا بنوء كذا و الجمع انواء قيل هو مصدر بمعنى السقوط و قال الاكثرون انه اسم غير مشتق كذا في بعض كتب اللغة و في الصراح النوء سقوط نجم من المنازل في المغرب وقت الفجر و طلوع رقيبه من المشرق يقابله من ساعته في كل ليلة الى ثلثة عشر يوما و هٰكذا كل نجم الى انقضاء السنة ما خلا الجبهة فان لها اربعة عشر يوما و العرب تضيف الامطار و الرياح و الحر و البرد الى الساقط منها انتهى • و في شرح بيست باب طلوع منزل كه در موسم مطر بود ان را نوء گويند و قد سبق في لفظ المطالع في فصل العين من باب الطاء المهملتين •

فصل الباء الموحدة • **النجباء** بالجيم جمع النجيب بمعنى بر گزيده و بزرگوار و عند الصوفية النجباء هم الرجال الاربعون القائمون باصلاح احوال الناس و حمل اثقالهم المتصرفون في حقوق الخلق لا غير كذا في مجمع السلوك و قد مر في لفظ الصوفي نافلا من مرآة الاسرار •

الندب بالفتح و سكون الدال عند الاصوليين و الفقهاء خطاب بطلب فعل غير كف ينتهض فعله فقط سببا للثواب و ذلك الفعل يسمى مندوبا و مستحبا و تطوعا و نفلا فعلى هذا المندوب يعم السنة ايضا و قيل هو الزائد على الفرائض و الواجبات و السنن و يجيء في لفظ النفل في فصل اللام و قال المعتزلة المندوب في الافعال التي تدرك جهة حسنها و قبحها بالعقل هو ما اشتمل فعله على مصلحة و قد سبق في لفظ الحسن في فصل النون من باب الحاء المهملة •

المندوب عند الاصوليين و الفقهاء و المعتزلة ما عرفت و عند النحاة هو الاسم الذي يتفجع عليه اي يتحزن لاجله بلفظ يا اووا و ذلك التفجع يسمى ندبة الا ان لفظ وا مختص بالندبة دون يا فانها مشتركة بينها و بين النداء ثم المتفجع عليه يشتمل ما يتفجع على عدمه كالميت الذي يبكي عليه النادب و ما يتفجع على وجوده عند فقد المتفجع عليه عدما كالمصيبة و الويل اللاحقة للنادب لفقد الميت فالحد شامل لقسمي المندوب مثل يا زيداه و ياعمراه و مثل يا حسرتاه و يا مصيبتاه و اويلاه و حكم المندوب في الاعراب و البناء حكم المنادى و قيل المندوب هو المنادى هٰكذا في الفوائد الضيائية و الارشاد •

النسبة بالكسر و سكون السين هي تطلق على معان منها قياس شيء الى شيء و بهذا المعنى يقال النسب بين القضايا و المفردات منحصرة في اربع المباينة الكلية و المساواة و العموم مطلقا و من وجه على ما سبق في لفظ الكلي في فصل اللام من باب الكاف • و في شرح النخبة في بيان المعروف و الشاذ اعلم ان النسبة تعتبر تارة بحسب الصدق و تارة بحسب الوجود كما في القضايا و تارة بحسب

المفهوم كما يقال المفهومان ان لم يتشاركا في ذاتي فمتباينان و الا فان تشاركا في جميع الذاتيات فمتساويان كالحد و المحدود و ان تشارك احدهما الآخر في ذاتياته دون العكس فبينهما عموم مطلق و ان تشاركا في بعضها فعموم و خصوص من وجه انتهى * و قد سبق في لفظ الشأن ما يوضحه و بهذا المعنى يقول المحاسبون النسب بين الاعداد منحصرة في اربع التماثل و التداخل و التوافق و التباين و منها قياس كمية احد العددين الى كمية الآخر و العدد الاول يسمى منسوبا و مقدما و العدد الثاني يسمى منسوبا اليه و تاليا و عليه اصطلاح المهندسين و المحاسبين كما في شرح خلاصة الحساب واقول في توضيحه لايخفى انه اذا قيل هذا العدد بالقياس الى ذلك العدد كم هو يجاب بانه نصفه او ثلثه او مثلاه او ثلثة امثاله ونحو ذلك لان كم بمعنى چند و الكمية بمعنى چندگي فلا يجاب بانه موافق له او مباين و نحو ذلك فالنسبة في قولهم نسبة التداين و نسبة التوافق مثلا بالمعنى الاول اى بمعنى القياس و الاضافة و التعلق كما مر و ان خفي عليك الامر بعد ماعتبر ذلك بقولك اين عدد چند است ازان عدد فان معناه هو نصفه او ثلثه و نحو ذلك و ليس معناه اهو موافق له او مباين له فالنسبة بهذا المعنى منحصرة في نسبة الجزء او الاجزاء الى الكل و عكسه و بالجملة فالنسبة عندهم قياس احد العددين الى الآخر من حيث الكمية لامطلقا مثلا اذ قسنا الخمسة الى العشرة باعتبار الكمية فالنسبة الحاصلة من هذا القياس هى نسبة النصف والمراد بالقياس المعنى الحاصل بالمصدر اي ماحصل بالقياس و انما قلنا ذلك اذ الظاهر من اطلاقاتهم ان المنسوب و المنسوب اليه العدد لا الكمية فانهم يقولون نسبة هذا العدد الى ذلك العدد كذا و اقسم هذا العدد على كذا او ادسبه اليه و نحو ذلك كقولهم الاربعة المتناسبة اربعة اعداد نسبة اولها الى ثانيها كنسبة ثالثها الى رابعها ثم اقول و هذا فى النسبة العددية و اما فى المقدار فيقال النسبة قياس كمية احد المقدارين الى كمية الآخر الى اخره لكن هذا ليس بجامع لجميع انواع النسب المقدارية كما سيتضح ذلك و الحد الجامع حده به المتقدمون على ما ذكر في حاشية تحرير اقليدس بانها اية قدر احد المقدارين المتجانسين عند الآخر و بقيد اية خرجت الاضافة فى اللون و نحوه و تفسير هذا القول ان النسبة هى المعنى الذي في كمية المقادير الذي يسأل عنه باي شيء و قيل هي اضافة ما فى القدر بين مقدارين متجانسين و المقادير المتجانسة هى التي يمكن ان يفضل التضعيف على بعض كالخط مع الخط و السطح مع السطح و الجسم مع الجسم لا كالخط مع السطح او مع الجسم و نحوه فانه لايفضله بالتضعيف و مآل القولين الى امر واحد * اعلم انه لما كانت الاعداد انما يتالف من الواحد فالنسب التي لبعضها الى بعض تكون لا محالة بحيث يعد كلا المنتسبين اما احدهما او ثالث اقل منهما حتى الواحد و هى النسب العددية والمقادير التي نوعها واحد كالخطوط مثلا او السطح فلها اما نسب عددية تقتضي تشارك تلك المقادير كاربعة و خمسة و كجذر اثنين و جذر ثمانية فان نسبة الاول الى الثاني كنسبة اثنين

الى الاربعة او نسب تختص بها و هي التي تكون بحيث لا يعد المتعددين احدهما و لاشيئ غيرهما و هو يقتضي التباين بين تلك المقادير كجذر عشرة و جذر عشرين فالنسب المقدارية اعم من النسب العددية فاحفظ ذلك فانه عظيم النفع و بالجملة فالنسبة العددية منحصرة في نسبة الجزء او الاجزاء الى الكل و عكسه كما سلف بخلاف نسب المقادير فانها اعم فتامل هذا يستفاد من حواشي تحرير اقليدس * التقسيم * اعلم ان النسبة قد تكون بسيطة وقد تكون مؤلفة وقد تكون مساواة منتظمة و مضطربة قال في تحرير اقليدس و حاشيته ما حاصله ان المقادير اذا توالت سواء كانت على نسبة واحدة او لم تكن فان نسبة الطرفين متساوية للمؤلفة من النسب التي بين المتوالية كمقادير ا ب ج د فان النسبة المؤلفة من النسب الثلث التي بين ا ب و ب ج و ج د هي متساوية لنسبة ا د فنسبة الطرفين كا د اذا اعتبرت من غير اعتبار الاوساط فهي النسبة البسيطة و اذا اعتبرت مع الاوساط فان اعتبرت من حيث تالفت منها فهي المؤلفة و ان اعتبرت من حيث تالفت منها لكن رفع اعتبار الاوساط من البين فهي نسبة المساواة و الفرق بين النسبة البسيطة و المساواة الا بعدم اعتبار الاوساط في البسيطة مطلقا و عدم الاعتبار بعد وجوده في المساواة و بالجملة فنسبة السدس مثلا اذا اعتبر كونها حاصلة من ضرب الثلث في النصف و مؤلفة منهما كانت نسبة مؤلفة و بعد اعتبار كونها مؤلفة منهما اذا رفع اعتبار الوساط من البين فهي نسبة المساواة و اذا لم تعتبر كونها حاصلة من ضرب الثلث في النصف فهي نسبة بسيطة و النسبة المثناة هي الحاصلة بضربها في نفسها كنصف النصف الحاصل من ضرب النصف في نفسه و النسبة المثلثة هي الحاصلة من ضرب مربع تلك النسبة في تلك النسبة و على هذا القياس النسبة المربعة و المخمسة و المسدسة و نحوها و المثناة و المثلثة و غيرهما اخص من المؤلفة مطلقا لانه كلما كانت الاجزاء المعتبرة اي النسب التي هي بين المقادير المتواليه كلها متساوية كانت المؤلفة مثناة او مثلثة او غيرهما و النسبة المؤلفة و النسبة المنقسمة قد ذكرنا في لفظ التاليف في فصل الفاء من باب الالف و لفظ التجزية في فصل الالف من باب الجيم ثم نسبة المساواة قد تكون منتظمة و قد تكون مضطربة فالمساواة المنتظمة هي ان تكون مؤلفة من اجزاء متساوية على الولاء اي الترتيب و التناظر كالمؤلفة في صنف من مقدار من نصف و ثلث و خمس و في صنف اخر من مقدار اخر كذلك على الترتيب و المساواة المضطربة هي ان تكون مؤلفة من اجزاء متساوية على التناظر لا على الولاء كالمؤلفة في صنف من نصف و ثلث و خمس و في صنف اخر من ثلث و نصف و خمس او من خمس و نصف و ثلث و نحو ذلك فالمنتظمة و المضطربة لا توجد الا عند كون الصنفين من المقادير بخلاف مطلق المساواة فان المعتبر في مطلق المساواة نسبة الاطراف دون الاوساط و النسب المتوالية ان يكون كل واحد من الحدود المتوسطة بين الطرفين مشتركا بين نسبتين من تلك النسب فاذا كانت المقادير ثلثة كانت النسب نسبتين و اذا كانت اربعة كانت النسب ثلثا و على هذا المثال يكون عدد النسب ابدا اقل من عدد المقادير بواحد مثلا في المثال المذكور

اربعة مقادير و النسب ثلثة متوالية فان نسبة الطرفين كنسبة آ الى ب و نسبة ب الى ج و نسبة ج الى د فحدودها المتوسطة هي ب ج وكل منهما مشتركة بين نسبتين منها فان ب ماخوذ في النسبة الاولى و الثانية و ج ماخوذ بين الثانية و الثالثة فاذا اخذ نسبة آ الى ب و نسبة ج الى د كانت النسبتان غير متواليتين لعدم اشتراك الحدود هذا و تسمى النسب المتوالية متصلة كما تسمى الغير المتوالية منفصلة ومن النسب المتصلة النسب التي بين الاجناس الجبرية و بين الاعداد الثلثة المتناسبة و من المنفصلة النسب التي بين الاعداد الاربعة المتناسبة ثم عدد الاعداد المتناسبة ان كان فردا كالثلثة المتناسبة و الخمسة المتناسبة تسمى تلك الاعداد متناسبة الفرد ونسبها لا تكون الا متصلة اى متوالية و ان كان زوجا كالاربعة المتناسبة و الستة المتناسبة تسمى متناسبة الزوج و نسبها قد تكون متصلة وقد تكون منفصلة و تناظر النسب و تناسبها و تشابهها هو الاتحاد فيها انتهى ما حاصلهما و هذا الذي ذكر انما هو في المقادير و عليه نقس البساطة و التاليف و المساواة و غيرها في الاعداد و اعلم ايضا ان ابدال النسبة و يسمى تبديل النسبة ايضا عندهم عبارة عن اعتبار نسبة المقدم الى المقدم و التالي الى التالي مثلا قسنا الخمسة الى العشرة فالخمسة حينئذ مقدم و العشرة تال ثم قسنا الاربعة الى الثمانية فالاربعة مقدم و الثمانية تال فاذا قسنا الخمسة المقدم الى الاربعة المقدم الآخر و قسنا العشرة التالي الى الثمانية التالي الآخر فهذا القياس يسمى بالابدال و التبديل و تفضيل النسبة عندهم اربعة اقسام الاول ان تعتبر نسبة فضل المقدم على التالي الى التالي وهذا هو المتعارف المشهور في الكتب مثلا المقدم ثمانية والتالي ستة وفضل المقدم على التالي اثنان فاذا اعتبرنا نسبة الاثنين الى الستة كان ذلك تفضيل النسبة و الثاني ان تعتبر فضل التالي على المقدم الى المقدم و الثالث ان تعتبر نسبة فضل المقدم على التالي الى المقدم و الرابع ان تعتبر نسبة فضل التالي على المقدم الى التالي و قلب النسبة عندهم هو ان تعتبر نسبة المقدم الى فضله على التالي و امثلة الجميع ظاهرة هذا خلاصة ما ذكر عبد العلي البرجندي في شرح بيست باب و حاشيته و غيره في حاشية تحرير اقليدس القلب عكس التفضيل و لافرق بين ان ينسب المقدم الى التفاضل او التالي اليه او يكون الفضل للمقدم او للتالي كما في التفضيل انتهى ٭ فقد بان من هذا ان القلب ايضا اربعة اقسام و عكس النسبة و خلافها عندهم جعل المقدم تاليا في النسبة و التالي مقدما فيها مثلا اذا كان المقدم ثمانية و التالي ستة فاذا قسنا الستة الى الثمانية فقد صار الامر بالعكس اي صار الستة مقدما و الثمانية تاليا و تركيب النسبة عندهم هو اعتبار نسبة مجموع المقدم و التالي الى التالي قال في حاشية تحرير اقليدس لا فرق في التركيب بين ان ينسب المجموع الى المقدم و التالي انتهى و قدر النسبة قد مر ذكرها في فصل الراء المهملة من باب القاف ٭ و منها ما هو قسم من العرض و هو عرض يكون مفهومه معقولا بالقياس الى الغير اى لا يتقرر معناه في الذهن الا مع ملاحظة الغير اى امر

خارج عنه ومن حاصله لا انه يتوقف عليه تحقق الاضافة فقط سواء كان مفهومه النسبة كالاضافة و تسمى بالنسبة المكررة ايضا او معروضا لها كالوضع و الملك و الاين و المتى و الفعل و الانفعال فاقسام النسبة سبعة و انما سمي نسبة لشدة اقتضاء مفهومه اياها و ان لم يكن بعض اقسامه نفس النسبة هكذا ذكر شارح المواقف و المولوي عبد الحكيم في حاشيته ومنها تعلق احدى الكلمتين بالاخرى و تسمى اسنادا ايضا فان كانت بحيث تفيد المخاطب فائدة تامة تسمى نسبة تامة واسنادا اصليا و هي اما نسبة ايجاب او سلب كما مر في الخبراى القضية او غيرها كما في الانشاء فان النسبة في اضرب مثلا هي طلب الضرب و ان كانت بحيث لا تفيد المخاطب فائدة تامة تسمى نسبة غيرتامة و اسنادا غير اصلي كالنسبة التقييدية في الصفة و الموصوف والمضاف و المضاف اليه هكذا يستفاد من المطول و حواشيه في بيان وجه انحصار علم المعاني في الابواب الثمانية عقيب ذكر تعريف علم المعاني و قد مر في لفظ الاسناد في فصل الدال من باب السين المهملتين و في لفظ المركب في فصل الباء الموحدة من باب الراء المهملة ما يوضح هذا و هذا المعنى من مصطلحات اهل العربية كما ان المعنيين الآتيين من مصطلحات اهل المعقول * ومنها الوقوع و اللاوقوع اي ثبوت شيء لشيء و تسمى نسبة ثبوتية و انتفاء شيء عن شيء و تسمى نسبة سلبية و غير ثبوتية و بعبارة اخرى هي الايجاب و السلب فانهما قد يستعملان بمعنى الوقوع و اللاوقوع اي ثبوت شيء لشيء وانتفائه عنه كما وقع في حاشية العضدي للتفتازاني و الشيء الاول يسمى منسوبا و محكوما به و الشيء الثاني يسمى منسوبا اليه و محكوما عليه و ادراك تلك النسبة يسمى حكما ثم النسبة باعتبار كونها حالة بين الشيئين و رابطة لاحدهما الى الآخر مع قطع النظر عن تعقل الشيئين تسمى نسبة خارجية و هي جزء مدلول القضية الخارجية و باعتبار تعقلها بانها حالة بين الشيئين تسمى نسبة ذهنية و معقولة و هي جزء مدلول القضية المعقولة و كلاهما من الامور الاعتبارية كما مر في لفظ الصدق في فصل القاف من باب الصاد المهملة ومنها مورد الوقوع و اللاوقوع و مورد الايجاب و السلب و يسمى نسبة حكمية و نسبة تقييدية و بالنسبة بين بين و هي رابطة بالعرض على ما قال المولوي عبد الحكيم في حاشية القطبي في روابط القضايا الرابط بالذات اي بلا واسطة هو الوقوع و اللاوقوع و اما النسبة الحكمية بمعنى مورد الوقوع و اللاوقوع فانما هي رابطة بالعرض انتهى ثم النسبة بالمعنى الاول متفق عليها بين القدماء و المتاخرين وبالمعنى الثاني من تدقيقات متاخري الفلاسفة قالوا اجزاء القضية اربعة المحكوم عليه و به و النسبة الحكمية و الوقوع و اللاوقوع قال ابو الفتح في حاشية الحاشية الجلالية في مباحث القضايا في بيان الروابط النزاع بين الفريقين ليس في مجرد اثبات النسبة الحكمية و عدم اثباتها بل في امر اخر ايضا هو معنى النسبة التي يتعلق بها الادراك الحكمي و هي الوقوع و اللاوقوع فانهما على راي القدماء صفتان للمحمول و معناهما اتحاد المحمول مع الموضوع و عدم اتحاده معه بمعنى

قولک زید قائم ان مفهوم القائم متحد مع زید و معنی قولک زید لیس بقائم انه لیس متحدا معه و علی رای المتاخرین صفتان للنسبة الحکمیة و هی عبارة عن اتحاد المحمول مع الموضوع و معناهما المطابقة لما في نفس الامر و عدمها فمعنی المثال الاول ان اتحاد القائم مع زید مطابق لما في نفس الامر و معنی المثال الثانی انه لیس مطابقا له و انت اذا تاملت علمت انه لیس فی القضیة بعد تصور الطرفین الا ادراک نسبة واحدة هی نسبة المحمول الی الموضوع بمعنی اتحاده معه او عدم اتحاده معه علی وجه الاذعان و قد مر توضیح هذا في لفظ الحکم في فصل المیم من باب الحاء المهملة ثم المشهور في تفسیر وقوع النسبة و لا وقوعها علی مذهب المتاخرین انهما بمعنی مطابقتهما لما في نفس الامر و عدم مطابقتهما له کما مر و یؤیده کلام الشیخ فی الشفاء حیث قال و التصدیق هو ان یحصل فی الذهن هذه الصورة مطابقة لما في نفس الامر و التکذیب یخالف ذلک و لا یخفی انه خلاف ما یتبادر من لفظ وقوع النسبة او لاوقوعها و من الفاظ القضایا و الاظهر ان یفسر ثبوتها في نفس الامر بمعنی صحة انتزاعها عن الموضوع او المحمول او کلیهما و عدم ثبوتها في نفس الامر بهذا المعنی ایضا انتهی •

المنسوب هو یطلق علی معان منها ما مر قبل هذا و منها الاسم الذي الحق اخره یاء مشددة لیدل علی نسبته الی المجرد عنها نحو بغدادي اي منسوب الی بغداد و بهذا المعنی یستعمله النحاة و اهل العربیة و انما قیل لیدل الی اخره لیخرج نحو الکرسي و اورد علی التعریف انه یقتضي ان یکون المنسوب هو المنسوب الیه و ایضا هو الذي الحق اخره یاء مشددة لایدل علی نسبته الی المجرد عنها لانهما واحدان و جواب الاول انه لایصدق علی المنسوب الیه انه یدل علی نسبته الی المجرد عن الیاء فانه هو المجرد عن الیاء و اذا لم یصدق ماذکر في تعریف احدهما علی الآخر فکیف احدهما هو الآخر و جواب الثاني انه من الظاهر البین ان المراد بالملحق بآخره یاء مشددة هو المرکب من المنسوب الیه و الیاء المشددة و المجرد عن الیاء المشددة المنسوب کذا فی الشافیة و شروحه •

المناسبة هی عند المتکلمین و الحکماء هی الاتحاد فی النسبة و تسمی تناسبا ایضا کزید و عمرو اذا تشارکا في بنوة بکر کذا في شرح المواقف و شرح حکمة العین في اقسام الوحدة و عند اهل البدیع و تسمی ایضا بالتناسب و التوفیق و الایتلاف و التلفیق و مراعاة النظیر جمع امر و ما یناسبه لا بالتضاد و بهذا القید یخرج الطباق فان فیه المناسبة بالتضاد و هی ان یکون کلواحد من الامرین مقابلا للآخر و ذلک قد یکون بالجمع بین امرین نحو و الشمس والقمر بحسبان وقد یکون بالجمع بین امور ثلثة کقول البحتري • شعر • کالقسي المعطفات بل الاسهم مبریة بل الاوتار • جمع بین القوس و السهم و الوتر و قد یکون بین اربعة کقول البعض للمهدي الوزیر ایها الوزیر اسمعیلي الوعد شعیبي التوفیق یوسفي العفو محمدي الخلق و قد یکون بین اکثر منه و منها ای من مراعاة النظیر ما یسمیه بعضهم تشابه الاطراف وهو ان یختم الکلام بما یناسب ابتداءه فی المعنی و المناسبة قد یکون ظاهرا

معنيالتكاثركه الابصار و هو يدرك الابصار و هو اللطيف الخبير فان اللطيف يناسب كونه غير مدرك بالابصار والخبير يناسب كونه مدركا للابصار لان المدرك للشيء يكون خبيرا به وقد يكون خفيا نحو ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفرلهم فانك انت العزيز الحكيم فان قوله تعالى و ان تغفرلهم يوهم ان الفاصلة الغفور الرحيم لكن يعرف بعد التامل ان الواجب هو العزيز الحكيم لانه لا يغفر لمن يستحق العذاب الا من ليس فوقه احد يرد عليه حكمه فهو العزيز اي الغالب ثم وجب ان يوصف بالحكيم على سبيل الاحتراس لئلايتوهم انه خارج عن الحكمة لان الحكيم من يضع الشيء في محله اي ان تغفرلهم مع استحقاقهم العذاب فلا اعتراض عليك لاحد في ذلك و الحكمة فيما فعلته و يلحق بالتناسب ان يجمع بين معنيين غير متناسبين بلفظين يكون لهما معنيان متناسبان وان لم يكونا مقصودين ههنا نحو الشمس و القمر بحسبان و النجم و الشجر يسجدان اي ينقادان لله تعالى فالمراد بالنجم النبات الذي ينجم اي يظهر من الارض مما لاساق له كالبقول و هو بهذا المعنى لايناسب الشمس و القمر لكنه قد يكون بمعنى الكوكب و هو مناسب لهما و لهذا يسمى مثل ذلك ايهام التناسب و النجم بالنسبة الى الشجر من التناسب حقيقة هكذا يستفاد من المطول وحواشيه و در جامع الصنائع گويد فرق درميان تناسب كه مسمى است بمراعاة النظير و درميان رعايت تناسب انست كه رعايت تناسب ان باشد كه هرچه گويد بنسبت گويد كه در اسماي ذات و صفات و افعال و حروف برسبيل عموم است مثاله • شعر • لب لعلت جهاني كشت وخونها كرد اين طرفه • دمي برزلف بر بندي دمي بر چشم غلطاني • دربن بيت بربستن بر زلف و غلطانيدن بر چشم رعايت تناسب است و لازم است چه اگر گفتي بر زلف غلطاني معني حاصل شدى ليكن تركيب غيرنسبت بودي ودرتناسب بيشتر اسماي ذوات اورد نست چرا كه عبارت از جمع كردن ميان امري بامناسب نه مضاد او مثاله • شعر • فرقدان گردست يابد سرنهد در زير پات • اين سخن داند كسي كش فرقدان اورده است • دربن بيت لفظ سر و پاي و فرق اسماي ذوات اند انتهى و اما عند الاصوليين ففي اصول الحنفية ان المناسبة هي الملائمة و هي موافقة الوصف اي العلة للحكم بان يصح اضافة الحكم اليه و لا يكون نائيا عنه كاضافة ثبوت الفرقة في اسلام احد الزوجين الى اباء الآخر لانه يناسبه لا الى وصف الاسلام لانه ناب عنه لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها وكذا المحظور يصلح سببا للعقوبة و المباح سببا للعبادة لا العكس لعدم الملائمة و هذا معنى قولهم الملائمة ان يكون الوصف على وفق ما جاء عن الرسول صلى الله عليه و سلم و عن السلف فانهم كانوا يعللون باوصاف مناسبة و ملائمة للاحكام غير نائية عنها و يقابلها الطرد اعني وجود الحكم عند وجود الوصف من غير اشتراط ملائمة و تاثير او وجوده عند وجوده و عدمه عند عدمه على اختلاف الرايين و الشافعية يجعلون المناسبة اعم من الملائمة و يقسمون المناسب الى ملائم و غير ملائم وعرفها الآمدي بانها وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتب الحكم عليه ما يصلح ان

يكون مقصودا للعقلاء من حصول مصلحة او دفع مضرة او مجموعهما و ذلك اما في الدنيا كالمعاملات او في الاخرى كايجاب الطاعات و تحريم المعاصي وفيه اخذ المناسبة بمعنى المناسب تجوزا و التحقيق ان يقال ان المناسبة كون الوصف ظاهرا الى اخره واحترز بالظاهر عن الوصف الخفي و بالمنضبط عن غير المنضبط و هو المضطرب و بقوله عقلا عن الشبه و بقوله ما يصلح ان يكون مقصودا عن الوصف المستبقي في السبر و عن الوصف المدار في الدوران و غيرهما من الاوصاف التي لا يكون اعتبارها لترتب ما يصلح كونه مقصودا عليه و فسر المقصود بما يكون مقصودا للعقلاء من حصول مصلحة و اندفاع مفسدة لئلايتوهم ان المراد ما يكون مقصودا من شرعية الحكم فيلزم الدور فمن فسره بما يكون مقصودا للشارع من شرع الحكم نفيا كان او اثباتا سواء كان المقصود جلب منفعة للعبد او دفع مفسدة عنه فقد لزمه الدور لان ذلك انما يعرف بكونه مناسبا فلو عرف كونه مناسبا بذلك كان دورا و المصلحة اللذة و طريقها و المفسدة الالم و طريقه مثاله القتل العمد العدوان فانه وصف مناسب لوجوب القصاص لانه يلزم من ترتب وجوب القصاص على القتل حصول ما هو مقصود من شرعية القصاص و هو بقاء النفوس على ما يشير اليه قوله تعالى و لكم في القصاص حيوة ثم ان كان الوصف الذي يحصل من ترتب الحكم عليه المقصود خفيا او غير منضبط لم يعتبر لانه لم يعلم فكيف يعلم به الحكم فالطريق حينئذ ان يعتبر وصف ظاهر منضبط يلازم ذلك الوصف الحكم فيوجد بوجوده و يعدم بعدمه سواء كانت الملازمة عقلية او لا فيجعل ذلك الوصف الظاهر معرفا للحكم مثلا وصف العمدية في القتل العمد العدوان خفي لان القصد و عدمه امر نفسي لايدرك شيئ منه فيتعلق القصاص بما يلازم العمدية من افعال مخصوصة يقتضي في العرف عليها بكونها عمدا كاستعمال الجارح في القتل و قال القاضي الامام ابو زيد المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول اي اذا عرض على العقل ان هذا الحكم انما يشرع لاجل هذه المصلحة يكون ذلك الحكم موصلا الى تلك المصلحة عقلا او تكون تلك المصلحة امرا مقصودا عقلا و هذا قريب من تفسير الآمدي لان تلقى العقول بالقبول في قوة ما يصلح مقصودا للعقلاء من ترتب الحكم عليه الا انه لم يصرح بالظهور و الانضباط و لعدم التصريح المذكور و لعدم كونه صالحا الا للناظر دون المناظر اذ ربما يقول الخصم هذا مما لا يتلقاه عقلي بالقبول فلا يكون مناسبا عندي عدل عنه الآمدي و به يقول ابو زيد فانه قائل بامتناع التمسك بالمناسبة في مقام المناظرة و ان لم يمتنع في مقام النظر لان العاقل لايكابر نفسه فيما يقتضي به عقله قيل هذا يرد على الآمدي ايضا لانه ذكر فيه العقل فللمناظر ان يمنع بانه لا يصلح في عقلي و قيل المناسب ما يجلب نفعا و يدفع ضررا و هو قريب مما ذكره الامام في المحصول انه الوصف الذي يفضي الى ما يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا و الفرق بينهما ان المناسب على هذا القول نفس الجالب وعلى ما ذكره الامام المفضي الى الجالب و قال الغزالي المراد بالمناسب

ما هو على منهاج المصالح بحيث اذا اضيف اليه الحكم انتظم كالاسكار لحرمة الخمر فانه المناسب لانه يزيل العقل هو ملاك التكليف بخلاف كونها مائعاً يقذف بالزبد و يحفظ في الدن فان ذلك لا يناسب واعلم ان هذه التعاريف انما هي على قول من يجعل الاحكام الثابتة بالنصوص متعلقة بالحكم و المصالح و من يابى عنه يقول المناسب هو الملائم لافعال العقلاء في العادات اعلم ان المناسبة كما يطلق على ما مر من كون الوصف ظاهرا منضبطا الى اخره كذلك يطلق على معنى اخص من ذلك و هو تعيين العلة في الاصل بمجرد ابداء مناسبة بينها و بين الحكم من ذات الاصل لابنص و لا غيره اي كون الوصف بحيث تتعين عليته الى اخره نص على ذلك المحقق التفتازاني في حاشية العضدي وقال في التلويح المذكور في اصول الشافعية ان المناسب هو المخيل و معناه تعيين العلة في الاصل الى اخره و هذا على المسامحة حيث عرف المناسب بتعريف المناسبة و الا فالتحقيق ان المناسب هو الوصف الذي يتعين عليته الى اخره فقولنا بمجرد ابداء المناسبة اي اظهار المناسبة بينها و بين الحكم و المراد المناسبة بالمعنى اللغوي لئلا يلزم الدور و بهذا خرج الطرد اذ ليس فيه مناسبة و السبر و التقسيم اذ لا يعتبر فيه المناسبة ايضا وبقولنا من ذات الاصل خرج الشبه لان مناسبته انما هي بالتبع و قولنا لابنص و لا غيره يخرج اثبات العلة بهما فانه ليس بمناسبة مثاله الاسكار لتحريم الخمر فان النظر في نفس المسكر و حكمه و وصفه يعلم منه كون الاسكار مناسبا لشرع التحريم صيانة للعقل الشريف عن الزوال و يسمى بالاخالة ايضا لانه بالنظر اليه يخال اي يظن انه علة و يسمى تخريج المناط ايضا لانه ابداء مناط الحكم اي عليته و هو من احد مسالك اثبات العلة وانما كان هذا المعنى اخص لانه هو معنى المناسب المرسل و لذا قال في التلويح قال الامام الغزالي من المصالح مايشهد الشرع باعتباره هي اصل في القياس و حجة و منها ما يشهد ببطلانه و هو باطل و منها ما لم يشهد له بالاعتبار و لا بالابطال و هذا في محل النظر و اذا اطلقنا المعنى المخيل و المناسب في باب القياس اردنا به هذا الجنس * التقسيم * للمناسب تقسيمات باعتبارات الاول باعتبار انضائه الى المقصود ينقسم الى خمسة اقسام الاول ان يحصل المقصود منه يقينا كالبيع المحل الثاني ان يحصل ظنا كالقصاص للانزجار فان الممتنعين اكثر من المقدمين و هذان مما لا ينكرهما احد الثالث ان يكون حصوله و عدم حصوله متساويين كحد الخمر للزجر فان عدد الممتنع و المقدم متقاربان الرابع ان يكون نفي الحصول ارجح من الحصول كنكاح الآيسة لتحصيل غرض التناسل فان عدد من لا يتنسل منهن اكثر من عدد من يتنسل وهذان قد انكروا و المختار الجواز الخامس ان يكون المقصود فائتا بالكلية مثاله جعل النكاح مظنة لحصول النطفة في الرحم فرتب عليه الحاق الولد بالاب فاذا تزوج مشرقي مغربية و قد علم عدم تلاقيهما فاتفق الجمهور على انه لا يعتبر وخالف في ذلك الحنفية نظرا الى ظاهر العلة و قيل لم ينقل احد من الحنفية في كتبهم جواز التعليل بوصف مع تيقن الخلو عن المقصود و هذا المثال من قبيل ما يكون المقصود غالب

الحصول في صور الجنس و في مثله يجوز التعليل اتفاقا و لا يشترط حصول المقصود في كل فرد و الثاني باعتبار نفس المقصود فنقول المقاصد ضربان ضروري وهو ايضا ينقسم الى قسمين ضروري في اصله و هو اعلى المقاصد كالمقاصد الخمسة التي روعيت في كل ملة حفظ الدين و النفس و العقل و النسل و المال فالدين كقتل الكافر المضل و عقوبة الداعي الى البدع و النفس كالقصاص و النسل كالحد على الزنا و المال كعقوبة السارق و المحارب اي قاطع الطريق و مكمل للضروري كتحريم قليل الخمر مع انه لايزيل العقل الذي هو المقصود للتتميم و التكميل لان قليله يدعو الى كثيره بما يورث النفس من الطرب المطلوب زيادته بزيادة سببه الى ان يسكر و غير ضروري و هو ينقسم الى حاجي و غير حاجي و الحاجي ايضا ينقسم الى قسمين حاجي في نفسه و مكمل للحاجي مثال الحاجي في نفسه البيع و الاجارة و نحوها كالقرض فان المعاوضة و ان ظننت انها ضرورية لكن كلواحد منها ليس بحيث لو لم يشرع لادى الى فوات شيئ من الضروريات الخمس و اعلم ان هذه ليست في مرتبة واحدة فان الحاجة تشتد و تضعف و بعضها اكد من بعض و قد يكون بعضها ضروريا في بعض الصور كالاجارة في تربية الطفل الذي لا ام له ترضعه و كشراء المطعوم و الملبوس فانه ضروري من قبيل حفظ النفس و لذلک لم يخل عنه شريعة و انما اطلقنا الحاجي عليها بالاعتبار الاغلب و مثال المكمل للحاجي وجوب رعاية مهر المثل و الكفاءة في الصغيرة فان اصل المقصود من شرع النكاح وان كان حاصلا بدونهما لكنه اشد افضاء الى دوام النكاح و هي من مكملات مقصود النكاح و غير الحاجي و هو ما لا حاجة اليه لكن فيه تحسين و تزيين كسلب العبد اهلية الشهادة و ان كان ذا دين و عدالة لانحطاط رتبته عن الحر فلا يليق به المناصب الشريفة و الثالث اعتبار الشارع الى مؤثر ملائم و غريب و مرسل لانه اما معتبر شرعا اولا فالمعتبر اما ان يثبت اعتباره بنص او اجماع و هو المؤثر اولا بل يترتب الحكم على وفقه بان يثبت الحكم معه في المحل فذلک لايخلو اما ان يثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه في جنس الحكم اولا فان ثبت فهو الملائم و تسميه الحنفية بالملائم المعدل و ان لم يثبت فهو الغريب و اما غير المعتبر لا بنص و لا باجماع و لا يترتب الحكم على وفقه فهو المرسل فان قلت كيف يتصور اعتبار العين في الجنس او الجنس في العين او الجنس في الجنس فيما لم يعتبر شرعا و هل هذا الا تهافت قلت معنى الاعتبار شرعا عند الاطلاق هو اعتبار عين الوصف في عين الحكم في موضع اخر و على هذا فلا اشكال و بالجملة فالمؤثر وصف مناسب ثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في عين الحكم كاحياء الارض بالنسبة الى تملكها فانه يثبت تاثيره بالنص و هو قوله عليه السلام من احيى ارضا ميتة فهي له و كالصغر بالنسبة الى ولاية المال فانه اعتبر عين الصغر في عين الولاية بالمال بالاجماع و الملائم هو المناسب الذي لم يثبت اعتباره بنص او اجماع بل بترتب الحكم على وفقه فقط و مع ذلک يثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه

في جنس الحكم فمثال تاثير العين في الجنس ما يقال ثبت للاب ولاية النكاح على الصغيرة كما يثبت له عليها ولاية المال بجامع الصغر فالوصف الصغر و هو امر واحد ليس بجنس و الحكم الولاية و هو جنس تحته نوعان من التصرف وهما ولاية النكاح و ولاية المال و عين الصغر معتبر في جنس الولاية بالاجماع لان الاجماع على اعتباره في ولاية المال اجماع على اعتباره في جنس الولاية بخلاف اعتباره في عين ولاية النكاح فانه انما يثبت بمجرد ترتب الحكم على وفقه حيث يثبت الولاية في الجملة و ان وقع الاختلاف في انه للصغر اوللبكارة او لهما جميعا و مثال تاثير الجنس في العين ما يقال الجمع جائز في الحضر مع المطر قياسا على السفر بجامع الحرج فالحكم رخصة و هو واحد و الوصف الحرج و هو جنس يجمع الحاصل بالسفر و بالمطر وهما نوعان مختلفان و قد اعتبر جنس الحرج في عين رخصة الجمع للنص و الاجماع على اعتبار حرج السفر و لو في الحج فيها و اما اعتبار عين الحرج فليس الا بمجرد ترتب الحكم على وفقه اذ لا نص ولا اجماع على علية نفس حرج السفر و مثال تاثير الجنس في الجنس ان يقال يجب القصاص في القتل بالمثقل قياسا على القتل بالمحدد لجامع كونها جناية عمد عدوان فالحكم ايضا مطلق و هو القصاص و هو جنس يجمع القصاص في النفس و في الاطراف و في المال و قد اعتبر جنس الجناية في جنس القصاص في النفس لا بالنص او الاجماع بل يترتب الحكم على وفقه ليكون من الملائم دون المؤثر و وجهه ان لانص و لا اجماع على ان العلة ذلك وحده او مع قيد كونه بالمحدد والغريب هو ما ثبت اعتبار عينه في عين الحكم بمجرد ترتب الحكم على وفقه لكن لم يثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه في جنس الحكم مثاله ان يقال يحرم النبيذ قياسا على الخمر بجامع الاسكار على تقدير عدم فرض النص بالتعليل فيه لان الاسكار مناسب للتحريم حفظا للعقل و علم ان الشارع لم يعتبر عينه في جنس التحريم ولا جنسه في عين التحريم و لا جنسه في جنس التحريم فلو لم يدل النص و هو قوله كل مسكر حرام بالايماء على اعتبار عينه لكان غريبا و المرسل هو مالم يثبت اعتبار عينه في عين الحكم اصلا و بعبارة اخرى ما لم يعتبر شرعا لا بنص ولا اجماع و لا بترتب الحكم على وفقه و هو ينقسم الى ما علم الغاؤه و الى ما لم يعلم الغاؤه و الثاني اي مالا يعلم الغاؤه ينقسم الى ملائم قد علم اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه في جنس الحكم و الى ما لا يعلم منه ذلك و هو الغريب فان كان غريبا او علم الغاؤه فمردود اتفاقا و ان كان ملائما فقد قيل بقبوله والمختار انه مردود و قد شرط الغزالي في قبوله شروطا ثلثة ان تكون ضرورية لا حاجية و قطعية لا ظنية و كلية لا جزئية اما الاولان اي المؤثر و الملائم فمقبولان وفاقا فكلواحد من الملائم و الغريب له معنيان هو باحدهما من الاقسام الاولية للمناسب و بالآخر من اقسام المرسل فاقسام المرسل ثلثة ما علم الغاؤه و الملائم و الغريب و مثال ما علم الغاؤه ايجاب صيام شهرين قبل العجز عن الاعتاق في كفارة الظهار بالنسبة الى من يسهل عليه

الاعتاق دون الصيام فانه مناسب تحصيلا لمقصود الزجر لكن علم عدم اعتبار الشارع له فلا يجوز ثم اعتبار العين في العين او في الجنس او اعتبار الجنس في العين او في الجنس بحسب افراده او تركيبه الثنائي او الثلاثي او الرباعي والنظر في ان الجنس قريب او بعيد اومتوسط و ان ثبوت ذلك بالنص او الجماع او بمجرد ترتب الحكم على وفقه يفضي الى اقسام كثيرة و ايراد امثلة متعددة و قد اشير الى نبذ منها في التلويح هذا وقال الآمدي ان من القياس مؤثرا يكون علته منصوصة اومجمعا عليها او اثر عين الوصف في عين الحكم او في جنسه او جنسه في عين الحكم او اثرجنس الوصف فيجنس الحكم و يناسب هذا الاصطلاح ما وقع في التوضيح من ان المراد بالملائمة اعتبار الشارع جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم الا انه خص الجنس بكونه اخص من كونه متضمنا لمصلحة اعتبرها الشارع كمصلحة حفظ النفس مثلا فالمراد ان يكون اخص من مصلحة حفظ النفس و كذا من مصلحة حفظ الدين الى غير ذلك و لا يكفي كونه اخص من المتضمن لمصلحة ما لان المتضمن لمصلحة حفظ النفس اخص من المتضمن لمصلحة ما و ليس بملائم وقال الآمدي ايضا الملائم ما اثرعين الوصف في عين الحكم كما اثر جنس الوصف في جنس الحكم هذا كله خلاصة ما في العضدي و التوضيح و غيرهما ◦

التناسب يطلق على معان كما عرفت في لفظ المناسبة ◦

الاعداد المتناسبة هي المتحدة في النسبة بان يكون نسبة مقدم منها الى تاليه كنسبة جميع المقدمات الى التوالي ◦

الاربعة المتناسبة ما يكون نسبة اولها الى ثانيها كنسبة ثالثها الى رابعها ◦

الثلثة المتناسبة ما كان نسبة اولها الى ثانيها كنسبة ثانيها الى ثالثها و يسمى متناسبة الفرد ايضا كما مرفي فصل العين من باب الراء المهملتين ◦

النصب بفتح النون والصاد وهو نوع من الاعراب حركة كان او حرفا و هو علامة المفعولية في الاسم و لا يطلق على الحركة البنائية و يسمى بالفضلة ايضا على ما في الموشح فمنصوب الاسم ما اشتمل على علم المفعولية و المنصوب مطلقا هو اللفظ المشتمل على النصب و المنصوب على المدح و الذم و الترحم هو المفعول به الذي حذف فعله لزوما لقصد المدح او الذم او الترحم نحو الحمد لله الحميد اي امدح الحميد و اريد الحميد و نحو اتاني زيد الخبيث اى اذم الخبيث و اريده و نحو مررت بزيد المسكين اى اريد المسكين و المنصوب على الاختصاص قد سبق في فصل الصاد المهملة من باب الخاء المعجمة ◦

النصاب بالكسر لغة الاصل و شرعا ما لا يجب فيما دونه زكوٰة من المال كما في الكرماني كذا في جامع الرموز في كتاب الزكوٰة ◦

النقاب بالكسر و تخفيف القاف در لغت روي بند را گويند ونزد صوفيه مانعى باشد كه عاشق را از

معشوق باز دارد بحكم ارادة معشوق كه عاشق را هنوز استعداد تجلي دست نداده كذا في بعض الرسائل ●

النقباء من اقسام الاولياء و قد مر ذكرهم في لفظ الصوفي ناقلا عن مراة الاسرار ●

النوبة بالفتح عند الاطباء هي زمان اخذ الحمى و قد سبق في لفظ الدور في فصل الراء من باب الدال المهملتين ●

النائبة لغة الحادثة و الجمع النوائب و شرعا ما يضرب السلطان على الرعية لمصلحتهم كاجر حفظ الطريق و نصب الدرب و ابواب السكك وكري الانهار و اصلاح الربض و قيل ما ينزل من جهة سلطان ولو بغير حق و يصح ضمان النوائب اي الكفالة بها و لو بغير حق و عليه الفتوى كذا في جامع الرموز في كتاب الكفالة و في البرجندي هي نوعان الاول ما تكون بحق ككري نهر مشترك و ما وظف الامام على الناس عند الحاجة الى تجهيز الجيش لقتال المشركين او فداء اسارى المسلمين و قد خلا بيت المال عن المال و تصح الكفالة به و الثاني ما يكون بغير حق كالجبايات في زماننا فقيل لا تصح الكفالة بها لان الكفالة التزام المطالبة بما هو على الاصيل شرعا و قيل تصح لان المعتبر في باب الكفالة المطالبة و عليه الفتوى و قيل النوائب هي غير المواظف مما ينوب غير راتبة و اما الذائبة المواظفة الراتبة و هي المقاطعات الديوانية في كل شهرين او ثلثة او غيرها فتسمى بالقسمة و قيل القسمة هي النوائب و قيل القسمة اجرة قسمة النوائب و قيل اجرة الكيال الذي يقسم الغلة اذا كان الخراج خراج مقاسمة و ضمان القسمة ايضا صحيح ●

الانابة عند السالكين هي الرجوع من الغفلة الى الذكر و قيل التوبة في الظاهر اي في الاعمال الظاهرة من المعاصي و الانابة في الباطن اي في الاعمال الباطنة مما بينه و بين الله كذا في مجمع السلوك و سبق في لفظ التوبة ايضا في فصل الباء الموحدة من باب التاء المثناة الفوقانية و في شرح القصيدة الفارضية الانابة الرجوع الى الله من كل شيئ قال الشيخ شهاب الدين المنيب من لم يكن له مرجع سواه فيرجع اليه من رجوعه ثم يرجع من رجوع رجوعه فيبقى شيئا لا وصف له قائما بين يدي الحق تعالى مستغرقا في عين الجمع و قيل الانابة الرجوع منه اليه تعالى لا من شيئ غيره فمن رجع من غيره فقد ضيع الانابة انتهى ● و في خلاصة السلوك الانابة ترك الاصرار و ملازمة الاستغفار و قيل الفرار من الخلق الى الحق و قال اهل الكلام اخراج القلب عن ظلمات الشبهات و قيل الانابة على ثلثة اوجه انابة من السيئات الى الحسنات و انابة من كل ما سوى الله الى الله و انابة من الله الى الله و عن ابي القاسم انابة العبد ان يرجع الى ربه بنفسه و بقلبه و روحه فانابة النفس ان يشغلها بخدمته و انابة القلب تخليته عما سواه و انابة الروح دوام الذكر حتى لا يذكر غيره و لا يتكفؤ الا به و قال بعض اهل المعرفة الانابة هي الاخلاص في جميع الاحوال و الافعال ●

فصل التاء المثناة الفوقانية ● النبات بالفتح و تخفيف الموحدة اسم بمعنى النابت لا مصدر

وينقسم الى شجر وهو ما له ساق والى نجم وهو ما لا ساق له كما في شرح المنهاج وعرفه الحكماء بانه مركب تام ذو النمو غير متحقق الحس والحركة الارادية فالمركب جنس والتام فصل عن المركب الغير التام كالشهب ذوات الذوائب وغيرهما من كائنات الجو وذو النمو فصل عن المعادن والقيد الاخير فصل عن الحيوان وقيد غير متحقق لدفع ما قيل ان للنخلة احساسا حيث يشاهد ميل الانثى منها الى ذكر مخصوص وان كانت الريح الى خلاف تلك الجهة وكذا يشاهد ميل عروقها الى الجانب الذي فيه الماء وانحرافها وصعودها الى الجدار المجاور لها وادفع ما قيل ان ذلك يوجد في كل انواع النبات ولهذا بالغ بعض قدماء الحكماء حتى اثبت له ادراك الكليات لتلك المشاهدة وهذا ظاهر البطلان وبالجملة فقد اختلفوا فقيل هو حي لان الحيوة صفة هي مبدأ التغذية والتنمية وقيل لا اذ الحيوة صفة هي مبدأ الحس والحركة ومنهم من ادعى تحقق الحس والحركة فيه مستندا بالامارات الظنية ومنهم من بالغ في اتصافه بادراك الكليات ثم كل من تقيدي الحس والحركة الارادية غني عن الاخر وفائدة ذكرهما على ما مر في لفظ الحيوان *

المنبت للحم عند الاطباء دواء يعقد الدم الوارد الى الجراحة لحما كما في الموجز *

النكتة بالضم وسكون الكاف كما في الصراح هي الدقيقة وجمعها النكت سميت بذلك لتأثيرها في النفوس من نكت في الارض اذا ضرب فاثر فيها بقصب او نحوه او لحصولها بحالة فكرية شبيهة بالنكت او مقارنة له غالبا ويقال لها اللطيفة اذا كان تاثيرها في النفس حيث تورث نوعا من الانبساط كذا ذكر الچلپي في حاشية خطبة المطول *

التنكيت بالكاف كالتصريف هو عند البلغاء ان يقصد المتكلم الى شيء بالذكر دون غيره مما يسد مسده لاجل نكتة في المذكور ترجح مجيئه على ما سواه كقوله تعالى وانه هو رب الشعرى خص الشعرى بالذكر دون غيرها من النجوم وهو تعالى رب كل شيء لان العرب كان ظهر فيهم رجل يعرف بابن ابي كبشة عبد الشعرى ودعا خلقا الى عبادتها فانزل الله تعالى وانه رب الشعرى التي ادعيت فيها الربوبية كذا في الاتقان في نوع بدائع القران *

النعت بالفتح وسكون العين هو لغة الصفة وقيل النعت لا يستعمل الا في المدح والصفة تستعمل فيه وفي الذم ايضا فبينهما عموم مطلق وهو عند النحاة يطلق على الوصف المشتق كاسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة قال في الوافي المبتدأ اسم ولو تقديرا مسند اليه مجرد عن العوامل اللفظية او نعت مسند رافع لظاهر غير مستتر وقع بعد حرف الاستفهام او ما النافية انتهى وعلى قسم من توابع الاسم ويسمى وصفا وصفة ايضا وعرف بانه تابع يدل على معنى في متبوعه مطلقا فقولنا تابع احتراز عن غير التوابع كالحال وقولنا يدل على معنى الى اخره اي يدل بهيئته التركيبية على معنى دلالة مطلقة غير مقيدة بخصوصية مادة من المواد احتراز عن سائر التوابع ولا يرد عليه البدل في مثل قولك اعجبني زيد علمه والمعطوف

في مثل قولك اعجبني زيد و علمه و لا التاكيد في مثل قولك جاءني القوم كلهم لدلالة كلهم على معنى الشمول في القوم لان دلالة هذه التوابع في هذه الامثلة على حصول معنى في المتبوع انما هي لخصوص موادها فلو جردت عن هذه المواد كما يقال اعجبني زيد غلامي او اعجبني زيد و غلامه او جاءني زيد نفسه لا تجد لها دلالة على معنى في متبوعها بخلاف الصفة فان الهيئة التركيبية بين الصفة و الموصوف يدل على حصول معنى في متبوعها في اي مادة كانت و هو قسمان لانه اما ان يكون بحال الموصوف و ذلك بان يجعل حال الموصوف و هيئته وصفا له و هو القياس و الكثير نحو مررت برجل حسن و اما ان يكون بحال سببه اي متعلقه و يسمى نعتا سببيا و وصفا سببيا و ذلك بان يجعل حال متعلق الموصوف وصفا للموصوف لتنزله منزلة حاله و ذلك لانه لما وجد ذكر الاول في الثاني صار فعل الثاني كانه فعل الاول نحو مررت برجل حسن غلامه قال في الضوء شرح المصباح اعلم ان الشيء يوصف بخمسة اشياء الاول ما كان فعلا للموصوف او لشيء هو من سببه نحو مررت برجل قائم او قائم ابوه الثاني ما كان حلية من الموصوف او من شيء هو من سببه نحو مررت برجل طويل او طويل ابوه الثالث ما كان غريزة و الفرق بين هذا و الاولين هو ان الصفات قد تكون علاجا و قد تكون حلية فالعلاج ما كان من اعمال الجوارح كالذهاب و القيام و القعود و غير ذلك و اما الحلية فعلى ضربين احدهما ما يعرف بالعين كالطول و القصر و الحمرة و الزرقة و الثاني ما لم يكن للعين فيه نصيب بل كان يعرف بالتجربة و النظر المتعلق بالقلب كالعلم و الجهل و الظرافة و الكرامة و هذا هو المعني بالغريزة اصطلاحا و لا مشاحة فيه الرابع النسبة نحو هاشمي و بصري و الاسم المحض اذا نسب اليه صار وصفا فاذا قلت هاشم و بصرة لا يصح الوصف به فاذا نسبت اليه فقلت هاشمي انخرط في سلك الصفات و جرى مجراها في لحوق علامة التانيث و التثنية و الجمع و تنزل منزلة حسن و شديد في مشابهته اسم الفاعل الخامس ما وصف باسماء الاجناس بتوصل ذو نحو مررت برجل ذي مال انتهى و الصفة الجارية على من هي له عندهم ما جعل صفة لشيء في التركيب و لم يسند مع ذلك الى غيره في ذلك التركيب فان كانت صفة لشيء حقيقة لكن جعل في التركيب صفة لشيء اخر و اسند اليه سميت بالصفة الجارية على غير من هي له و المراد بالجريان ان يكون نعتا او حالا او صلة او خبرا •

فصل الثاء المثلثة • الانتكاث بالكاف على انه مصدر من باب الافتعال در لغت شكسته شدن عهد است و در اصطلاح منجمان نوعيست از انواع اتصالات گفته اند كه چون كوكب متوجه بنظر يا بناظر يا مماسه بيكي از عقدتين بود پيش از تمام اتصال يک كوكب راجع يا مستقيم يا بطي يا سريع شود و ان نظر يا تناظر يا مماسه باطل شود يعني كوكب بحد اتمام نظر يا تناظر يا مماسه نرسد ان بطلانرا انتكاث گويند و با نيريين انتكاث نيفتد كذا في توضيح التقويم و در لفظ اتصال در فصل لام از باب واو نيز خواهد امد •

فصل الجيم • النتيجة بالتاء المثناة الفوقانية على وزن الفعيلة عند المنطقيين هو القول اللازم

من القياس و يسمى ردفا ايضا و قد سبق في فصل السين المهملة من باب القاف و نتيجه در اصطلاح اهل رمل عبارتست ازشكلي كه حاصل شود از ضرب شكلي در شكلي و انرا لسان الامر نيز گويند هكذا يفهم من سرخاب و غيره •

الانضاج بكسر الهمزة و بالضاد المعجمة عند الاطباء هو ترقيق الغليظ و تغليظ الرقيق او تقطيع اللزج و المنضج بكسر الضاد عندهم دواء يصلح قوام الخلط و يهيئه للدفع فان كان غليظا يرققه باعتدال بمثل السكنجبين البزوري و ان كان رقيقا يغلظه فلذلك لا يجب ان يكون المنضج حارا كما سبق اليه وهم كثيرين فان قلت ان كان قوام الخلط رقيقا لايحتاج الى منضج لسهولة اندفاع الرقيق قلت الخلط الرقيق قد ينتشر به جرم العضو فلا يندفع بسهولة فمتى غلظ يسهل اندفاعه كذا في بحر الجواهر •

فصل الحاء المهملة • النصيحة بالصاد المهملة فعيلة مصدر نصح كالنصح بضم النون و قيل النصيحة اسم مصدر و النصح مصدر و هما في اللغة بمعنى الاخلاص و التصفية من نصحت له القول و العمل اخلصته و نصحت العسل صفيته و في الشرع اخلاص الراى من الغش للمنصوح و ايثار مصلحته و تسمى دينا و اسلاما ايضا كذا في فتح المبين شرح الاربعين في الحديث السابع قال النبي صلى الله عليه و سلم الدين النصيحة لله و لرسوله و لائمة المسلمين و عامتهم يعني دين نيك انديشي است مر خداى را بايمان اوردن بوي و مر پيغامبررا بتصديق او بجميع ما جاء به و مر امراء اسلام را باطاعت و اعانت ايشان در حق و اگاه كردن نزد غفلت برفق و علماء ائمه اجتهاد را بتحسين ظن در حق ايشان و مر عوام را بمهرباني وهدايت و تعليم دين وسعي در انچه سود دهد ايشانرا و دفع انچه زيان دارد ايشانرا كذا في ترجمة صحيح البخاري و في مجمع السلوك و اما ضد الحسد فالنصيحة وهى ارادة بقاء نعمة الله تعالى على اخيك المسلم مما له فيه صلاح •

تنقيح المناط بالقاف هو عند الاصوليين ان يثبت عدم علية الفارق ليثبت علية المشترك و الفارق الوصف الذي يوجد في الاصل دون الفرع و المشترك هو الذي يوجد فيهما كذا في التوضيح قال في التلويح مآل التنقيح الى التقسيم بانه لابد للحكم من علة و هى اما الوصف الفارق او المشترك لكن الفارق لايصلح للعلية فيثبت الحكم بالمشترك و هو من احد مسالك العلية و لم يعتبره الحنفية كما لم يعتبروا السبر و التقسيم و يجيئ ايضا في لفظ المناط و يسمى تنقيح المناط بالقياس في معنى الاصل ايضا •

النكاح بالكسر و تخفيف الكاف لغة حقيقة في العقد مجاز في الوطي و قيل بعكسه و عليه مشايخنا و قيل مشترك بينهما اشتراكا لفظيا و اما في اصطلاح اهل الشرع فهو عقد وضع لملك المتعة و المراد وضع الشارع لا وضع المتعاقدين له و الا يرد عليه ان العقود كالشراء مثلا قد لا يكون الا لمتعة و هذا المعنى هو المراد في عرفهم لا ان الشارع نقله فانه لم يثبت و انما تكلم به الشارع على وفق اللغة فلذا يوسف زرد

في الكتاب و السنة مجردا عن القرائن نحمله على الوطي كذا في فتح القدير و في البرجندي النكاح في اللغة الضم و الجمع و في الشرع اذا اطلق يراد به الوطي اذ في تلك الحالة الانضمام و الاجتماع وقد يراد به العقد اي مجموع الايجاب و القبول و الارتباط الحاصل منهما كقوله تعالى فانكحوهن باذن اهلهن لان الوطي لا يتوقف على اذن الاهل و في المغرب اصل النكاح الوطي ثم قيل للتزوج نكاح مجازا لانه سبب للوطي المباح و قيل النكاح عبارة عن الارتباط المذكور و الايجاب و القبول شرط له و اما على الاول اي على ان يراد به العقد فالايجاب و القبول من الاركان انتهى *

نكاح المتعة عندهم ان يقول الرجل لامرأة متعيني بكذا دراهم مدة عشرة ايام او اياما او بلا ذكر المدة وهذا قد كان مباحا مرتين ايام خيبر و ايام فتح مكة ثم صارت منسوخة باجماع الصحابة و سنده حديث علي رضي الله عنه *

نكاح الموقت عندهم صورته هو صورة المتعة الا انه لا يكون الا بلفظ التزوج او النكاح مع التوقيت كان يقول اتزوجك بكذا مدة كذا و هذا ايضا غير جائز و عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى اذا وقت وقتا لا يعيشان اليه كمائة سنة او اكثر يكون صحيحا كذا في جامع الرموز *

فصل الخاء المعجمة * النسخ بالفتح وسكون السين في اللغة يقال لمعنيين احدهما الازالة يقال نسخت الشمس الظل و انتسخته اي ازالته و نسخت الريح اثار القدم اى ازالتها و غيرتها و ثانيهما النقل يقال نسخت الكتاب و انتسخته اي نقلت ما فيه الى اخرى ونسخت النحل بالحاء المهملة اى نقلتها من موضع الى موضع قال السجستاني النسخ ان يحول ما في الخلية من النحل و العسل الى اخرى غيرها و منه المناسخة و التناسخ في الميراث و هي ان تموت ورثة بعد ورثة سمي بذلك لانتقال المال من وارث الى وارث و منه التناسخ في الارواح لانها تنتقل من بدن الى بدن و اختلف في حقيقته فقيل حقيقة لهما فهو مشترك بينهما لفظا و قيل للاول و هو الازالة و النقل مجاز باسم اللازم اذ في الازالة نقل من حالة الى حالة و قيل للثاني و هو النقل و للازالة مجاز باسم الملزوم و عند الحكماء قسم من التناسخ و يفسر بنقل النفس الناطقة من بدن انساني الى بدن انساني اخر كما سيجيء * و عند اهل البديع قسم من السرقة و يسمى انتحالا و قد سبق في فصل القاف من باب السين المهملة * وعند اهل الشرع ان يرد دليل شرعي متراخيا عن دليل شرعي مقتضيا خلاف حكمه اي حكم الدليل الشرعي المتقدم فالدليل الشرعي المتاخر يسمى ناسخا و المتقدم يسمى منسوخا و اطلاق الناسخ على الدليل مجاز لان الناسخ حقيقة هو الله تعالى فخرج التخصيص لانه لا يكون متراخيا و خرج ورود الدليل الشرعي مقتضيا خلاف حكم العقل من الاباحة الاصلية و المراد بخلاف حكمه ما يدافعه و ينافيه لا مجرد المغايرة كالصوم و الصلوة و ذكر الدليل ليشمل الكتاب و السنة قولا و فعلا وغير ذلك و خرج ما يكون بطريق الانساء و الاذهاب من القلوب من غير ان يرد دليل و دخل فيه

نسخ التلاوة فقط لانه نسخ الاحكام المتعلقة بالتلاوة بالحقيقة كجواز الصلوة و حرمة القراءة و المس للجنب و الحائض ونحو ذلك و ان لم تكن التلاوة نفسها حكما قالوا لما كان الشارع عالما بان الحكم الاول موقت الى وقت كذا كان الدليل الثاني بيانا محضا لمدة الحكم بالنظر الى الله تعالى و لما كان الحكم الاول مطلقا عن التابيد و التوقيت كان البقاء فيه اصلا عندنا معاشر الحنفية لجهلنا عن مدته فالثاني يكون تبديلا بالنسبة الى علمنا حيث ارتفع بقاء ما كان الاصل بقاؤه و لذا قيل في بعض الكتب و اما التبديل و هو النسخ فهو بيان انتهاء حكم شرعي مطلق عن التابيد و التوقيت بنص متاخر عن مورده و احترز بالشرعي عن غيره و بالمطلق عن الحكم الموقت بوقت خاص فانه لا يصح نسخه قبل انتهائه فان النسخ قبل تمام الوقت بداء على الله تعالى تعالى عن ذلك و بقيد متاخر خرج التخصيص ولهذا قيل ايضا هو بيان انتهاء الحكم الشرعي المطلق الذي في تقدير اوهامنا استمراره لولاه بطريق التراخي و فوائد القيود ظاهرة وقال بعضهم هو رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متاخر لا يقال ما ثبت في الماضي لا يمكن رفعه اذ لا يتصور بطلانه لتحققه وما في المستقبل لم يثبت بعد فكيف يبطل فلا رفع حينئذ ايضا و لذا فروا من الرفع الى الانتهاء لانا نقول ليس المراد بالرفع البطلان بل زوال ما يظن من التعلق بالمستقبل يعني انه لولا الناسخ لكان في عقولنا ظن التعلق بالمستقبل فبالناسخ زال ذلك التعلق المظنون فمودى الرفع و الانتهاء واحد و اعلم ان النسخ كما يطلق على ورود دليل شرعي الى اخره كذلك يطلق على فعل الشارع و بالنظر الى هذا عرفه من عرفه بالبيان و الرفع وقد يطلق بمعنى الناسخ و اليه ذهب من قال هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه قيل يرد عليه ان قول العدل نسخ حكم كذا يدخل في الحد مع انه ليس نسخا و ان فعل الرسول عليه الصلوة و السلام قد يكون نسخا مع انه يخرج عن الحد واجيب عنهما بان المراد بالدال الدال بالذات و هو قول الله تعالى و خطابه و قول العدل و فعل الرسول انما يدلان بالذات على ذلك القول فان قيل فعلى هذا لا يكون قول الرسول ناسخا قلت يفرق بين قوله و فعله بانه وحي فكانه نفس قول الله تعالى بخلاف الفعل فانه انما يدل عليه قيل قوله لولاه لكان ثابتا يخرج قول العدل لانه قد ارتفع الحكم بقول الشارع رواه العدل ام لا وقوله مع تراخيه يخرج الغاية مثل صم الى غروب الشمس و الاستثناء و نحوهما و اليه ذهب الامام ايضا حيث قال هو اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الاول و معناه ان الحكم كان دائما في علم الله تعالى و اما مشروطا بشرط لايعلمه الا هو و اجل الدوام ان يظهر انتفاء ذلك الشرط فينقطع الحكم و يبطل وما ذلك الا بتوقيفه تعالى اياه فاذا قال قولا دالا عليه فذلك هو النسخ و يرد عليه ايضا الايرادان السابقان و الجواب الجواب السابق و بالنظر الى هذا ايضا قال الفقهاء هو النص الدال على انتهاء امد الحكم الشرعي مع تراخيه عن مورده اي مع تراخي ذلك النص عن مورده اي موضع ورود ذلك فخرج الغاية و نحوها و يرد عليه الايرادان السابقان و الجواب الجواب

و قالت المعتزلة ايضا هو اللفظ الدال على ان مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل على وجه لولاه لكان ثابتا و اعترض عليه بان المقيد بالمرة اذا فعل مرة يصدق هذا التعريف على اللفظ الذي يفيد تقييده بالمرة مع انه ليس بنسخ كما اذا قال الشارع يجب عليك الحج في جميع السنين مرة واحدة و هو قد حج مرة فان قوله مرة واحدة لفظ دال على ان مثل الحكم الثابت بالنص السابق زائل عن المخاطب على وجه لولا ذلك اللفظ لكان مثل ذلك الحكم ثابتا بحكم عموم النص الذي يدفعه التقييد بالمرة و اعلم ان جميع هذه التعاريف لا تتناول نسخ التلاوة اللهم الا ان يقال انه عبارة عن نسخ الاحكام المتعلقة بنفس النظم كالجواز في الصلوٰة و حرمة القرأة على الجنب و الحائض و نحو ذلك كما عرفت سابقا

* **التقسيم** * في الاتقان النسخ اقسام الاول نسخ المامور به قبل امتثاله و هو النسخ على الحقيقة كآية النجوى الثاني ما نسخ مما كان شرعا لمن قبلنا كآية شرع القصاص و الدية او كان امر به امرا جمليا كنسخ التوجه الى بيت المقدس بالكعبة و صوم عاشوراء برمضان و انما يسمى هذا نسخا تجوزا الثالث ما امر به لسبب ثم يزول السبب كالامر حين الضعف والقلة بالصبر و الصفح ثم نسخ بايجاب القتال و هذا في الحقيقة ليس نسخا بل هو من اقسام المنسا كما قال تعالى اوننسها فالمنسي هو الامر بالقتال الى ان يقوي المسلمون و في حالة الضعف يكون الحكم وجوب الصبر على الاذى و بهذا يضعف ما ذكره كثيرون من ان الآيات في ذلك منسوخة بآية السيف و ليس كذلك بل هي من المنسأ بمعنى ان كل امر ورد يجب امتثاله في وقت ما لعلة تقتضي ذلك الحكم ثم ينتقل بانتقال تلك العلة الى حكم اخر وليس بنسخ انما النسخ الازالة للحكم حتى لايجوز امتثاله و ايضا النسخ في القران على ثلثة اضرب ما نسخ تلاوته و حكمه معا قالت عايشة رضي الله تعالى عنها وكان فيما انزل الله عشر رضعات معلومات فنسخن بخمس معلومات فتوفي رسول الله صلى الله عليه واله وسلم وهن مما يقرأ من القران رواه الشيخان اي قارب النبي صلى الله عليه واله وسلم الوفاة اوان التلاوة نسخت ايضا ولم يبلغ ذلك كل الناس الى بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه واله وسلم فتوفي و بعض الناس يقرءوها والضرب الثاني مانسخ حكمه دون تلاوته نحو قل يا ايها الكافرون نسخت بآية القتال و الضرب الثالث مانسخ تلاوته دون حكمه نحو الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله انتهى * **فائدة** * محل النسخ حكم شرعي قديمي لم يلحقه تابيد ولا توقيف فتخرج الاحكام الحسية و العقلية والاخبار عن الامور الماضية او الواقعة في الحال او الاستقبال مما يودي نسخه الى جهل بخلاف الاخبار عن حل الشيئ مثل هذا حرام و ذلك حلال و في الاتقان لا يقع النسخ الا في امر اونهي ولو بلفظ الخبر و اما الخبر الذي ليس بمعنى الطلب فلا يدخله النسخ و منه الوعد و الوعيد فمن ادخل في كتاب النسخ كثيرا من ايات الاخبار و الوعد والوعيد فقد اخطأ * **فائدة** * شرط النسخ التمكن من الاعتقاد و لا حاجة الى التمكن من الفعل عندنا وعند المعتزلة لا يصح قبل الفعل لان المقصود منه الفعل فقبل حصوله يكون بداء ولنا انه عليه و الصلوٰة والسلام امر ليلة المعراج

بخمسين صلوة ثم نسخ الزائد على الخمس مع عدم التمكن من الفعل * فائدة * الناسخ اما الكتاب او السنة دون القياس و الاجماع فيكون اربعة اقسام نسخ الكتاب بالكتاب او السنة بالسنة او الكتاب بالسنة او العكس هذا عند الحنفية و قال الشافعي رحمه الله تعالى بفساد الاخيرين و توضيح المباحث يطلب من التوضيح و العضدي و غيرهما من كتب الاصول *

التناسخ هو عند اهل الفرائض نقل نصيب بعض الورثة بموته قبل القسمة الى من يرث منه و يسمى مناسخة ايضا كما في الشريفي وطريق عمله مشهور مذكور في كتب علم الفرائض و عند الحكماء انتقال النفس الناطقة من بدن الى بدن اخر اعلم ان اهل التناسخ المنكرين للمعاد الجسماني يقولون ان النفوس الناطقة انما تبقى مجردة عن الابدان اذا كانت كاملة بحيث لم يبق شيء من كمالاتها بالقوة فصارت طاهرة عن جميع العلائق البدنية اي الجسمانية فتخلصت و وصلت الى عالم القدس واما النفوس التي بقي شيء من كمالاتها بالقوة فانها تردد الابدان الانسانية و تنتقل من بدن الى بدن اخر حتى تبلغ النهاية فيما هو كمالها من علومها و اخلاقها فحينئذ تبقى مجردة مطهرة عن التعلق بالابدان و يسمى هذا الانتقال نسخا و قيل ربما نزلت من البدن الانساني الى بدن حيوان يناسبه في الاوصاف كبدن الاسد للشجاع والارنب للجبان و يسمى هذا الانتقال مسخا و قيل ربما نزلت الى الاجسام النباتية و يسمى رسخا و قيل الى الجمادية كالمعادن و البسائط و يسمى فسخا قالوا هذه التنزلات المذكورة هي مراتب العقوبات و اليها الاشارة بما ورد من الدركات الضيقة في جهنم و قالوا ان النفس في جميع مراتب التنزلات المذكورة تردد في الاجسام حتى تنتقل الى بدن الانسان و تردد في الامم حتى ان تبلغ فيما هو كمالها من العلوم و الاخلاق فتتخلص من الابدان كلها و قد يقال النفوس الكاملة تتصل بعالم العقول و المتوسطة باجرام سماوية او اشباح مثالية لبقاء حاجتها الى الاستكمال والناقصة بابدان حيوان يناسبه الى ان تتخلص من الظلمات و هذا كله رجم بالظن بناء على قدم النفوس وتجردها هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف و تهذيب الكلام و العلمي قال الامام الرازي في التفسير الكبير في سورة الانعام ذهب القائلون بالتناسخ الى ان الارواح البشرية انكانت سعيدة مطيعة لله تعالى موصوفة بالمعارف الحقة و الاخلاق الطاهرة فانها بعد موتها تنتقل الى ابدان الملوك وربما قالوا انها تنتقل الى مخالطة عالم الملائكة و اما ان كانت شقية جاهلة عاصية فانها تنتقل الى ابدان الحيوانات المناسبة لها و احتجوا بقوله تعالى وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم لان لفظ المماثلة يقتضي حصول المساواة في جميع الصفات الذاتية ثم ان القائلين بهذا القول زادوا عليه و قالوا ارواح الحيوانات كلها عارفة بربها و بما يحصل لها من السعادة و الشقاوة و الله تعالى ارسل الى كل جنس منها رسولا من جنسها لانه يثبت بهذه الآية ان الدواب و الطيور امم ثم انه تعالى قال وان من امة الاخلا فيها نذير فهذا تصريح بان لكل طائفة من هذه الحيوانات رسولا ارسل اليه و الجواب انه يكفي في حصول

المماثلة المساواة في بعض الـ ـفات فلا حاجة الى اثبات ما ذكره اهل التناسخ *

النفخة بالفتح وسكون الفاء هي ورم ريحي يكون مقاوما لحس اللمس بان يكون صلبا *

المنفخ هو الشيئ الذي في جوهره رطوبة غريبة فضلية غليظة فاذا فعل فيها الحرارة الغريزية استحالت ريحا و لم يتحلل لكثرتها و غلظها و يكون باقي اجزائه غذاء و دواء كاللوبيا و الزنجبيل فهذه الرطوبة غريبة فضلية بالنسبة الى الاجزاء الغذائية او الدوائية غير داخلة في حقيقتها بل خارجة عنها و ان كانت داخلة في حقيقة ذلك الجسم كذا في بحر الجواهر *

فصل الدال المهملة * النجدات بالجيم فرقة من الخوارج اصحاب نجدة بن عامر النخعي قالوا لا حاجة للناس الى الامام بل الواجب عليهم النصفة فيما بينهم و يجوز لهم نصبه اذا ارادوا ان تلك الرعاية لاتتم الا بامام يحملهم عليها و وافقهم الازارقة في تكفير علي و الصحابة رضي الله عنهم و خالفهم في الاحكام الباقية و اختلفوا في الجهالات في الفروع فمنهم من قال بانهم معذورون في مثل تلك الجهالات و تسمى عاذرية و منهم من لايقول بذلك كذا في شرح المواقف *

الند بالكسر و التشديد عند المتكلمين هو المثل في الذات و المخالف في الصفات قالوا الله تعالى منزه عن الند كذا في شرح المواقف و في التفسير الكبير الند المثل المنازع و عند اهل التصوف كل شيئ يمنع العبد عن خدمة سيده و من جملتها النفس و الهواء كما قال تعالى افرايت من اتخذ الهه هواه و منها الخلق لاجل الرياسة و منها الدنيا و الشيطان انتهى *

الانتقاد بالقاف من باب الافتعال يقال نقدت الدراهم و انتقدتها اي اخرجت منها الزيف كما في الصراح و النقدان يستعمل في عرف الفقهاء بمعنى الذهب و الفضة و الانتقاد عند المحدثين التعليل و المنتقد هو الحديث الذي فيه علة و المراد بالعلة هي العلة بالمعنى اللغوي فيشتمل الشاذ و المعلل فمن المنتقد ما يختلف فيه الرواية بالزيادة و النقص من رجال الاسناد فان اخرج صاحب الصحيح الطريق المزيدة و علله الناقد بالطريق الناقصة فهو تعليل مردود و ان اخرج صاحب الصحيح الطريق الناقصة و علله الناقد بالطريق المزيدة تضمن اعتراضه دعوى انقطاع فيما صححه و منه ما يختلف الرواية فيه بتغيير بعض الاسناد و منه ما تفرد بعض الرواة فيه دون من هو اكثر عددا او ضبطا ممن لم يذكرها و منه ما تفرد به بعضهم ممن ضعف منهم و منه ما حكم فيه بالوهم على بعض الرواة و منه ما اختلف فيه بتغيير بعض الفاظ المتن هكذا يستفاد من بعض حواشي النخبة و في الارشاد الساري توضيح لذلك و انتقاد نزد اهل تعمية عبارتست از اشارة كردن بعضى از حرفها از براى تصرف كردن دران بوجهي از وجوه چنانكه اول و مفتح و روى و سر و امثال ان گويند و حرف نخستين مراد دارند و اخر و امد و نهايت و دامن و امثال ان بكريند و حرف اخر كلمه قصد كنند و دل و ميانه و مركز و واسطه و مانند ان گويند و حروف وسط كلمه مراد دارند

چون فرد باشد چنانکه در معمی باسم شمس • شعر • گر دست دهد بپایت افگندن سره • باشم بسر سروران خورشید افسره • یعني اگر سین را بپای شم اندازند شمس حاصل اید مثال دیگر معمی باسم نورالله • شعر • چوبرتابد قدت صبر از صنوبر • پیاپي لاله درراهت نهد سره • یعنی اگر لفظ صبر از صنوبر دور کنند نو باقي ماند و لاله درپای راه اندازند و مجموع جمع کنند نور الله حاصل اید و این عمل از اقسام اعمال تسهیلی است کذا في بعض الرسائل لمولانا عبد الرحمن الجامي •

فصل الذال المعجمة • المنابذة بالموحدة و هی ان یقول البائع للمشتری اذا نبذت المبیع الیک او یقول المشتري اذا نبذته اليّ فقد وجب البیع کذا فی المغرب • وفي بعض کتب اللغة فی الحدیث نهي عن المنابذة والنباذ وهوان یقول الرجل لصاحبه انبذ اليّ الثوب و انبذه الیک لیجب البیع و قیل ان یحضر الرجل القطیع من الغنم فینبذ الحصاة فیقول لصاحبها ان ما اصاب الحجر فهو لي بکذا و هذا غدر وجهل لم یجز و هذه من البیوع في ایام الجاهلیة •

النفاذ بالفتح و تخفیف الفاء کما فی الصراح عند اهل القوافي هو حرکة الوصل کما في عنوان الشرف و در رسالة مولانا جامي گوید نفاذ حرکت وصل است وتتیکه لاحق شود بآن وصل خروج و حرکت خروج و مزید را نیز نفاذ میگویند و حرکت نائره را اگرچه کم است نفاذ گویند و هم چنین در منتخب تکمیل الصناعت است و عند الاصولیین و الفقهاء هو ترتب الاثر علی التصرف کالملک مثلا علی البیع فبیع الفضولي منعقد لا نافذ کذا فی التوضیح وفی التلویح النافذ اعم من اللازم والمنعقد اعم من النافذ ولا یظهر فرق بین الصحیح و النافذ و فی البحر الرائق في باب البیع الفاسد اما البیع الجائز الذي لا نهي فیه فثلثة نافذ لازم و نافذ لیس بلازم و موقوف فالاول ما کان مشروعا باصله و وصفه و لم یتعلق به حق الغیر و لا خیار فیه والثاني ما لم یتعلق به حق الغیر و فیه خیار والموقوف ما تعلق به حق الغیر و هو اما ملک الغیر او حق بالمبیع لغیر المالک فعلی هذا الموقوف قسم من الصحیح و منهم من جعله قسیما له فانه قسم البیع الی صحیح و باطل و فاسد و موقوف و الاول هو الحق اذ لا یضر توقفه علی الاجازة کتوقف البیع الذي فیه الخیار علی اسقاطه •

فصل الراء المهملة • التناثر بالثاء المثلثة لغة مصدر من باب التفاعل بمعنی السقوط • و عند الاطباء هو سقوط الشعر لضعف نباته کما یکون عقیب الامراض المتطاولة فیقل الابخار المتولد منه الشعر او ینعدم بسبب تقلیل الغذاء وبسبب ان الطبیعة اشتغلت بمقاومة المرض عن تدبیر الشعر و حفظه عن التناثر وقد یفرق بین التناثر و التمرط بان التناثر یکون متفرقا و التمرط یاخذ موضعا مجتمعا کذا في بحر الجواهر •

النجاریة بالجیم فرقة من کبار الفرق الاسلامیة اصحاب محمد بن الحسین النجار و هم موافقون اهل

السنة في خلق الافعال و ان الاستطاعة مع الفعل و ان العبد يكتسب فعله و موافقون للمعتزلة في نفي الصفات الوجودية و حدوث الكلام و هم ثلث فرق البرغوثية و الزعفرانية و المستدركة كذا في شرح المواقف •

النحر بالفتح و سكون الحاء المهملة نزد عروضيان عبارت است از انداختن هر دو سبب و تاى مفعولات بود پس لا بماند بجاى او فع نهند كه دو حرف اول ميزان است و بعضى بجاى سبب خفيف كه از ركنى باقى ماند فل نهند چراكه دو حرف ميزان است و فل در كلام عرب بمعنى فلان مى ايد و فع مستعمل نيست وان ركن را كه درو نحر واقع شود منحور گويند كذا في عروض سيفي •

النادر بالدال المهملة هو عند الصرفيين ما قل وجوده سواء كان مخالفا للقياس اولا و قد سبق في لفظ الشاذ في فصل الذال من باب الشين المعجمتين •

النذر بالفتح و سكون الذال المعجمة هو لغة الوعد بخير او شر و شرعا الوعد بخير وحدّه بعضهم بانه التزام قربة غير لازمة باصل الشرع و هو ضربان نذر لجاج بفتح اللام و هو كان يقول ان كلمته فلله عليّ صوم او عتق و هو ما اخرج مخرج اليمين سمي لجاجا لوقوعه حال الغضب و اللجاج و نذر تبرر بان يلتزم قربة ان حدثت نعمة او ذهبت نقمة كان يقول ان شفي مريضي فلله علي كذا او يقول فعليّ كذا يسمى تبررا لانه طلب البر و التقرب الى الله تعالى وهو قسمان معلق وسماه الرافعي و غيره نذر مجازاة و غير معلق كذا في شرح المنهاج فتاوى الشافعية و قال الامام الرازي فى التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى وما انفقتم من نفقة او نذرتم من نذر الآية النذر ما التزمه الانسان بايجابه على نفسه يقال نذر ينذر و اصله من الخوف لان الانسان انما يعقد على نفسه خوف التقصير في الامر المهم عنده و نذرت القوم انذارا بالتخويف و فى الشريعة على ضربين مفسر و غير مفسر فالمفسر ان يقول نذرت لله على عتق رقبة و لله علي حج فههنا يلزم الوفاء به و لا يجزيه غيره و غير المفسر ان يقول نذرت لله على ان لا افعل كذا ثم يفعله او يقول لله علي نذر من غير تسميته فيلزم فيه كفارة يمين لقوله عليه الصلوٰة و السلام من نذر نذرا و سمى فعليه ما سمى و من نذر نذرا ولم يسم فعليه كفارة يمين انتهى و في جامع الرموز في فصل الاعتكاف النذر ايجاب على النفس مما ليس عليها بالقول و لو اكتفى بالقلب لم يلزمه و فى البحر الرائق و حواشي الهداية ما حاصله ان الاصل ان النذر لايصح الا بشروط منها ان يكون الواجب من جنسه شرعا فلم يصح النذر بعيادة المريض و تشييع الجنازة ومنها ان يكون مقصودا لا وسيلة فلم يصح النذر بالوضوء و سجدة التلاوة و الاغتسال و دخول المسجد و مس المصحف و الاذان وبناء الرباطات والمساجد و غير ذلك لانها قربات غير مقصودة و منها ان لا يكون واجبا فى الحال و ثاني الحال فلم يصح بصلوٰة الظهر و غيرها من المفروضات و منها ان لا يكون مستحيل الكون فلو نذر صوم امس او اعتكاف شهر مضى لم يصح نذره به و منها ان لا يكون النذر بمعصية فانه يحرم عليه الوفاء به و لا بمباح فلا يلزم الوفاء بنذر مباح من اكل و شرب و لبس و جماع و طلاق و منها

ان يكون لله تعالى لا للمخلوق فلم يصح اذا قال لبعض الصلحاء يا سيدي فلان ان رد غائبي او عوفي مريضي او قضيت حاجتي فلك من الطعام او الذهب كذا فانه باطل لكونه نذرا للمخلوق اللهم الا ان قال يا الله اني نذرت لك ان شفيت مريضي او رددت غائبي او قضيت حاجتي ان اطعم الفقراء الذين بباب الامام الشافعي او الامام ابي الليث و نحو ذلك مما يكون فيه نفع للفقراء و النذر لله تعالى و مصرف النذر هو الفقير فما يوجد من الدراهم و الشمع و الزيت و غيرها و ينقل الى قبور الاولياء تقربا اليهم فحرام باجماع المسلمين ما لم يقصدوا بصرفها الى الفقراء الاحياء قولا واحدا ‌٭

النشر بالفتح و سكون الشين المعجمة عند اهل العربية قد سبق في لفظ اللف في فصل الفاء من باب اللام و بفتحتين عندهم ضد النظم كما يجيئ في فصل الميم و يروى بالثاء المثلثة ايضا في هذا المعنى و يقال له المنشور ايضا ودر جمع الصنائع مي‌ارد كلام يا منظوم است و يا منثور و منشور بر سه قسم است مرجز و مسجع و عاري مرجز ان است كه وزن شعر دارد اما قافيه ندارد و مسجع انكه قافيه دارد اما وزن ندارد و عاري ان است كه ازين هر دو عاري است يعني نه وزن دارد و نه قافيه قافيه بي وزن شعر نيست چنانكه وزن بي قافيه شعر نيست ‌٭

المنشور عند اهل العربية ما مر قبيل هذا و عند اهل الهندسة و الحساب الشكل المجسم الذي يحيط به ثلثة سطوح متوازية الاضلاع و مثلثان و الجمع المناشير وقد يراد به قطعة من كرة مصمتة او مجوفة قد فصلت بسطحين مستويين متوازيين هكذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة في الفصل الحادي عشر من الباب الثاني ‌٭

الانتشار هو مصدر من باب الافتعال و هو عند الاطباء صيرورة الثقبة العنبية اوسع مما هي عليه في الطبع و يطلق ايضا على نعوظ الذكر و انتفاخ عصبة الدابة من تعب و هو عيب كذا في بحر الجواهر و يجيئ في لفظ الاتساع ذكره ايضا ‌٭

المنتشرة هي عند المنطقيين قضية موجهة مركبة حكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه في وقت غير معين من اوقات وجود الموضوع لا دائما بحسب الذات و المراد بعدم التعيين عدم اعتباره لا اعتبار عدمه سواء كانت موجبة كقولنا بالضرورة كل انسان متنفس في وقت ما لا دائما فالجزء الاول منتشرة مطلقة و الثاني سالبة مطلقة عامة و هو مفهوم اللادوام او سالبة كقولنا بالضرورة لا شيئ من الانسان بمتنفس في وقت ما لا دائما فالجزء الاول منها منتشرة مطلقة سالبة و الثاني موجبة مطلقة عامة وهو مفهوم اللادوام و المنتشرة المطلقة قضية موجهة بسيطة حكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه في وقت ما و المطلقة المنتشرة هي التي حكم فيها بالنسبة بالفعل في وقت ما و الفرق بينها و بين المنتشرة المطلقة هو العموم و الخصوص لانه اذا صدق ثبوت المحمول للموضوع بالضرورة في وقت ما صدق ثبوت المحمول له

بالفعل في وقت ما بالعكس كلي كذا في شرح الشمسية و قد سبق ما يوضح ذلك في ذكر الضرورة الوقتية •

الفرد المنتشر هو الفرد الغير المعين كما يجيئ في بيان النكرة •

النصرية بالصاد المهملة فرقة من غلاة الشيعة قالوا حل الله في علي فان ظهور الروحاني في الجسماني مما لاينكر كظهور جبرئيل في صورة البشر في الخير و ظهور الشيطان في صورته في الشر ولما كان علي واولاده افضل من غيرهم و كانوا مؤيدين بتاييدات متعلقة بباطن الاسرار قلنا ظهر الحق بصورتهم و نطق بلسانهم و اخذ بايديهم و من ههنا اطلقنا الآلهة على الائمة الا يرى ان النبي قاتل المشركين و عليا قاتل المنافقين فان النبي يحكم بالظاهر و الله يتولى السرائر كذا في شرح المواقف •

المنصورية فرقة من غلاة الشيعة اصحاب ابي منصور العجلي نسب هو نفسه الى ابي جعفر محمد الباقر فلما تبرأ منه و طرده ادعى الامامة لنفسه قالوا ان الامامة صارت لمحمد بن علي بن الحسين ثم انتقلت عنه الى ابي منصور و زعموا ان ابامنصور عرج الى السماء و مسح الله راسه بيده و قال يا نبي اذهب فبلغ عني ثم انزله الى الارض و هو الكسف المذكور في قوله تعالى و ان يروا كسفا من السماء الآية و كان قبل ادعائه الامامة لنفسه يقول الكسف علي بن ابي طالب و قالوا الرسل لا تنقطع ابدا و الجنة رجل امرنا بموالاته و النار رجل امرنا ببغضه و هو ضد الامام و خصمه كابي بكر و عمر والفرائض اسماء رجال امرنا بموالاتهم و المحرمات اسماء رجال امرنا ببغضهم و مقصودهم بذلك ان من ظفر برجل منهم فقد ارتفع التكليف عنه كذا في شرح المواقف •

نصرة الداخل بالاضافة عند اهل الرمل اسم شكل مخصوص صورته هكذا ∴ و نصرة الخارج بالاضافة اسم شكل مخصوص عندهم و صورته هكذا ∴ •

النصارى بالالف المقصورة قوم عيسى على نبينا و عليه السلام و الضالون منهم ثلث فرق فمنهم من قال ان عيسى ابن الله وهؤلاءهم المسمون بالملكية و منهم من قال ان عيسى هو الله نزل و اخذ ابن ادم وعاد يعني تصور بصورة ادم ثم رجع الى تعاليه وهؤلاء يسمون باليعاقبة و منهم من قال ان الله في نفسه عبارة عن ثلثة عن اب و هو الروح القدس و عن ام و هي مريم و عن ابن و هو عيسى كذا في الانسان الكامل في باب التوراة •

النظر بفتح النون و الظاء المعجمة في اللغة نگريستن در چيزي بتامل يقال نظرت الى الشيئ كذا في الصراح و عند المنجمين كون الشيئين على وضع مخصوص في الفلك فان اجتمع الكوكبان غير الشمس و القمر في جزء واحد من اجزاء فلك البروج يسمى قرانا و مقارنة و ان كان احد الكوكبين المجتمعين في جزء واحد شمسا و الآخر كوكبا من الخمسة المتحيرة يسمى احتراقا و ان كان احدهما شمسا و الآخر قمرا سمي اجتماعا و ان لم يجتمع الكوكبان في جزء واحد فان كان البعد بينهما سدس الفلك بان تكون مسافة

ما بينهما ستين درجة من فلك البروج كان يكون احدهما في اول الحمل و الآخر في اول الجوزاء يسمى نظر تسديس وان كان البعد بينهما ربع الفلك اي تسعين درجة يسمى نظر التربيع و ان كان البعد بينهما ثلث الفلك اي مائة وعشرين درجة يسمى نظر التثليث وان كان البعد بينهما نصف الفلك اي مائة و ثمانين درجة يسمى مقابلة و مقابلة النيرين اي الشمس و القمر يسمى استقبالا و نظرات القمر تسمى امتزاجات وممازجات قمر ومقارنة الكواكب بعقدة القمر تسمى مجاسدة و ان لم يكن البعد بينهما كذلك فلا نظر بينهما اعلم ان نظر كل برج الى ثالثه هو التسديس الايمن و الى الحادي عشر هو التسديس الايسر و الى خامسه التثليث الايمن و الى تاسعه التثليث الايسر و الى رابعه التربيع الايمن و الى عاشره التربيع الايسر ويجيء ما يتعلق بهذا في لفظ الاتصال في فصل اللام من باب الواو بداله عبد العلي البرجندي در شرح زيج الغ بيكي ميگويد انظار سوى نظر مقابله دو قسم اند يكى بر توالي وانرا انظار اولى خوانند بجهت انكه حركات كواكب باين جانب است پس گويند كه اول اين انظار وقوع مى يابد و ديگري بر خلاف توالي و انرا انظار ثانيه گويند و انظار اولى را يسرى گويند و انظار ثانيه را يمنى چه اهل احكام فلك را چون انسان مستلقى توهم كرده اند كه سر او بجانب قطب شمال باشد و قسمي اين انظار گاهى از منطقة البروج اعتبار كنند و نظرات كه در دفتر تقويم مى نويسند بنابرين اعتبار است و گاهى از معدل النهار و انرا در احكام مواليد معتبر دارند و انرا مطارح شعاعات و مطارح انوار نيز گويند و تخصيص مطرح شعاع باين مواضع بجهت انست كه اثار از وقوع شعاع درين مواضع بظهور مي ايد چه صحت ان بتجارب بسيار معلوم شده والا شعاع انها بجميع اجزاء فلك ميرسد انتهى كلامه * و نظرات بيوت و اشكال و نقاط در علم رمل بهمين طور ميگيرند مگر انكه بجاي اجزاء فلك البروج بيوت رمل ملاحظه ميكنند و بجاي كواكب اشكال بانقاط اعتبار نمايند واما عند غيرهم كالمنطقيين فقيل هو الفكر و قيل غيره وقد سبق في فصل الراء المهملة من باب الفاء وقال القاضي الباقلاني النظر هو الفكر الذي يطلب به علم او غلبة ظن والمراد بالفكر انتقال النفس في المعاني انتقالا بالقصد فان ما لا يكون انتقالا بالقصد كالحدس و اكثر حديث النفس لا يسمى فكرا و ذلك الانتقال الفكري قد يكون بطلب العلم او الظن فيسمى نظرا وقد لايكون كذلك فلا يسمى به فالفكر جنس له وما بعده فصل له وكلمة او للتقسيم المحدود دون الحد و حاصله ان قسما من المحدود حده هذا اي الفكر الذي يطلب به علم وقسما اخر حده ذاك اي الفكر الذي يطلب به ظن فلا يرد ان الترديد للابهام فينافي التحديد و المراد بغلبة الظن هو اصل الظن و انما زيد لفظ الغلبة تنبيها على ان الرجحان ماخوذ في حقيقته فان ماهية الظن هي الاعتقاد الراجح فلا يرد ان غلبة الظن غير اصل الظن فيخرج عنه ما يطلب به اصل الظن و المراد بطلب الظن من حيث هو ظن من غير ملاحظة المطابقة للمظنون وعدمها فان المقصود الاصلي كالعمل في الاجتهاديات قد يترتب على الظن بالحكم بالنظر الى الدليل فان الحكم الفقهي غليت

على ظن المجتهد كونه مستفادا من الدليل بحسب العمل به عليه من غير التفات الى مطابقته و عدم مطابقته سيما عند من يقول باصابة كل مجتهد و لذا يثاب المجتهد المخطي فلا يرد ان الظن الغير المطابق جهل فيلزم ان يكون الجهل مطلوبا و هو ممتنع اذ لا يلزم من طلب الاعم الذي هو الظن مطلقا طلب الاخص الذي هو الظن الغير المطابق فلا يلزم طلب الجهل وهذا التعريف يتناول النظر في التصور وفي التصديق لان التصور مندرج في العلم و كذا التصديق اليقيني مندرج فيه فيتناول القطعي باعتبار مادته و صورته كالنظر القياسي البرهاني و الظني من حيث المادة كالنظر القياسي الخطابي و من حيث الصورة كالاستقراء و التمثيل و كذا يتناول النظر الصحيح و الفاسد اعلم ان للنظر تعريفات بحسب المذاهب فمن يرون انه اكتساب المجهول بالمعلومات السابقة وهم ارباب التعاليم القائلون بالتعليم و التعلم يقولون ان النظر ترتيب امور معلومة للتادي الى مجهول و بعبارة اخرى ترتيب علوم الخ اذ العلم و المعلوم متحدان والترتيب فعل اختياري لابد له من علة غائية فالباعث على ذلك الفعل التادي الى المجهول يقينا او ظنا او احتمالا فهو الفكر فخرج عنه المقدمة الواحدة لان الترتيب فيها ليس للتادي بل لتحصيل المقدمة و كذا خرج اجزاء النظر و ترتيب الطرفين و النسبة الحكمية او بعضها في القضية لتحصيل الوقوع و اللاوقوع المجهول و كذا خرج التنبيهات و كذا خرج الحدس لانه سنوح المبادي المرتبة دفعة من غير اختيار سواء كان بعد طلب اولا و ايضا ليس له غاية لعدم الاختيار فيه و دخل فيه ترتيب المقدمات المشكوكة المناسبة بوجود غرض التادي احتمالا وكذا التعليم لانه فكر بمعونة الغير و كذا الحد و الرسم الكاملان الا ان الاول موصل الى الكنه و الثاني الى الوجه لكنه يخرج عنه التعريف بالفصل و الخاصة وحدهما وكون كل منهما قليلا ناقصا كما قاله ابن سينا لا يشفي العليل لان الحد انما هو لمطلق النظر فيجب ان يندرج فيه جميع افراده التامة والناقصة قل استعمالها او كثر و لهذا غير البعض هذا التعريف فقال هو تحصيل امر او ترتيب امور للتادي الى المجهول وكذا دخل فيه قياسا المساواة و الاستلزام بواسطة عكس النقيض و ان اخرجوهما عن القياس لعدم اللزوم لذاته و كذا النظر في الدليل الثاني لان المقصود منه العلم بوجه دلالته و هو مجهول و انما قيل للتادي و لم يقل بحيث يودي ليشتمل النظر الفاسد صورة او مادة فيشتمل المغالطات المصادمة للبديهيات كالتشكيك المذكور في نفس اللزوم ونحوه لان الغرض منها التصديق للاحكام الكاذبة و ان لم يحصل ذلك و غير البعض هذا التعريف لما مر فقال النظر ملاحظة العقل ما هو حاصل عنده لتحصيل غيره و المراد بالعقل النفس لان الملاحظة فعلها و ان المجردات علمها حضوري لا حصولي و المتبادر من الملاحظة ما يكون بقصد و اختيار فخرج الحدس ثم الملاحظة لاجل تحصيل الغير تقتضي ان يكون ذلك لتحصيل غاية مترتبة عليه في الجملة فلا يرد النقض بالملاحظة التي عند الحركة الاولى و الثانية اذ لا يترتب عليه التحصيل اصلا بل انما يترتب على الملاحظة التي هي من ابتداء الحركة الاولى الى انتهاء الحركة الثانية نعم يترتب على الملاحظة بالحركة الاولى في التعريف بالمفرد

وهي فرد منه فتدبر فظهر شمول هذا التعريف ايضا لجميع الاقسام واما من يرى ان النظر مجرد التوجه الى المطلوب الادراكي بناء على ان المبدأ عام الفيض فمتى توجهنا الى المطلوب افاضه علينا من غير ان يكون لنا في ذلك استعانة بمعلومات فمنهم من جعله عدميا فقال هو تجريد الذهن عن الغفلات المانعة عن حصول المطلوب ومنهم من جعله وجوديا فقال هو تحديق العقل نحو المعقولات اي المطالب وتحديق النظر بالبصر نحو المبصرات وقد يقال كما ان الادراك بالبصر يتوقف على امور ثلثة مواجهة البصر وتقليب الحدقة نحوه طلبا لرويته وازالة الغشاوة المانعة من الابصار كذلك الادراك بالبصيرة يتوقف على امور ثلثة التوجه نحو المطلوب اي في الجملة بحيث يمتاز المطلوب عما عداه كما يمتاز المبصر عن غيره بمواجهة البصر وتحديق العقل نحوه طلبا لادراكه اي التوجه التام اليه بحيث يشغله عما سواه كتقليب الحدقة الى المبصر وتجريد العقل عن الغفلات التي هي بمنزلة الغشاوة فان قلت الاستعانة بالمعلومات بديهية فكيف ينكرها قلت لعله يقول ان احضار المعلومات طريق من طرق التوجه فانه يفيد قطع الالتفات الى غير المطلوب ولذا قد يحصل المطلوب بمجرد التوجه بدون معلومات سابقة على ما هو طريقة حكماء الهند واهل الرياضة والظاهر هو مذهب ارباب التعاليم قيل والتحقيق الذي يرفع النزاع من المتقدمين والمتاخرين هو ان الاتفاق واقع على ان النظر والفكر فعل صادر عن النفس لاستحصال المجهولات من المعلومات ولا شك ان كل مجهول لا يمكن اكتسابه من اي معلوم اتفق بل لابد له من معلومات مناسبة اياه كالذاتيات في الحدود واللوازم الشاملة في الرسوم والحدود الوسطى في الاقترانيات وقضية الملازمة في الشرطيات ولا شك ايضا في انه لا يمكن تحصيله من تلك المعلومات على اي وجه كانت بل لابد هناك من ترتيب معين فيما بينها ومن هيئة مخصوصة عارضة لها بسبب ذلك الترتيب فاذا حصل لنا شعور بامر تصوري او تصديقي وحاولنا تحصيله على وجه اكمل سواء قلنا ان ذلك الوجه هو المطلوب او ان المطلوب ذلك الامر بهذا الوجه فلابد ان يتحرك الذهن في المعلومات المخزونة عنده منتقلا من معلوم الى معلوم اخر حتى يجد المعلومات المناسبة لذلك المطلوب وهي المسماة بمباديه ثم ايضا لابد ان يتحرك في تلك المبادي ليرتبها ترتيبا خاصا يؤدي الى ذلك المطلوب فهناك حركتان مبدأ الاولى منهما هو المطلوب المشعور بذلك الوجه الناقص ومنتهاها اخر ما يحصل من تلك المبادي ومبدأ الثانية اول ما يوضع منها للترتيب ومنتهاها المطلوب المشعور به على الوجه الاكمل فالحركة الاولى تحصل المادة اي ما هو بمنزلة المادة اعني مبادي المطلوب التي يوجد معها الفكر بالقوة والحركة الثانية تحصل الصورة اي ما هو بمنزلة الصورة اعني الترتيب الذي يوجد معه الفكر بالفعل والا فالفكر عرض لا مادة ولا صورة فذهب المحققون الى ان الفعل المتوسط بين المعلوم والمجهول للاستحصال هو مجموع هاتين الحركتين اللتين هما من قبيل الحركة في الكيفيات النفسانية اذ به يتوصل الى المجهول توصلا اختياريا للصناعة الميزانية فيه مدخل تام فهو النظر بخلاف

الترتيب المذكور اللازم له بواسطة الجزء الثاني اذ ليس له مدخل تام لانه بمنزلة الصورة فقط و ذهب المتاخرون الى ان النظر هو ذلك الترتيب الحاصل من الحركة الثانية لان حصول المجهول من مباديه يدور عليه وجودا و عدما و اما الحركتان فهما خارجتان عن الفكر والنظر الا ان الثانية لازمة له لاتوجد بدونه قطعا و الاولى لا تلزمه بل هي اكثري الوقوع معه اذ سنوح المبادي المناسبة دفعة عند التوجه الى تحصيل المطلوب قليل فالنزاع بين الفريقين انما هو في اطلاق لفظ النظر لا بحسب المعنى اذ كلا الفريقين لا ينكران ان مجموع الحركتين فعل صادر من النفس متوسط بين المعلوم و المجهول في الاستحصال كما لا ينكران الترتيب اللازم للحركة الثانية كذلك مع الاتفاق بينهما على ان النظرين امران من هذا القبيل ومختار الاوائل اليق بصناعة الميزان ثم ان هذا الترتيب يستلزم التوجه الى المطلوب و تجريد الذهن عن الغفلات و تحديق العقل نحو المعقولات فتامل حتى يظهر لك ان هذه التعريفات كلها تعريفات باللوازم و حقيقة النظر هي الحركتان و ان لا نزاع بينهم بحيث يظهر له ثمرة في صورة من الصور اعلم ان الامام الرازي عرف النظر بترتيب تصديقات يتوصل بها الى تصديقات اخر بناء على ما اختاره من امتناع الكسب في التصورات قال السيد السند في حواشي العضدي ان قلت ما ذا اراد القاضي بالنظر المعرف بما ذكره المجموع الحركتين كما هو راى القدماء ام الحركة الثانية كما ذهب اليه المتاخرون قلت الظاهر حمله على المعنى الاول اذ به يحصل المطلوب لا بالحركة الثانية وحدها انتهى و فيه اشارة الى جواز حمله على المعنى الثاني * **فائدة** * المشهور ان النظر و الفكر يختصان بالمعقولات الصرفة لا يجريان في غيرها و الظاهر جريانهما في غيرها ايضا كقولك هذا جسم لانه شاغل للحيز و كل شاغل للحيز جسم كذا ذكر ابو الفتح في حاشية الجلالية للتهذيب و بقي ههنا ابحاث فمن ارادها فليرجع الى حواشي شرح المطالع في تعريف المنطق * **التقسيم** * ينقسم النظر الى صحيح يودي الى المطلوب وفاسد لا يودي اليه و الصحة و الفساد صفتان عارضان للنظر حقيقة لا مجازا عند المتاخرين فان الترتيب الذي هو فعل الناظر يتعلق بشيئين احدهما بمنزلة المادة في كون الترتيب به بالقوة و هو المعلومات التي يقع فيها الترتيب و الثاني بمنزلة الصورة في حصوله به بالفعل و هو تلك الهيئة المترتبة عليها فاذا اتصف كل منهما بما هو صحته في نفسه اتصف الترتيب بالصحة التي هي صفته و الا فلا بخلاف ما اذا كان عبارة عن الحركتين لان الحركة حاصلة بالفعل من مبدأ المسافة اعني المطلوب المشعور به بوجه الى منتهاها اعني الوجه المجهول و ليست بالقوة عند حصول المعلوم و بالفعل عند حصول الهيئة فلا يكون صحة النظر حينئذ بصحة المادة و الصورة بل بترتيب ما لاجله الحركة اعني حصول المعلومات المناسبة و الهيئة المنتجة و بخلاف ما اذا كان النظر عبارة عن التوجه المذكور فان العلوم السابقة لامدخل لها في التادية حينئذ فلا يكون صحته بصحة المادة و الصورة ايضا قيل يرد على التعريفين قولنا زيد حمار و كل حمار جسم فانه يدخل في الصحيح

مع انه فاسد المادة اقول لانسلم تاديته الى المطلوب فان حقيقة القياس على ماصرح به السيد السند في حواشي العضدي وسط مستلزم للاكبر ثابت للاصغر و ههنا لايثبت الوسط للاصغر فلا اندراج فلا تادية في نفس الامر نعم انه يودي بعد تسليم المقدمتين و منهم من قسم النظر الى جلي و خفي و هذا بعيد لان النظر امر يطلب به البيان فجلاؤه و خفاؤه انما هو بالنظر الى بيانه و كشفه للمنظور فيه و هو لايجامعه اصلا لكونه معدا له فلا يتصف بصفاته حقيقة بل مجازا فما وقع في كلامهم من ان هذا نظر جلي و هذا نظر خفي فمحمول على التجوز * فائدة * لا اختلاف في افادة النظر الصحيح الظن بالمطلوب و اما في افادته العلم به فقد اختلف فيه فالجمهور على انه يفيد العلم و انكره البعض وهم طوائف الاولى من انكر افادته للعلم مطلقا و هم السمنية المنسوبة الى سومنات وهم قوم من عبدة الاوثان قائلون بالتناسخ و بانه لاطريق للعلم سوى الحس الثانية المهندسون قالوا انه يفيد العلم في الهندسيات و الحسابيات دون الالٰهيات و الغاية القصوى فيها الظن و الاخذ بالاحرى و الاخلق بذاته تعالى و صفاته و افعاله الثالثة الملاحدة قالوا انه لايفيد العلم بمعرفة الله تعالى بلا معلم يرشدنا الى معرفته تعالى و يدفع الشبهات عنا * فائدة * اختلف في كيفية حصول العلم عقيب النظر الصحيح فمذهب الشيخ الاشعري انه بالعادة بناء على ان جميع الممكنات مستندة عنده الى الله سبحانه ابتداء بلا واسطة و انه تعالى قادر مختار فلا يجب عنه صدور شيء و لا يجب عليه ايضا و لا علاقة توجيه بين الحوادث المتعاقبة الا باجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض كالاحراق عقيب مماسة النار والري بعد شرب الماء و مذهب المعتزلة انه بالتوليد و ذلك انهم اثبتوا لبعض الحوادث موثرا غير الله تعالى و قالوا الفعل الصادر عنه اما بالمباشرة اي بلا واسطة فعل اخر منه و اما بالتوليد اي بتوسطه و النظر فعل للعبد واقع بمباشرته يتولد منه فعل اخر هو العلم و مذهب الحكماء انه بسبب الاعداد فان المبدأ الذي يستند اليه الحوادث في عالمنا هذا و هو العقل الفعال او الواجب تعالى بتوسط سلسلة العقول موجب عندهم عام الفيض و يتوقف حصول الفيض على استعداد خاص يستدعيه ذلك الفيض و الاختلاف في الفيض انما هو بحسب اختلاف استعدادات القوابل فالنظر يعد الذهن اعدادا تاما و النتيجة تفيض عليه من ذلك المبدأ وجوبا اي لزوما عقليا و مذهب الامام الرازي انه واجب اي لازم عقلا غير متولد منه قيل اخذ هذا المذهب من القاضي الباقلاني و امام الحرمين حيث قالا باستلزام النظر للعلم على سبيل الوجوب من غير توليد و نقل في شرح المقاصد عن الامام الغزالي انه مذهب اكثر اصحابنا و القول بالعادة مذهب البعض * فائدة * شرط النظر في افادته العلم اما مطلقا صحيحا كان او فاسدا فبعد الحيٰوة امران وجود العقل الذي هو مناط التكليف و ضده و هو ما ينافيه فمنه ما هو عام ما يضاد النظر و غيره و هو كل ما هو ضد للادراک من النوم و الغفلة ونحوهما و منه ما هو خاص يضاد النظر بخصوصه و هو العلم بالمطلوب من حيث هو مطلوب و الجهل المركب به اذ صاحبهما

لا يتمكن من النظر فيه و اما العلم بالمطلوب من وجه اخر فلابد فيه ليتمكن طلبه و من يعلم شيئا بدليل ثم ينظر فيه ثانيا و يطلب دليلا اخر فهو ينظر في وجه دلالة الدليل الثاني وهو غير معلوم و اما الشرط للنظر الصحيح بخصوصه فامران ان يكون النظر في الدليل لا في الشبهة و ان يكون من جهة دلالته على المدلول * فائدة * النظر في معرفته تعالى واجب اجماعا منا و من المعتزلة و اختلف في طريق ثبوت هذ الوجوب فعندنا هو السمع و عند المعتزلة العقل اعلم ان اول ما يجب على المكلف عند الاكثرين و منهم الاشعري هو معرفة الله تعالى اذ هو اصل المعارف و قيل هو النظر فيها لان المعرفة واجبة اتفاقا و النظر قبلها وهو مذهب جمهور المعتزلة و قيل هو اول جزء من اجزاء النظر وقال القاضي و اختاره ابن فورك و امام الحرمين انه القصد الى النظر وقال ابو هاشم اول الواجبات الشك وهذا مردود بالاشبهة * فائدة * القائلون بان النظر الصحيح يفيد العلم اختلفوا في الفاسد فقال الرازي انه يفيده مطلقا و المختار عند الجمهور و هو الصواب انه لايفيده مطلقا و البعض على ان الفساد ان كان من المادة فقط استلزمه و الا فلا و ان شئت توضيح تلك الابحاث فارجع الى شرح المواقف و شرح الطوالع *

النظري بياء النسبة يطلق على مقابل الضروري و يسمى كسبيا و مطلوبا ايضا وقد سبق في فصل الراء المهملة من باب الضاد المعجمة و على مقابل العملي و قد سبق في المقدمة *

علم النظر والاستدال هو علم الكلام و قد سبق في المقدمة *

النظير كالكريم عند اهل العربية يطلق على المثال مجازا و حقيقة على اعم منه و قد سبق في فصل اللام من باب الميم *

نظيرة الانقلاب الصيفي و الشتوي مرت في تفسير دائرة معدل النهار في فصل الراء من باب الدال المهملتين *

النظائر قال اهل العربية الفرق بين النظائر و الوجوه ان الوجوه اللفظ المشترك الذي يستعمل في عدة معان كلفظ الامة و النظائر كالالفاظ المتواطئة و قيل النظائر في اللفظ والوجوه في المعاني وضعف انه لواريد هذا لكان الجميع في الالفاظ المشتركة وهم يذكرون في الكتب اللفظ الذي معناه واحد في مواضع كثيرة فيجعلون الوجوه نوعا لاقسام و النظائر نوعا اخر و قد جعل بعضهم ذلك من انواع المعجزات القران حيث كانت الكلمة الواحدة تنصرف الى عشرين وجها و اكثر واقل ولايوجد ذلك في كلام البشر ولذلك تفضيل في القران *

المناظرة هي علم يعرف به كيفية اداب اثبات المطلوب ونفيه او نفي دليله مع الخصم كما في الرشيدية و آداب الطرق و موضوع هذا العلم البحث و تطلق المناظرة ايضا في اصطلاح اهل هذا العلم على النظر من الجانبين في النسبة بين الشيئين اظهارا للصواب وقيل توجه الخصمين في النسبة بين الشيئين اظهارا للصواب اي توجه المتخاصمين الذين مطلب احدهما غير مطلب الآخر اذا توجها في النسبة و ان كان

ذلك التوجه في النفس كما كان للحكماء الاشراقيين و كان غرضهما من ذلك اظهار الحق و الصواب يسمى ذلك التوجه بحسب الاصطلاح مناظرة و بحثا كما في الرشيدية ايضا *

المناظر كمساجد جمع منظر اسم ظرف وعلم المناظر علم يعرف به كيفية مقادير الاشياء بسبب قربها وبعدها عن نظر الناظر كذا ذكر القاضي الرومي في الحواشي المعلقة على شرح الملخص في الهيئة *

اختلاف المنظر قد سبق في لفظ الاختلاف في فصل الفاء من باب الخاء المعجمة *

التناظر نزد منجمان انرا اتصال طبيعي نيز نامند وبجاي اتصالات نظر بكار برند و اين بر سه نوع است تسديس و تربيع و مقابله و نسبت او در نوع است اول نسبت موافقت مطالع دويم نسبت درازي روز وشب و اين چنان بود كه بعد دو كوكب از دو نقطهٔ اعتدال برابر اتفاق افتد مثلا چون كوكبي در بيستم درجهٔ حمل بود و كوكبي در دهم درجهٔ حوت ميان هر دو تسديس است كه اين هر دو درجه موافق اند در مطالع بجهت انكه بعد هر دو از اول حمل مساوى است بر توالي حمل و بر خلاف توالي حوت پس چون دو كوكب درين دو جزو باشند بجاى نظر تسديس نشيند و همچنين ثور و دلو در مطالع موافق اند ثور بر توالى ودلو بر خلاف توالي و اين تربيع بود و اجزاء جوزا با جدي موافق اند بر توالي و اين بجاي مقابله نشينند و اگر ابتداى ان قسمت از ميزان كنند حكم همين باشد ان اجزاء را كه موافق باشند در درازي روز بعد ايشان از دو نقطهٔ انقلاب برابر باشد چنانكه اجزاء سرطان تا جوزا بر خلاف توالي و اجزاء جوزا تا سرطان بر توالي پس كوكبي در بيستم درجهٔ سرطان باشد و ديگرى در دهم درجهٔ جوزا ميان هر دو تسديس باشد و همچنين اسد را با ثور و سنبله را با حمل و ميزان را با حوت و عقرب را بادلو و قوس را باجدي و اگر از نقطهٔ جدي ابتدا گيرند همين حكم دارد اين در شجره گفته بدانكه بودن دو كوكب در دو طرف دو نقطهٔ اعتدالين ببعد متساوي مسمى است بتناظر مطلعي و بودن دو كوكب در دو طرف دو نقطهٔ انقلابين ببعد متساوى مسمى است بتناظر زماني اين در توضيح التقويم گفته و تناظر مطلعي را اتفاق قوت نيز نامند و تناظر زمانى را اتفاق طريقت نيز گويند كذا في كفاية التعليم *

التنافر بالفاء عند اهل المعاني يطلق على وصف في الكلمة يوجب ثقلها على اللسان سواء كان لتنافر نفس الحروف او لتنافر كيفياتها اولهما فقالن بالتقاء الساكنين مشتمل على تنافر الحروف من حيث كيفياتها نعم هو داخل في مخالفة القياس ايضا و من التنافر ما هو يوجب التناهي في الثقل نحو الهعخع بكسر الهاء و فتح الخاء المعجمة بمعنى النبت الاسود في قول اعرابي سئل عن ناقته فقال تركتها ترعى الهعخع و منه ما هو دون ذلك نحو مستشزرات في قول امرأ القيس * مصراع * غدائره مستشزرات الى العلى * اي مرتفعات الى العلى و تنافر الكلمات ان تكون الكلمات بسبب اجتماعها ثقيلة على اللسان اما في نهاية الثقل

كقول الشاعر • مصراع • وليس قرب قبر حرب قبر • فان التنافر ليس في قرب و لا في قبر بل عند اجتماعهما حصل على اللسان ثقل جدا و اما دون ذلك كقول ابي تمام • مصراع • كريم متى امدحه امدحه و الورى معي • فان في امدحه من ثقل لما بين الحاء و الهاء من القرب لكن لا الى حد يخرج به الكلمة عن الفصاحة فاذا تكرر كمل الثقل اي بلغ حدا لا يتحمله الفصيح و ذلك لانه تكرر اجتماع الحاء و الهاء وادى الى اجتماع حروف الحلق الا ان التنافر لم يحصل فيه من حروف كلمة واحدة فلم يعد في تنافر الحروف فافهم و التنافر مطلقا سواء كان تنافر الحروف او تنافر الكلمات مخل بالفصاحة و زعم بعضهم ان من التنافر جمع كلمة مع كلمة اخرى غير مناسبة لها كجمع سطل مع قنديل و مسجد بالنسبة الى الحمامي مثلا و هو وهم لانه لا يوجب الثقل على اللسان فهو انما يخل بالبلاغة دون الفصاحة اعلم ان مرجع معرفة تنافر الحروف و الكلمات هو الحس لكن لا اعتماد على كل حس بل الحاكم النافذ الحكم حس العربي الذي له سليقة في الفصاحة او كاسب الذوق السليم من ممارسة الكلام بالفصيح و التحفظ عن التكلم بغير الفصيح و ليس التنافر لكمال تباعد الحروف بحسب المخارج و الا لكان مرجعه الى علم المخارج و لا لقربه كذلك لذلك و لا لاختلاف الحروف في الاوصاف من الجهر و الهمس الى غير ذلك و الا لكان المرجع ضبط اقسام الحروف و اياك ان تذهب الى شيء منها اذ الكل مبني على الغفلة عن تعيين مرجع التنافر و عن كثير من المركبات الفصيحة الملتئمة من المتباعدات نحو علم و فرح و الملتئمة من المتقاربات نحو جيش و شجي و من مال الى ان اجتماع المتقاربات المخارج سبب للتنافر لزمه عدم فصاحة الم اعهد و الجواب عنه بان فصاحة الكلام لا تتوقف على فصاحة جميع كلماته بل على فصاحة الاكثر بحيث يكون غير الفصيح مغموزا فيه مستورا على الذائقة لفصاحة الكلمات الكثيرة كما تستر الحلاوة الشديدة المرارة القليلة و بعدم فصاحة كلمة من ذلك الكلام لا يخرج عن الفصاحة كما ان الكلام العربي لا يخرج عن كونه عربيا بوقوع كلمة عجمية فيه تكلف جدا من غير داع هكذا يستفاد من المطول و الاطول في تعريف الفصاحة •

النكرة بالفتح و كسر الكاف ضد المعرفة كما ان التنكير ضد التعريف و قد سبق في فصل الفاء من باب العين المهملة •

المنكر بضم الميم و فتح الكاف المخففة عند المحدثين مقابل المعروف و قد سبق في فصل الفاء من باب العين المهملة و قال البعض المنكر بمعنى الشاذ و الحق الفرق بينهما كما مر في فصل الذال من باب الشين المعجمتين •

الانكار عند المنجمين نوع من الاتصال كما يجيء في فصل اللام من باب الواو •

الانكاري عند اهل المعاني هو الكلام الملقى مع المنكر للحكم كما قال تعالى حكاية عن رسل عيسى عليه السلام اذ كذبوا في المرة الاولى انا اليكم مرسلون و يجب التاكيد ههنا بحسب الانكار قوة و ضعفا

هكذا يستفاد من الاطول في باب الاسناد الخبري •

النور بالضم وسكون الواو لغة اسم للكيفية العارضة من الشمس و القمر و النار على ظواهر الاجسام الكثيفة كالارض ومن خاصيته ان يصير المرئيات بسببه متجلية منكشفة و لهذا قيل في تعريفه هو الظاهر بنفسه المظهر لغيره كذا في كشف البزدوي فعلى هذا هو يرادف الضوء و قد يقال النور يختص بالمنير بالواسطة كالقمر و الضوء بالمضيئ بالذات و قد سبق في فصل الالف من باب الضاد المعجمة وقال الصوفية النور عبارة عن الوجود الحق باعتبار ظهوره في نفسه و اظهاره لغيره في العلم و العين و يسمى شمسا ايضا كذا في شرح الفصوص في الفص اليوسفية و در مجمع السلوک می ارد بدانکه نور احد حقيقي ذات و وجه و نفس دارد نظر بهستي اين نور ديگر و نظر بدين نور که عام است تمام موجودات را ديگر و نظر بمجموع هر دومرتبه ديگر چون اين هر سه نظر را دانستي دريافتي هستي ذات نور است و عموم اين نور تمام موجودات را مرتبهٔ وجه اين نور است و مجموع هستي هردو مرتبهٔ نفس اين نور است و صفات اين نور در مرتبهٔ ذات اند و اسامي اين نور در مرتبهٔ وجه اند و افعال اين نور در مرتبهٔ نفس اند اى عزيز اين نور عام است تمام موجودات را و بقاى موجودات ازين نور است هيچ ذره از ذرات موجودات نيست که نور خداي بآن محيط نيست اين عموم و احاطه را وجه اين نور گويند پس بهرکه روى اوردي بوجه اين نور روى اوردي فاينما تولوا فثم وجه الله هرکه بدين نور حقيقي رسيد جميع کارهاى او بانجام رسيد و ايفرا صاحب علم ظاهري نداند عارف کامل بايد که بداند هرکه بوجه خداي رسيد خدايرا ميپرستد اما مشرک است و ما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون و هرکه بذات خداى رسيد خداي را ميپرستد اما موحد است انتهى وقال الحكماء الاشراقيون لاشيئ اغنى عن التعريف من النور فان النور هو الظهور او زيادته و الظهور اما ذوات جوهرية قائمة بنفسها كالعقول و النفوس او هيآت نورانية قائمة بالغير روحانيا كان او جسمانيا ولان الوجود بالنسبة الى العدم كالظهور بالنسبة الى الخفاء و النور الى الظلمة فيكون الموجودات من جهة خروجها من العدم الى الوجود كالخارج من الخفاء بالنسبة الى الظهور و من الظلمة الى النور فيكون الوجود كله نورا بهذا الاعتبار ثم النور هو الضوء بالحقيقة و ان كان يطلق مجازا على الواضح عند العقل باعتبار ان الواضح ظاهر عند العقل فيكون نورا فالشيئ ينقسم الى نور و ضوء في حقيقة نفسه اي في ذاته و الى ما ليس بنور وضوء في حقيقة نفسه وهو الظلمة فان الظلمة هي عدم النور على ما هو راى الاقدمين من الحكماء فالهواء عندهم مظلم وقال المشاؤن ان الظلمة عدم النور فيما من شانه ان يستنير فلا يكون الهواء مظلما عندهم لامتناع التنور عليه لشفيفه و الاول هو الحق فان من فتح العين في الليلة الظلمانية و لم ير شيئا سمي ما عنده مظلما جدارا كان او هواء او غيرهما و النور ينقسم الى ما هو هيئة لغيره و يسمى بالنور العارض و النور العرضي و الهيئة و هو ما لا يقوم بذاتها بل تفتقر الى محل يقوم به سواء كان محله

الاجسام النيرة كالشمس و القمر او المجردة و الى ما ليس هيئة لغيره بل هو قائم بذاته و يسمى بالنور المجرد و النور المحض و هو اما فقير و محتاج كالعقول و النفوس و اما غني مطلق لا افتقار فيه بوجه من الوجوه اذ ليس وراءه نور و هو الحق سبحانه و يسمى نور الانوار لان جميع الانوار منه و النور المحيط لاحاطته جميعها و كمال اشراقه و نفوذه فيها للطفه و النور القيوم لقيام الجميع به و النور المقدس اي المنزه عن جميع صفات النقص حتى الامكان و النور الاعظم الاعلى اذ لا اعظم و لا اعلى منه و نور النهار لانه يستر جميع الانوار كالشمس يستر جميع الكواكب و النور الاسفهبد هو مدبر الفلك و هو نفسه الناطقة سمي به لان الاسفهبد باللسان الفهلوي زعيم الجيش و راسه و النفس الناطقة رئيس البدن و ما فيه من القوى ثم ما ليس بنور في حقيقة نفسه اعني الظلمة ينقسم الى مستغن عن المحل و هو الجوهر الفاسق اي الجوهر الجسماني المظلم في ذاته فانه من حيث الجسمية مظلم لانور فيه اذ نوريته ليست من ذاته بل من غيره كهيئة نورية حاصلة فيه من الغير و الى ما هو هيئة لغيره و هو ما لا يستغني عن المحل و هو الهيئة الظلمانية و هو المقولات التسع العرضية سوى النور العارض هذا كله خلاصة ما في شرح اشراق الحكمة •

النائرة نزد شعراى عجم حرفيست كه بمزيد پيوندد و انرا نائر نيز گويند خواه يكي باشد مانند شين درين بيت • شعر • اين دل كه بدست تو سپردستمش • بازده اي جان كه نبردستمش • و روي اينجا دال است و وصل سين و خروج تا و مزيد ميم و نائره شين و خواه بيشتر چون ميم و شين درين بيت • شعر • اين دل كه بدست تو سپردستيمش • اي جان بده اكنون كه نبردستيمش • و رعايت تكرار نائره مطلقا در قوافي واجب است هكذا في منتخب تكميل الصناعة •

النهر بالفتح و سكون الهاء و فتحها بمعني جوى الانهار الجمع كما في الصراح في جامع الرموز في كتاب احياء الموات في شرح قوله لاحريم للنهر النهر المجرى الواسع للماء فانه فوق الساقية و هي فوق الجدول كما في المغرب فهو مجرى كبير لا يحتاج الى الكري في كل حين انتهى كلامه و في البرجندي في شرح هذا القول النهر في الاصل المجرى الواسع للماء و المراد هٰهنا مطلق مجرى الماء اذا كان على وجه الارض انتهى كلامه و قوله اذا كان على وجه الارض احتراز عن القناة فانها مجرى الماء تحت الارض قال الفقهاء هو قسمان عام و خاص فالنهر العام عند ابي حنيفة و محمد رحمهما الله ما يجري فيه السفن و قد اطلق في الاصل ذكر السفن و قيل اريد بها اصغر السفن فدجلة و فرات نهر عام و الخاص بخلافه و عند ابي يوسف رحمه الله النهر الخاص ما يسقى منه قراحان او ثلثة او دستانان او ثلثة و ما زاد على هذا فهو عام كما في الكافي و القراح قطعة من الارض لا مجرى لها و ذكر شيخ الاسلام ان المشائخ اختلفوا فيه فقيل الخاص ما يتفرق ماؤه بين الشركاء و لا يبقى اذا انتهى الى اخر الاراضي و لا يكون له منفذ الى المفاوز التى

لجماعة المسلمين و العام ما يتفرق و يبقى وله منفذ وعامة المشايخ على أنه ما كان شركاؤه لا يحصون و الخاص ما كان شركاؤه جمعا يحصى و اختلفوا فيما لا يحصى فقيل ما يحصى هو اربعون وقيل مائة و قيل خمسمائة و قال بعض مشايخنا ان الاصح انه مفوض الى مجتهد في زمانه و هٰهنا اقوال اخر يطلب من شروح مختصر الوقاية في كتاب الشفعة •

النهار بالفتح لغة ضوء واسع ممتد من الطلوع الى الغروب و عرفا زمان هذا الضوء و شرعا من الصبح الى المغرب كذا في جامع الرموز في كتاب الصوم و يجيء ايضا في لفظ اليوم في فصل الميم من باب الياء التحتانية •

قوس النهار سبق في فصل السين المهملة من باب القاف •

فصل الزاء المعجمة • **التنجيز** بالجيم مصدر من باب التفعيل و هو في اللغة التعجيل و في الشريعة ايقاع الطلاق في الحال كذا في جامع الرموز في فصل شرط صحة الطلاق •

الناشزة هي في اصطلاح الفقهاء امرأة التي خرجت من منزل الزوج و منعت نفسها منه بغير حق كذا في المسكيني شرح الكنز في باب النفقة •

فصل السين المهملة • **النجس** بفتح النون والجيم عند الفقهاء عين النجاسة و بكسر الجيم وفتح النون ما لا يكون طاهرا و اما في اللغة فهما متساويان يقال نجس الشيء ينجس فهو نجس ونجس كذا في شرح الوقاية و هٰكذا في خزانة الروايات حيث قال النجس بكسر الجيم هو الشيء الذي اصابته النجاسة و النجس بالفتح ما استعذر به كما في الشاهان انتهى و النجس بفتحتين على قسمين خفيف وغليظ فالنجاسة الغليظة ما ورد في نجاستها نص ولم يعارضه نص اخر اختلف الناس فيه اواتفقوا لان الاختلاف بناء على الاجتهاد الذي لا يكون حجة في مقابلة النص وان عارضه نص اخر فهي خفيفة اتفقوا او اختلفوا لان النص يوثر في تخفيف الحكم و ان لم يعمل به و هذا عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما ما اتفقوا في نجاسته فهي غليظة و ما ساغ الاجتهاد في طهارته فهي خفيفة لان الاجتهاد في حق وجوب العمل كالنص و في الخزانة النجاسة الغليظة ما ثبت نجاستها بدليل مقطوع به فالنجاسة الخفيفة ما ثبت نجاستها بدليل ظني كذا في البرجندي شرح مختصر الوقاية •

الناسوت عند الصوفية هي محل اللاهوت كما مر في فصل الواو من باب اللام و تطلق ايضا على عالم الشهادة اى الدنيا و قد مر في لفظ الجبروت في فصل الراء المهملة من باب الجيم •

النفس بالفتح و سكون الفاء عند اهل الرمل اسم للجماعة اهل رمل جماعت را نفس و نفس كل نامند و نيز نفس را بر عنصر اب اطلاق مي كنند و اب اول را نفس اول گويند و اب دوم را نفس دوم پس اب عتبه داخل نفس هفتم باشد و در جدول ادوار طالب و مطلوب گذشته است بتفصيل از

دائرة ابدع و سكن و النفس يطلق عند الحكماء باشتراك اللفظي على الجوهر المفارق عن المادة في ذاته دون فعله و هو على قسمين نفس فلكية و نفس انسانية و على ما ليس بمجرد بل قوة مادية و هو على قسمين ايضا نفس نباتية و نفس حيوانية هكذا يستفاد من تهذيب الكلام و يجعل النفس الارضية اسما للنفس النباتية و الحيوانية و الانسانية و النفس الفلكية تسمى بالنفس السماوية يضا فالنفس النباتية كمال اول لجسم طبيعي آلي من حيث يتولد و يتغذى و ينمو فالكمال جنس بمعنى ما يتم به الشيئ و قد سبق في محله و بقيد اول خرج الكمالات الثانية كالعلم و القدرة و غيرها من توابع الكمال الاول وبقيد الجسم خرج كمالات المجردات و بقيد طبيعي خرج صور الجسم الصناعي كصور السرير و الكرسي و بقيد الي خرج صور العناصر اذ لا يصدر عنها افعال بواسطة الآلات و كذا الصور المعدنية فآلي صفة الكمال اى كمال اول الي اى ذو الة و يجوز جره على انه صفة لجسم اى جسم مشتمل على الآلة بان يكون له آلات مختلفة يصدر عنها هذه الافعال من التغذية و التنمية و توليد المثل و هذا اظهر لعدم الفصل بين الصفة و الموصوف على التقديرين فليس المراد بالآلي ان الجسم ذو اجزاء متخالفة فقط بل يكون ايضا ذا قوى مختلفة كالغاذية و النامية فان آلات النفس بالذات هى القوى و بتوسطها الاعضاء و قيل الاولى ان لا يراد بالطبيعي ما يقابل الصناعي فقط بل يراد به ما يقابل الجسم التعليمي و الصناعي معا لئلا يفتقر الى اخراج الكمال الاول للجسم التعليمي الى قيد اخر و منهم من رفع طبيعيا صفة للكمال احترازا عن الكمال الصناعي فان الكمال الاول قد يكون صناعيا تحصل بصنع الحيوان كما فى السرير و الصندوق و وكر الطير و قد يكون طبيعيا لامدخل لصنعه فيه لكن الظاهر حينئذ ان يقال كمال اول طبيعي لجسم الي الخ و بقيد الحيثية خرج كل كمال لا يلحق من هاتين الحيثيتين كالنفس الحيوانية و الانسانية و الفلكية اعلم انهم اختلفوا فذهب بعضهم الى ان الشيئ اذا صار حيوانا تكون نفسه النباتية باقية فيه و تلك الافعال صادرة عنها لا عن النفس الحيوانية و الافعال الحيوانية من الحس و الحركة الارادية صادرة عن النفس الحيوانية و المحققون على ان الافعال المذكورة فى النفس النباتية صادرة فى الحيوان عن النفس الحيوانية و تبطل النفس النباتية عند فيضان النفس الحيوانية فعلى هذا بعض افعال النفس الحيوانية بالاختيار و بعضها بلا اختيار و لا يخفى مافيه من التامل فعلى المذهب الاول لاحاجة الى زيادة قيد فقط و على المذهب الثاني لابد من زيادته و لذا قال البعض هى كمال اول لجسم طبيعي الي من جهة ما يتولد و يزيد و يغتذي فقط و الحصر اضافي بالنسبة الى ما يحس و يتحرك بالارادة فلايرد ان افعال النفس النباتية غير منحصرة فيما ذكر بل لابد مع ذلك ايضا من جهة مايتصور و يجذب و يضم و يمسك و يدفع لكن بقي ههنا بحث من وجوه الاول ان التعريف صادق على صورة النطفة التى بها تصير سببا للتغذية و التنمية و كذا على الصورة اللحمية و العظمية و غيرها مع انه لايقال لها نفس نباتية و الا يلزم ان تكون هذه الاشياء نباتا و الجواب ان عدم اطلاق

النفس النباتية عليها انما هو في عرف العام و اما في عرف الخاص فيجوز اطلاقها عليها و اطلاق النبات على تلك الاجسام ايضا جائز اصطلاحا الثاني انه صادق على الصور النوعية للبسائط الموجودة في المركبات النباتية و الجواب ان تلك الصور ليست كمالات اولية بالنسبة الى المركبات اذ الكمال الاول ما يتم به النوع في ذاته بان يكون سببا قريبا لحصول النوع و جزءا اخيرا له و ما هو بمنزلته وتلك الصور ليست كذلك بالنسبة الى المركبات الثالث انه يكفي ان يقال كمال اول من حيث يتغذى و ينمو و يتولد بل يكفي ان يقال كمال من حيث ينمو و باقي القيود مستدرك اذ الكمال الثاني وكمال الجسم الصناعي و غير الآلي ليس من جهة ما ينمو و الجواب ان قيود التعريف قد تكون للاحتراز و قد تكون للتحقيق و بعض هذه القيود للاحتراز وبعضها للتحقيق و النفس الحيوانية كمال اول لجسم طبيعي الي من جهة ما يدرك الجزئيات الجسمانية و يتحرك بالارادة و القيد الاخير لاخراج النفس النباتية و الانسانية و الفلكية اقول و المراد ان يكون منشأ تمييز ذلك الكمال عن الكمالات الاخر هو هذين الامرين اعني ادراك الجزئيات الجسمانية و الحركة الارادية لاغير فينطبق التعريف على المذهبين المذكورين و لايرد ما قيل من انه ان اريد الآلي من جهة هذين الامرين فقط فلا يصدق التعريف على النفس الحيوانية على مذهب المحققين لانها الية من جهة الافعال النباتية ايضا وان اريد الآلي من جهتهما مطلقا فينتقض التعريف بالنفس الناطقة و اورد عليه انه غير جامع لعدم صدقه على النفس الحيوانية في الانسان لانها ليست مدركة عند المحققين بل المدرك للكليات و الجزئيات مطلقا هو النفس الناطقة و اجيب بان المراد بالمدرك اعم من ان يكون مدركا بالحقيقة او يكون وسيلة للادراك و النفس الحيوانية وسيلة لادراك النفس الناطقة للجزئيات الجسمانية ولايرد القوى المدركة الظاهرة و الباطنة لان هذه القوى ليست من قبيل الكمال الاول لانها كما مر عبارة عن الجزء الاخير للنوع اوما هو بمنزلته * و النفس الانسانية و تسمى بالنفس الناطقة و الروح ايضا كمال اول لجسم طبيعي الي من جهة ما يدرك الامور الكلية و الجزئية المجردة و يفعل الافعال الفكرية و الحدسية و قد سبق ان المراد بالكمال الاول ما يتم به النوع في ذاته بان يكون سببا قريبا لتحققه و جزءا اخيرا له و ما هو بمنزلته والنفس الناطقة بالنسبة الى بدن الانسان من قبيل الثاني ثم قولهم كمال اول لجسم طبيعي الي مشترك بين النفوس الثلثة و باقي القيود في التعريفات لاخراج بعضها عن بعض و اما النفوس الفلكية فخارجة عن هذا لان السماويات لاتفعل بواسطة الآلات على ما هو المشهور من ان لكل فلك من الخارج المركز و الحوامل و التداوير و الممثلات نفسا على حدة على سبيل الاستقلال و اما على راي من يقول ان الكواكب و التداوير و الخارج المركز هي الاعضاء و الآلات للنفس المدبرة للفلك الكلي فالنفوس للافلاك الكلية فقط فداخلة فيه الا انه لايشتمل القدر المذكور لنفس الفلك الاعظم عندهم ايضا فاخراجها عن تعريف النفس النباتية على رايهم بقيد الحيثية المذكورة في تعريف النفس النباتية ومن تعريف النفس الناطقة بقيد و يفعل الافعال الفكرية واما اخراجها عن تعريف

النفس الحيوانية لبقين ما يدرك الجزئيات الجسمانية لان النفوس الفلكية مجردة و المجرد لا يدرك الجزئي المادي * والنفس الفلكية كمال اول لجسم طبيعي في ادراك و حركة دائمين يتبعان تعقلا كليا حاصلا بالفعل و هذا مبني على المذهب المشهور و عليك بالتامل فيما سبق حتى يحصل تعريف النفس الفلكية على المذهب الغير المشهور ايضا اعلم انهم قالوا ان النفس الفلكية مجردة عن المادة و توابعها مدركة للكليات و الجزئيات المجردة و قالوا حركات الافلاك ارادية و كلما يصدر عنه الحركة الجزئية الارادية فيرتسم فيه الصغير و الكبير و لا شيئ من المجردات كذلك فليس المباشر القريب لتحريك الفلك جوهرا مجردا بل لابد هٰهنا من قوة جسمانية اخرى فائضة عن المحركات العاقلة المجردة على اجرام الافلاك و تسمى تلك القوة الفائضة نفسا منطبعة و نسبتها الى الفلك كنسبة الخيال الينا في ان كلا منهما محل ارتسام الصورة الجزئية الا ان الخيال مختص بالدماغ و النفس المنطبعة سارية في الفلك كله لبساطته وعدم رجحان بعض اجزائه على بعض في الحلية و الى هذا ذهب الامام الرازي و قال المحقق الطوسي ذلك شيئ لم يذهب اليه احد قبله فان الجسم الواحد يمتنع ان يكون ذا نفسين اعني ذا ذاتين هو الة لهما والحق ان له نفسا مجردة و قوة خيالية و هذا مراد الامام غاية ما في الباب انه عبر عن القوة الخيالية بالنفس المنطبعة و المشاؤن على ان للفلك نفسا منطبعة لا غير فان الظاهر من مذهبهم ان المباشر لتحريك الفلك قوة جسمانية هي صورته المنطبعة في مادته و ان الجوهر المجرد الذي يستكمل به نفسه عقل غير مباشر للتحريك و الشيخ الرئيس على ان له نفسا مجردة لا غير و قال ان النفس الكلي هي ذات ارادة عقلية و ذات ارادة جزئية و قال ان لكل فلك نفسا مجردة يفيض عنها صورة جسمانية على مادة الفلك فتقوم بها و هي تدرك المعقولات بالذات و تدرك الجزئيات بجسم الفلك و تحريك الفلك بواسطة تلك الصورة التي هي باعتبار تحريكاته كالخيال بالنسبة الى نفوسنا و ابداننا فان المدرك حقيقة هو النفس و الخيال الة و واسطة لادراكه فالمباشر على هذا هو النفس الا انها بواسطة الآلة و تحقيقه في شرح الاشارات ثم اعلم ان عدد النفوس الفلكية المحركة الافلاك على المذهب المشهور هو عدد الافلاك و الكواكب جميعا و على المذهب الغير المشهور تسعة بعدد الافلاك الكلية فانهم قالوا كل كوكب منها ينزل مع افلاكه منزلة حيوان واحد ذي نفس واحدة تتعلق تلك النفس بالكوكب اولا و بافلاكه ثانيا كما تتعلق نفس الحيوان بقلبه اولا و باعضائه بعد ذلك بتوسطه و قيل لجميع الافلاك نفس واحدة تتعلق بالمحيط و بالباقية بالواسطة * **فائدة** * في المباحث المشرقية الشيئ قد يكون له في ذاته و جوهره اسم يخصه و باعتبار اضافته الى غيره اسم اخر كالفاعل و المنفعل و الاب و الابن و قد لا يكون له اسم الا باعتبار الاضافة كالراس و اليد و الجناح فمتى اردنا ان نعطيها حدودها من جهة اسمائها بما هي مضافة اخذنا الاشياء الخارجة عن جواهرها في حدودها لانها ذاتيات لها بحسب الاسماء التي لها تلك الحدود و النفس في بعض الاشياء كالانسان قد تتجرد عن البدن

و لاتتعلق به لكن لايتناوله اسم النفس الا باعتبار تعلقها به حتى اذا انقطع ذلك التعلق او قطع النظر عنه لم يتناوله اسم النفس الا باشتراك اللفظ بل الاسم الخاص بها حينئذ هو العقل نما ذكر في تعريف النفس ليس تعريفا لها من حيث ماهيتها وجوهرها بل من حيث اضافتها الى الجسم الذي هي نفس له اذ لفظ النفس انما يطلق عليها من جهة تلك الاضافة فوجب ان يوخذ الجسم في تعريفها كمايوخذ البناء في تعريف الباني من حيث انه بان و ان لم يجز اخذه في حده من حيث انه انسان * **فائدة** * قيل اطلاق النفس على النفوس الارضية و السماوية ليس بحسب اشتراك اللفظ فان الافعال الصادرة عن صور انواع الاجسام منها ما يصدر من ارادة و ادراك و ينقسم الى ما يكون الفعل الصادر عنه على وتيرة واحدة كما للافلاك و الى ما لايكون على وتيرة واحدة بل على جهات مختلفة كما الانسان و الحيوانات و منها ما لا يصدر عن ارادة و ادراك و ينقسم الى ما يكون على وتيرة واحدة وهى القوة السخرية كما يكون للبسائط العنصرية من الميل الى المركز او المحيط و الى ما لا يكون على وتيرة واحدة بل على جهات مختلفة كما يكون للنبات و الحيوان من افاعيل القوة التي توجب الزيادة في الاقطار المختلفة و القوة السخرية خصت باسم الطبيعة و البواقي باسم النفس و اطلاق اسم النفس عليها لا يمكن الا بالاشتراك لانه لو اقتصر على انها مبدأ فعل ما او قوة يصدر منها امر ما يصير كل قوة طبيعية نفسانية و ليس كذلك و ان فسرناها بانها التي تكون مع ذلك فاعلة بالقصد خرجت النفس النباتية و ان نفرض وقوع الافعال على جهات مختلفة فيخرج النفس الفلكية وكذا لايشتمل للجميع قولهم النفس كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة اي مايمكن ان يصدر عن الاحياء و لا يكون الصدور عنهم دائما بل قد يكون بالقوة لانه يخرج بقيد آلي النفوس الفلكية لان افعالها لاتصدر بواسطة الآلة على المذهب المشهور وعلى المذهب الغير المشهور بالقيد الاخير لان النفوس الفلكية وان كانت كمالات اولية لاجسام طبيعية آلية على هذا المذهب لكنها ليس يصدر عنها افاعيل الحيوة بالقوة اصلا بل يصدر منها افاعيل الحيوة كالحركة الارادية مثلا دائما و اعترض عليه ايضا بانه ان اريد بما يصدر عن الاحياء ما يتوقف على الحيوة فيخرج النفس النباتية و ان اريد اعم من ذلك فان اريد جميعها خرج النفس النباتية والحيوانية و ان اريد بعضها دخل فيه صور البسائط والمعدنيات اذ يصدر عنها بعض مايصدر عن الاحياء واجيب بان المراد البعض وصور المعدنيات و البسائط خارجة بقيد الآلي فانها تفعل افعالها بلاتوسط آلة بينها وبين اثارها هذا لكن الشيخ ذكر في الشفاء ان النفس اسم لمبدأ صدور افاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة ولاخفاء في انه معنى شامل للنفوس كلها على المذهبين لان ما يكون مبدأ لافاعيل موصوفة بما ذكر اما ان يكون مبدأ لافاعيل مختلفة و هو النفس الارضية او يكون مبدأ لافاعيل لا على وتيرة واحدة عادمة للارادة بل يكون مختلفة و مع الارادة على رأي و على وتيرة واحدة ومع الارادة على الصحيح * **فائدة** * النفس لها اعتبارات ثلثة واسماء بحسبها فانها من حيث هي مبدأ الآثار قوة و بالقياس

الى المادة التى تحملها صورة وبالقياس الى طبيعة الجنس التي بها تتحصل و تتكمل كمال و تعريف النفس بالكمال اولى من الصورة اذ الصورة هي الحالة في المادة و النفس الناطقة ليست كذلك لانها مجردة ملايتناولها اسم الصورة الا مجازا من حيث انها متلعقة بالبدن لكنها مع تجردها كمال للبدن كما ان الملك كمال للمدينة باعتبار التدبير والتصرف و ان لم يكن فيها و كذا تعريفها بالكمال اولى من القوة لان القوة اسم لها من حيث هي مبدأ الآثار و هو بعض جهات المعرف و الكمال اسم لها من حيث يتم بها الحقيقة النوعية المستتبعة لآثارها فتعريفها به تعريف من جميع جهاتها * فائدة * للنفس النباتية قوى منها مخدومة و منها خادمة و تسمى بالقوى الطبيعية وكذا للنفس الحيوانية قوى وتسمى قواها التي لا توجد في النبات نفسانية ومنها مدركة وغير مدركة وكذا للنفس الناطقة وتسمى قواها المختصة بها قوة عقلية فباعتبار ادراكها للكليات تسمى قوة نظرية و عقلا نظريا وباعتبار استنباطها لها تسمى قوة عملية و عقلا عمليا ولكل من القوة النظرية و العملية مراتب سبق ذكرها في لفظ العقل في فصل اللام من باب العين المهملة * فائدة * النفوس الانسانية مجردة اى ليست قوة جسمانية حالة في المادة و لاجسما بل هي لامكانية لا تقبل الاشارة الحسية وانما تعلقها بالبدن تعلق التدبير والتصرف من غير ان تكون داخلة فيه بالجزئية او الحلول و هذا مذهب الفلاسفة المشهورين من المتقدمين و المتأخرين و وافقهم على ذلك من المسلمين الغزالي و الراغب و جمع من الصوفية المكاشفة و تعلقها بالبدن تعلق العاشق بالمعشوق عشقا جبليا لا يتمكن العاشق بسببه من مفارقة معشوقه ما دامت مصاحبته ممكنة الا ترى انها تحبه و لاتكرهه مع طول الصحبة وتكره مفارقته وسبب التعلق توقف كمالاتها ولذاتها الحسيتين والعقليتين على البدن فان النفس في مبدأ الفطرة عارية عن العلوم قابلة لها متمكنة من تحصيلها بالآلات و القوى البدنية قال تعالى و الله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع و الابصار و الافئدة وهي تتعلق بالروح الحيواني اولا اى بالجسم اللطيف البخاري المنبعث عن القلب المتكون من الطف اجزاء الاغذية فيفيض من النفس على الروح قوة تسري بسريان الروح الى اجزاء البدن و اعماقه فتثير تلك القوة في كل عضو من اعضاء البدن ظاهرة و باطنة قوى تليق بذلك العضو و يكمل بالقوى المثارة في ذلك العضو نفعه كل ذلك بارادة العليم الحكيم وخالفهم فيه جمهور المتكلمين بناء على ما تقرر عندهم من نفي المجردات على الاطلاق عقولا كانت او نفوسا و احتج المثبتون للتجرد عقلا بوجوه منها انها تعقل المفهوم الكلي فتكون مجردة لان النفس اذا كانت ذا وضع كان المعنى الكلي حالا في ذي وضع و الحال في ذي الوضع يختص بمقدار مخصوص و وضع معين ثابتين لمحله فلا يكون ذلك الحال مطابقا لكثيرين مختلفين بالمقدار والوضع بل لايكون مطابقا الا لماله ذلك المقدار و الوضع فلا يكون كليا هذا خلف ورد بانا لانسلم ان عاقل الكلي محل له لابتنائه على الوجود الذهني و ايضا الحال فيما له مقدار و شكل و وضع معين لا يلزم ان يكون متصفا به لجواز ان لا يكون الحلول سريانيا و اما نقلا فمن وجوه ايضا الاول قوله تعالى و لا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله

امواتا بل احياء الآية و لا شك ان البدن ميت فالحي شيئ اخر مغائرله هو النفس والثاني قوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا و عشيا و المعروض عليها ليس البدن الميت فان تعذيب الجماد محال والثالث قوله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك الآية و البدن الميت غير راجع ولا مخاطب و الرابع قوله عليه السلام اذا حمل الميت على نعشه يرفرف روحه فوق النعش و يقول يا اهلي و يا ولدي لا تلعبن بكم الدنيا كما لعبت بي جمعت المال من حله ومن غيرحله ثم تركته لغيري الحديث فالمرفرف غير المرفرف فوقه والجواب ان الادلة تدل على المغايرة بينها و بين البدن لاعلى تجردها واحتج النافون للتجرد ايضا بوجوه منها ان المشار اليه بانا و هو معنى النفس بوصف باوصاف الجسم فكيف تكون مجردة و ان شئت التوضيح فارجع الى شرح المواقف و شرح التجريد وغيرهما ثم المذكرون للتجرد اختلفوا في النفس الناطقة على اقوال سبقت في لفظ الروح في فصل الحاء من باب الراء المهملتين و لفظ الانسان و لفظ السر اعلم ان صاحب الانسان الكامل قال النفس في اصطلاح الصوفية خمسة اضرب حيوانية و امارة و ملهمة و لوامة و مطمئنة و كلها اسماء الروح اذ ليس حقيقة النفس الا الروح وليس حقيقة الروح الا الحق فافهم فالنفس الحيوانية تسمى بالروح باعتبار تدبيرها للبدن فقط و اما الفلاسفيون فالنفس الحيوانية عندهم هو الدم الجاري في العروق وليس هذا بمذهبنا ثم النفس الامارة تسمى بها باعتبار ما يأتيها من المقتضيات الطبيعية الشهوانية للانهماك في اللذات الحيوانية و عدم المبالاة بالاوامر و النواهي ثم النفس الملهمة تسمى بها لاعتبار ما يلهمها الله من الخير فكلما تفعله من الخير هو بالالهام الالهي و كلما تفعله من الشر هو بالاقتضاء الطبيعي و ذلك الاقتضاء منها بمثابة الامر لها بالفعل فكانها هي الامارة لنفسها بفعل تلك المقتضيات فاذا سميت امارة و للالهام الالهي سميت ملهمة ثم النفس اللوامة سميت بها لاعتبار اخذها في الرجوع و الاقلاع فكانها تلوم نفسها عن الخوض في تلك المهالك و اذا سميت لوامة ثم النفس المطمئنة سميت بها لاعتبار سكونها الى الحق و اطمينانها به و ذلك اذا قطع الافعال المذمومة و الخواطر المذمومة مطلقا فانه متى لم ينقطع عنها الخواطر المذمومة لا تسمى مطمئنة بل هي لوامة ثم اذا ظهر على جسدها الآثار الروحية من طي الارض و علم الغيب و امثال ذلك فليس لها الا اسم الروح ثم اذ انقطعت الخواطر المحمودة كما انقطعت المذمومة و اتصفت بالاوصاف الالهية و تحققت بالحقائق الذاتية فاسم العارف اسم معروفه و صفاته صفاته و ذاته ذاته انتهى وقال في مجمع السلوك نفس لوامة نزديك بعضى مر كافر را باشد كه بر نفس خويش ملامت كند و گويد يا ليتني قدمت لحيٰوتي وبعضى گويند مر كافر و مومن هر دو را باشد زيرا كه در حديث است فرداى قيامت هر نفس لوامه باشد ملامت كنندهٔ خود شود فاسقان گويند چرا فسق ورزيديم صالحان گويند چرا صلاح زيادة نكرديم انتهى وقد سبق ايضا في لفظ الخلق في فصل القاف من باب

الفاء المعجمة معنى النفس الامارة و اللوامة و المطمئنة ناقلا من التلويح * فائدة * النفس الناطقة حادثة اتفق عليه المليّون اذ لا قديم عندهم الا الله وصفاته عند من اثبتها زائدة على ذاته لكنهم اختلفوا في انها هل تحدث مع حدوث البدن او قبله فذهب بعضهم الى انها تحدث معه لقوله تعالى ثم انشأناه خلقا اخر و المراد بالانشاء افاضة النفس على البدن و قال بعضهم بل قبله لقوله عليه الصلوة والسلام خلق الارواح قبل الاجساد بالفي عام و غاية هذه الادلة الظن اما الآية فلجواز ان يكون المراد بالانشاء جعل النفس متعلقة به فيلزم حدوث تعلقها لا حدوث ذاتها و اما الحديث فلانه خبر واحد فيعارضه الآية وهي مقطوعة المتن مظنونة الدلالة و الحديث بالعكس فلكل رجحان فيتقاومان و اما الحكماء فانهم قد اختلفوا في حدوثها فقال به ارسطو و من تبعه و قال شرط حدوثها حدوث البدن و منعه من قبله و قالوا بقدمها ثم القائلون بحدوثها يقولون ان عدد النفوس مساو لعدد الابدان لا يزيد احدهما على الآخر فلا تتعلق نفس واحدة الا ببدن واحد و هذا بخلاف مذهب القائلين بالتناسخ * فائدة * اتفق القائلون بمغايرة النفس للبدن على انها لاتفنى بفناء البدن اما عند اهل الشرع فبدلالات النصوص و اما عند الحكماء فبناء على استنادها الى القديم استقلالا او بشرط حادث في الحدوث دون البقاء و على انها غير مادية و كل ما يقبل العدم فهو مادي فالنفس لا تقبل العدم * فائدة * مدرك الجزئيات عند الاشاعرة هو النفس لانها الحاكمة بها و عليها ولها السمع و الابصار و عند الفلاسفة الحواس للقطع بان الابصار للباصرة و انتفاها آفة له و القول بانها لا تدرك الجزئيات الا بالآلات يرفع النزاع الا انه يقتضي ان لا يبقى ادراك الجزئيات عند فقد الآلات و الشريعة بخلافه و قد سبق في لفظ الادراك * فائدة * ذهب جمع من الحكماء كارسطو اتباعه الى ان النفوس البشرية متحدة بالنوع و انما تختلف بالصفات و الملكات لاختلاف الامزجة و الادوات و ذهب بعضهم الى انها مختلفة بالماهية بمعنى انها جنس تحته انواع مختلفة تحت كل نوع افراد متحدة بالماهية قيل يشبه ان يكون قوله عليه الصلوة والسلام الناس معادن كمعادن الذهب و الفضة و قوله الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف و ما تناكر منها اختلف اشارة الى هذا قال الامام ان هذا المذهب هو المختار عندنا و اما بمعنى ان يكون كل فرد منها مخالفا بالماهية لسائر الافراد حتى لا يشترك منهم اثنان في الماهية فالظاهر انه لم يقل به احد كذا في شرح التجريد و اكثر هذه موضحة فيه *

نفس الأمر معناه نفس الشيء في حد ذاته فالمراد بالامر هو الشيء بنفسه فاذا قلت مثلا الشيء موجود في نفس الامر كان معناه انه موجود في حد ذاته و معنى كونه موجودا في حد ذاته ان وجوده ليس باعتبار المعتبر و فرض الفارض سواء كان فرضا اختراعيا او انتزاعيا بل لو قطع النظر عن كل فرض و اعتبار كان هو موجودا و ذلك الوجود اما وجود اصلي اي خارجي او وجود ظلي اي ذهني فنفس الامر يتناول الخارج و الذهني لكنها اعم من الخارج مطلقا اذ كل ما هو موجود في الخارج فهو في نفس الامر قطعا و من

الذهن من وجه اذ ليس كلما هو في الذهن يكون في نفس الامر فانه اذا اعتقد كون الخمسة زوجا كان كاذبا غير مطابق لنفس الامر مع كونه ذهنيا لثبوته في الذهن و قد يقال معنى كونه موجودا في نفس الامر ان وجوده ليس متعلقا بفرض اختراعي سواء كان متعلقا بفرض انتزاعي او لم يكن فالعلوم الحقيقية موجودة في نفس الامر بكلا المعنيين و العلوم الاصطلاحية المتعلقة بالفرض الانتزاعي موجودة في نفس الامر بالمعنى الثاني دون الاول فالمعنى الثاني اعم مطلقا من الاول هٰكذا يستفاد من بعض حواشي التجريد و العلمي و يجيئ ما يتعلق بهذا في لفظ الوجود ايضا و هو بهذا المعنى ايضا اعم مطلقا من الخارج و من وجه من الذهن كما لا يخفى و في شرح المطالع قدماء المنطقيين لم يفرقوا بين الخارج و نفس الامر •

النفس بفتحتين در لغت بمعنى دم و در اصطلاح صوفيه ترويح قلبهست بمطالب غيوب كه نازل است از حضرت محبوب تبارك و تعالى كذا في لطائف اللغات •

نفس الانتصاب بفتحتين هو عند الاطباء ان لا تتاتى النفس للشخص الا بانتصاب الرقبة و مدها فينفتح المجرى و سببه مادة غليظة او ورم كذا في الموجز و سماه صاحب بحر الجوهر بالنفس المنتصب ثم قال و النفس المنتصف هو ان يكون الآفة في نصف الرئة و النصف الآخر سالم •

النفيس كالكريم مقابل الخسيس و قد سبق في فصل السين المهملة من باب الخاء المعجمة •

النفاس بالكسر في اللغة مصدر نفست المرأة بضم النون و فتحها اذا ولدت فهي نفساء وهن نفاس ماخوذ من النفس بمعنى الدم و هى ماخوذة من النفس التى هي اسم لجملة البدن التي قوامها بالدم كذا في المغرب و في الشريعة دم يعقب الولد اي خروج دم حقيقي او حكمي ففى العبارة تسامح اختير لاتباع اكثر السلف و بالتعميم دخل الطهر المتخلل في مدة النفاس و كذا دخل نفاس من ولدت و لم تر دما و هذا قول ابي حنيفة رحمه الله و به اخذ اكثر المشايخ و قال ابو يوسف رحمه الله انها لم تصر نفساء و به اخذ بعض المشايخ و يعقب بضم القاف بمعنى يتبع اى يتبع خروج ذلك الدم ولدا خارجا من القبل سواء كان صحيحا او منقطعا فلو خرج اقل الولد لم تصر نفساء بخلاف ما اذا خرج اكثره و هذا عند ابي حنيفة رحمه الله و عن الشيخين بعض الولد و عن محمد الراس و نصف البدن او الرجلان او اكثر من النصف و عنه جميع البدن كما في المحيط و لو خرج من السرة لم تكن نفساء و ان سال منها الدم كذا في جامع الرموز •

النقرس بالكسر و سكون القاف عند الاطباء وجع يعرض في نواحي القدم و مفصل الكعب و الاصبع لاسيما الابهام كذا في شرح القانونچة و بحر الجواهر •

الناقوس نزد صوفيه باد گرد مقام تفرقه را گويند كذا في بعض الرسائل و در كشف اللغات ميگويد ناقوس در اصطلاح متصوفه عبارت از انتباه است كه بسوي توبت و انابت و عبادت خوانده و نيز جذبه كه از حق تعالى خبر كند و از نفس خلاص دهد و بطاعت و قناعت دعوت كند و از خواب غفلت بيدار سازد •

الأنكيس بالكاف نزد اهل رمل اسم شكلى است بدينصورت ☰ واينرا منكوسي نيز ميگويند •

فصل الشين المعجمة • النجش بفتح النون و الجيم او سكونها و هو لغة الاثارة و شرعا الزيادة في الثمن لرغبة المشتري بان يقول اليس هذا ماكنت اطلب منك بكذا و هو اكثر مما اشتراه و هذا حرام كذا في جامع الرموز في بيان البيوع الباطلة و الفاسدة •

الانتفاش بالفاء هو ان تتباعد الاجزاء بعضها عن بعض و يداخلها الهواء او جسم غريب كالقطن المنفوش و يقابله الاندماج وقد سبق في لفظ التخلخل في فصل اللام من باب الخاء المعجمة •

فصل الصاد المهملة • النص بالفتح والتشديد هو في عرف الاصوليين يطلق على معان الاول كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب و السنة سواء كان ظاهرا اونصا او مفسرا حقيقة او مجازا عاما او خاصا اعتبارا منهم للغالب لان عامة ماورد من صاحب الشرع نصوص و هذا المعنى هو المراد بالنصوص في قولهم عبارة النص و اشارة النص و دلالة النص و اقتضاء النص كذا في كشف البزدوي بقوله من الكتاب و السنة بيان لقوله ملفوظ و ليس المقصود حصر ذلك الملفوظ فيهما بدليل ان عبارة النص و اخواتها لا يختص بالكتاب و السنة و لهذا وقع في العضدي ان الكتاب و السنة و الاجماع كلها يشترك في المتن اي ما يتضمنه الثلثة من امر ونهي وعام وخاص و مجمل و مبين و منطوق و مفهوم و نحوها و الثاني ما ذكر الشافعي فانه سمى الظاهر نصا فهو منطبق على اللغة و النص في اللغة بمعنى الظهور يقول العرب نصت الظبية راسها اذا رفعت و اظهرت فعلى هذا حده حد الظاهر و هو اللفظ الذي يغلب على الظن فهم معنى منه من غير قطع فهو بالاضافة الى ذلك المعنى الغالب ظاهر و نص و الثالث و هو الاشهر هو ما لا يتطرق اليه احتمال اصلا لا على قرب ولا على بعد كالخمسة مثلا فانه نص في معناه لا يحتمل شيئا اخر فكلما كانت دلالته على معناه في هذه الدرجة سمي بالاضافة الى معناه نصا في طرفي الاثبات و النفي اعني في اثبات المسمى و نفي ما لا يطلق عليه الاسم فعلى هذا حده اللفظ الذي يفهم منه على القطع معنى فهو بالاضافة الى معناه المقطوع به نص و يجوز ان يكون اللفظ الواحد نصا و ظاهرا و مجملا لكن بالاضافة الى ثلثة معان لا الى معنى واحد و الرابع ما لا يتطرق اليه احتمال مقبول يعضده دليل اما الاحتمال الذي لا يعضده دليل فلا يخرج اللفظ عن كونه نصا فكان شرط النص بالمعنى الثالث ان لا يتطرق اليه احتمال اصلا و بالمعنى الرابع ان لا يتطرق اليه احتمال مخصوص و هو المعتضد بدليل فلا حجر في اطلاق النص على هذه المعاني لكن الاطلاق الثالث اوجه و اشهر و عن الاشتباه بالظاهر ابعد و هذه المعاني الثلثة الاخيرة ذكرها الغزالي في المستصفى قال في كشف البزدوي فظهر بما ذكرها الغزالي ان موجب النص و الظاهر على التفسير الذي اختاره مشائخنا ظني عند اصحاب الشافعي و اما على التفسير الذي اختاره فقطعي كالمفسر انتهى فمشائخنا اي الحنفية

اخذوا القطع بمعنى ما يقطع الاحتمال الناشي عن دليل فهذا المعنى الرابع موافق لمذهبهم و الشافعي اخذ القطع بمعنى ما يقطع الاحتمال اصلا على ما عرفت في لفظ الظاهر في نفس الصيغة ثم الحنفية قالوا النص ما ازداد وضوحا على الظاهر بمعنى في المتكلم فما قيل ان النص ما دل على معنى دلالة قطعية يمكن ان يحمل على المعنى الاشهر الثالث و ان يحمل على المعنى الثاني بناء على اختلاف معنى القطعي قيل ان النص هو الذي لا يحتمل التاويل فيحمل على المعنى الاشهر بان سيق الكلام له قال في كشف البزدوي و ليس ازدياد وضوح النص على الظاهر بمجرد السوق كما ظنوا اذ ليس بين قوله تعالى و انكحوا الايامى منكم مع كونه مسوقا في اطلاق النكاح و بين قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم مع كونه غير مسوق فيه فرق في فهم المراد للسامع و ان يجوز ان يثبت لاحدهما بالسوق قوة تصلح للترجيح عند التعارض كالخبرين المتساويين في الظهور يجوز ان يثبت لاحدهما مزية على الآخر بالشهرة او التواتر او غيرهما من المعاني بل ازديادة بان يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بقرينة قطعية تنضم اليه سباقا لو سياقا تدل على ان قصد المتكلم ذلك المعنى بالسوق كالتفرقة بين البيع و الربوا لم يفهم من ظاهر الكلام بل بسياق و هو قوله تعالى ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربوا وعرف ان الغرض اثبات التفرقة بينهما و ان تقدير الكلام واحل الله البيع و حرم الربوا فاني يتماثلون و لم يعرف هذا بدون تلك القرينة بان قيل ابتداء احل الله البيع و حرم الربوا ويؤيد ما ذكرنا ما قال شمس الائمة و اما النص فما يزداد بيانا بقرينة تقترن باللفظ من المتكلم ليس في اللفظ ما يوجب ذلك ظاهرا بدون تلك القرينة و اليه اشار القاضي في اثناء كلامه و قال صدر الاسلام النص فوق الظاهر في البيان لدليل في عين الكلام و قال الامام اللامشي رحمه الله النص ما فيه زيادة ظهور سيق الكلام لاجله و اريد بالاسماع باقتران صيغة اخرى بصيغة الظاهر كقوله تعالى احل الله البيع نص في التفرقة بين البيع و الربوا حيث يريد بالاسماع ذلك بقرينة دعوى المماثلة و اما قولهم بمعنى في المتكلم في نفس الصيغة فمعناه ما ذكرنا ان المعنى الذي به ازداد النص وضوحا على الظاهر ليس له صيغة في الكلام تدل عليه وضعا بل يفهم بالقرينة التي اقترنت بالكلام انه هو الغرض للمتكلم من السوق كما ان فهم التفرقة ليس باعتبار صيغة تدل عليه لغة بل بالقرينة السابقة التي تدل على ان قصد المتكلم هو التفرقة و لو ازداد وضوحا بمعنى يدل عليه صيغة يصير مفسرا فيكون هذا احترازا عن المفسر انتهى • وقد سبق في لفظ الظاهر ايضا مايوضح هذا فمرجع هذه المعاني التي ذكرها الحنفية الى المعنى الرابع كما لا يخفى والخامس الكتاب و السنة قال المحقق التفتازاني في حاشية العضدي في بحث النسخ كما يراد بالنص ما يقابل الظاهر كذلك يراد به ما يقابل الاجماع و القياس و هو الكتاب و السنة انتهى • و لابد ههنا من بيان معاني عبارة النص و اخواته لاشتراكها في المضاف اليه اعني لفظ النص فنقول عبارة النص دلالته على المعنى مطابقة او تضمنا مع سياق الكلام له و اشارة النص دلالته على المعنى

بالالتزام مع عدم سياق الكلام له و سمى الشافعي العبارة بالمنطوق الصريح و جعل الاشارة من اقسام المنطوق الغير الصريح يدل عليه ما وقع في كشف البزدوي من ان عامة الاصوليين من اصحاب الشافعي قسموا دلالة اللفظ الى منطوق و مفهوم و جعلوا ما سماه الحنفية عبارة و اشارة و اقتضاء من قبيل المنطوق اعلم ان دلالة الكلام على المعنى على ثلث مراتب الاولى ان يدل على المعنى و يكون ذلك المعنى مقصودا اصليا كالعدد في قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى و ثلث و رباع و الثانية ان يدل على معنى و لا يكون مقصودا اصليا بل انما يكون لغرض إتمام معنى اخر كاباحة النكاح في تلك الآية و الثالثة ان يدل على معنى و هو من لوازم المعنى المقصود كانعقاد بيع الكلب من قوله عليه الصلوة و السلام ان من السحت ثمن الكلب فالقسم الاول مسوق اليه و القسم الثالث ليس مسوقا اصلا و المتوسط مسوق من جهة ان المتكلم قصد الى التلفظ لافادة معناه غير مسوق من جهة ان المتكلم انما ساقه لاتمام بيان ما هو المقصود الاصلي اذ لا يتاتى ذلك الا به فوضح الفرق من القسمين الاخيرين و هو ان المتوسط يصلح ان يصير مقصودا اصليا في السوق بان انفرد عن القرينة و القسم الاخير لا يصلح لذلك اصلا اذا عرفت هذا فاعلم ان المراد هٰهنا من كون الكلام مسوقا لمعنى ان يدل على مفهومه مطلقا سواء كان مقصودا اصليا او لم يكن لا ان يدل على مفهومه مقيدا بكونه مقصودا اصليا كما في الظاهر و النص فدخل القسم المتوسط هٰهنا في السوق و لم يدخل في الظاهر و النص فان تمسك احد في اباحة النكاح بقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم الآية كان استدلالا بعبارة النص لا باشارته فيدخل الظاهر و النص في عبارة النص وهذا على راى من ذهب الى المباينة بين الظاهر و النص واما من يجعل الظاهر اعم من النص فيقول بتساوى الظاهر و العبارة و دخول النص في العبارة و قيل بالفرق بان السوق و عدم السوق في النص و الظاهر يتعلقان بالمتكلم و هما في العبارة و الاشارة يتعلقان بالسامع و الحكم يختلف بحسب اختلاف المتعلق و بان العبارة اعم من النص لان النص المسوق لحكم يسمى عبارة سواء كان محتملا للتخصيص و التاويل او لم يكن محتملا و سواء احتمل النسخ او لا و اما تسميته نصا فمشروط بشرط ان يكون احتمال التاويل و التخصيص فيه ثابتا لانه اذا انقطع هذا الاحتمال يسمى مفسرا و بان النظم المسوق بالنظر الى نفس الكلام يسمى نصا و بالنظر الى استدلال المستدل به يسمى عبارة فالنص و العبارة و ان كان كلواحد منهما واحدا لكن باختلاف الاعتبار اختلف اسمهما فسمي نصا باعتبار الكلام و سمي عبارة باعتبار استدلال المستدل به و كذا في الظاهر تسميته اشارة باعتبار المستدل و تسميته ظاهرا باعتبار اخر و بالجملة فعبارة النص دلالته على المعنى المسوق له و اشارة النص دلالته على المعنى الغير المسوق له و دلالة النص دلالته على حكم ثبت بمعناه اي بمعنى النص لغة لا اجتهادا ولا استنباطا و يسميها عامة الاصوليين فحوى الخطاب اي معناه وقد يسمى لحن الخطاب اي معناه و يسميها بعض اصحاب الشافعي مفهوم الموافقة فقولهم لغة تمييز اي ثبت بمعناه اللغوي لا بمعناه الشرعي

ليس المراد المعنى الذي يوجبه ظاهر النظم فان ذلك من قبيل العبارة بل المعنى الذي ادى اليه الكلام كالايلام من الضرب فانه يفهم من اسم الضرب لغة لا شرعا بدليل ان كل لغوي يعرف ذلك المعنى ثابتا بالضرب ولهذا قيل دلالة النص ما يعرفه اهل اللغة بالتامل في معاني اللغة مجازها و حقيقتها فان الحكم انما يثبت بالدلالة اذا عرف المعنى المقصود من الحكم المنصوص كما عرف ان المقصود من تحريم التافيف و النهر في قوله تعالى ولا تقل لهما اف و لا تنهرهما كف الاذى عن الوالدين لان سوق الكلام لبيان احترامهما فيثبت الحكم في الضرب والشتم بطريق التنبيه و لولا هذه المعرفة لما لزم من تحريم التافيف تحريم الضرب والشتم اذ تقول والله ما قلت لفلان اف وقد ضربته ثم ان كان ذلك المعنى المقصود معلوما قطعا كما في تحريم التافيف فالدلالة قطعية و اذا احتمل ان يكون غيره هو المقصود فهي ظنية كما في ايجاب الكفارة على المفطر بالاكل والشرب فان قول السائل واقعت اهلي في نهار رمضان وقع عن الجناية التي هي معنى المواقعة في هذا الوقت لا عن الوقاع فانه ليس بجناية في نفسه والجواب وهو قوله عليه الصلوة والسلام اعتق رقبة الخ وقع عن حكم الجناية فاثبتنا الحكم بالمعنى وهو في هذين اي الاكل و الشرب اظهر اذ الشوق اليهما اعظم و لما توقف ثبوت الحكم من الدلالة على معرفة المعنى و لابد في معرفته من نوع نظر ظن بعض الحنفية و بعض اصحاب الشافعي وغيرهم ان الدلالة قياس جلي فقالوا لما توقف على ما ذكرنا و قد وجد اصل كالتافيف مثلا وفرع كالضرب و علة موثرة كالاذى يكون قياسا الا انه لما كان ظاهرا سميناه جليا و ليس على مذهب الجمهور كما ظنوا لان الاصل في القياس الشرعي لا يكون جزءا من الفرع اجماعا و ههنا قد يكون كما لو قال السيد لعبده لاتعط زيدا ذرة فانه يدل على منع اعطاء ما فوق الذرة مع ان الذرة جزء منه و لان دلالة النص ثابتة قبل شرع القياس فان كل احد يعرف و يفهم من لا تقل لهما اف لا تضربه و لا تشتمه سواء علم شرعية القياس او لا فعلم انها من الدلالات القطعية و ليس بقياس فقولهم لا اجتهادا و لا استنباطا اشارة الى نفي كونها قياسا وبعضهم عرف الدلالة بانها فهم غير المنطوق من المنطوق بسياق الكلام ومقصوده وقيل هي الجمع بين المنصوص و غير المنصوص بالمعنى اللغوي و اما دلالة الاقتضاء فهي دلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه صدقه او صحته الشرعية او العقلية و قد سبق في فصل الياء التحتانية من باب القاف ويجيء في لفظ المنطوق ايضا في فصل القاف اعلم ان المفهوم مما سبق ان دلالة الاشارة التزام لا غير و قيل دلالة الاشارة اما تضمن او التزام كما سبق في فصل الراء المهملة من باب الشين المعجمة قال صدر الشريعة في التوضيح العبارة و الاشارة كلاهما دلالة اللفظ على المعنى مطابقة او تضمنا او التزاما و انما الفرق بالسوق و عدمه واراد بالسوق ما اريد منه في النص و قال ان المعنى الذي يدل عليه اللفظ اما ان يكون عين الموضوع له او جزءه او لازمه المتاخر او لا يكون كذلك و الاول اما ان يكون سوق الكلام له فتسمى دلالته عليه عبارة او لا فاشارة و الثاني ان كان المعنى لازما متقدما للموضوع له فالدلالة اقتضاء و الا فان كان يوجد في ذلك المعنى علة يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم

ثالث اللفظ لمعناه ان الحكم في المنطوق لجلها فدلالة النص و الا فلا دلالة اصلا و التمسك بمثله فاسد و انما جعلوا اللازم المتأخر عبارة او اشارة و اللازم المتقدم اقتضاء لان دلالة الملزوم على اللازم المتاخر كالعلة على المعلول اقوى من دلالته على اللازم الغير المتأخر كالمعلول على العلة فان الاولى مطردة دون الثانية اذ لا دلالة للمعلول على العلة الا ان يكون معلولا مساويا لان النص المثبت للعلة مثبت للمعلول تبعالها و اما المثبت للمعلول فغير مثبت للعلة التي هي اصل بالنسبة الى المعلول فيحسن ان يقال ان المعلول ثابت بعبارة النص المثبت للعلة و لا يحسن ان يقال ان العلة ثابتة بعبارة النص المثبت للمعلول ان قيل ان الثابت بدلالة النص اذا لم يكن عين الموضوع له و لا جزؤه و لا لازماله فدلالة اللفظ عليه و ثبوته به ممنوعة للقطع بانحصار دلالة اللفظ في الثلث قلت اللازم المنقسم الى المتقدم و المتأخر هو اللازم لا بواسطة علة الحكم فلاينافيه كون الثابت بالدلالة ايضا لازما لكن بواسطتها •

النقص بالفتح و سكون القاف عند اهل العروض اجتماع العصب و الكف كذا في عنوان الشرف و رسالة قطب الدين السرخسي •

الناقص عند الصرفيين هو اللفظ الذي لامه فقط حرف علة و يسمى بالمنقوص و معتل اللام و ذي الاربعة ايضا فان كانت لام الكلمة واوا سمي ناقصا واويا كدعا فان اصله دعو وان كانت ياءً سمي ناقصا يائيا كرمى فان اصله رمي و قيد فقط لاخراج اللفيف و يطلق الناقص ايضا على اسم ذي حرفين كمن و ما و كم في القاموس كم اسم ناقص مبني على السكون هكذا ذكر المولوي عصام الدين في حاشية الفوائد الضيائية في بحث الكنايات و عند المحاسبين هو العدد الذي مجموع اجزائه المفردة ناقص منه كالاربعة و قد سبق في لفظ العدد في فصل الدال من باب العين المهملتين و يطلق ايضا على قسم من المخروط و على العدد المستثنى و يسمى بالمنفي ايضا • و عند اهل البديع يطلق على قسم من التجنيس و عند الحكماء يطلق على ما لايكون حاصلا له ما به يتمكن من تحصيل كمالاته بل يحتاج في تحصيلها الى اخر كالنفوس الناطقة و قد سبق في لفظ الكامل في فصل اللام من باب الكاف • و يطلق ايضا على قسم من المركب و هو المركب الذي لايكون له صورة نوعية تحفظ تركيبه زمانا معتدا به و قد سبق في فصل الباء الموحدة من باب الراء المهملة •

المنقوص نزد صرفيان ناقص را گويند و نزد شعرا رکني را گويند كه دران نقص واقع شود و بمعني ديگر نيز اطلاق كنند و انچنان است كه اگر در شعري از اول مصراعهاى او كلمهٔ برداري و باقي مانده را وزن و معني درست باشد وزن او از بحري ديگر شود مثاله • شعر • درد هجر امد و بفزود مرا حسرت و غم • صبر و ارام شد از جانم بادوست بهم • اين از بحر رمل مخبون است و اگر كلمهٔ درد و صبر دور كني رباعي بود و اين لاحق است بمتلون كذا في مجمع الصنائع •

فصل الضاد المعجمة * النقض بالفتح وسكون القاف لغة الكسر وعند أهل النظر يطلق على معان ثلثة كما في الرشيدية الاول نقض الطرد وهو ان يوجد الوصف الذي يدعي انه علة مع عدم الحكم فيه وحاصله انتفاء المدلول مع وجود الدليل وذلك يكون بوجهين احدهما ان يوجد الدليل في صورة ولم يوجد المدلول فيها وثانيهما ان يوجد ولا يوجد مدلوله اصلا ويعبر عن المعنى الاول بتخلف المدلول عن الدليل وعن الثاني باستلزام المدلول المحال على تقدير تحققه وهذا هو المعني من التعريف المشهور للنقض وهو تخلف الحكم عن الدليل فان المراد بالتخلف الانتفاء وبالحكم المدلول ويسمى نقضا اجماليا ايضا اعني انه كما يطلق لفظ مطلق النقض على المعنى المذكور يطلق النقض المقيد بقيد الاجمال عليه ايضا بخلاف المنع فانه لا يطلق عليه الا مقيدا بالتفصيلي كما في الرشيدية ويسميه اهل الاصول بالمناقضة وبالتناقض ايضا كذا في بعض شروح الحسامي مثاله خروج النجاسة علة لانتقاض الوضوء فنوقض بخروج القليل من النجاسة فانه لا ينقض الوضوء وجواب النقض باربع طرق الاول الدفع بالوصف وهو منع وجود العلة في صورة النقض والثاني الدفع بمعنى الوصف وهو منع وجود المعنى الذي صارت العلة علة لاجله والثالث الدفع بالحكم وهو منع تخلف الحكم من العلة في صورة النقض والرابع الدفع بالغرض وهو ان يقال الغرض التسوية بين الاصل والفرع فكما ان العلة موجودة في الصورتين فكذا الحكم وكما ان ظهور الحكم قد يتأخر في الفرع فكذا في الاصل فالتسوية حاصلة بكل حال وان شئت التوضيح فارجع الى التوضيح اعلم ان من لم يجوز تخصيص العلة اخذ تخلف الحكم اعم من ان يكون لمانع او لغير مانع وقال ان تيسر الدفع بهذه الطرق فبها والا فان لم يوجد في صورة النقض مانع فقد بطلت العلة وان وجد المانع فلا فان عدم المانع جزء للعلة او شرط لها فيكون انتفاء الحكم في صورة النقض مبنيا على انتفاء العلة بانتفاء جزئها او شرطها ومن جوز تخصيص العلة وقال العلة توجب هذا لكن تخلف الحكم لمانع اخذ قيد لا لمانع وقال المناقضة هي تخلف الحكم عما ادعاه المعلل علة لا لمانع ليخرج تخصيص العلة عن المناقضة بخلاف من لم يجوزه فانه اي تخصيص العلة عنده مناقضة والثاني نقض المعرفات اما طردا واما عكسا والثالث المناقضة وهي عندهم عبارة عن منع مقدمة معينة من مقدمات الدليل سواء كان المنع مع السند او بدونه وتسمى منعا ونقضا تفصيليا ايضا قالوا اذا استدل المستدل على مطلوب بدليل فالخصم ان منع مقدمة معينة من مقدماته او كل واحدة منها على التعيين فذلك يسمى منعا ومناقضة ونقضا تفصيليا ولا يحتاج في ذلك الى شاهد فان المراد بالمنع منعها عن الثبوت بان طلب دليلا على ثبوتها وذلك لا يقتضي شاهدا وان منع مقدمة غير معينة بان يقول ليس دليلك بجميع مقدماته صحيحا ومعناه ان فيه خللا فذلك يسمى نقضا اجماليا ولا بد هناك من شاهد لانه لو اعتبر مجرد دعوى صحة الدليل عليها يلزم انسداد باب المناظرة وحصروا الشاهد في تخلف الحكم او استلزامه المحال ولهذا وقع في الشريفية النقض الاجمالي ابطال الدليل

بعد تمامه متمسكا بشاهد يدل على عدم استحقاقه للاستدلال به و هو اي عدم استحقاقه استلزامه فسادا ما و ان لم يمنع شيئا من المقدمات لا معينة و لا غير معينة بل اورد دليلا مقابلا لدليل المستدل دالا على نقيض مدعاه فذلك الايراد المخصوص يسمى معارضة هكذا ذكر السيد السند و المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح الشمسية و هذا المعنى اخص من المعنى الاول لانه قسم منه فان النقض بالمعنى الاول يشتمل التفصيلي و الاجمالي و علم مما ذكر ان للنقض الاجمالي معنيين احدهما اعم من الآخر •

المناقضة عند الاصوليين عبارة عن النقض و عند اهل النظر عبارة عن منع مقدمة الدليل سواء كان مع السند او بدونه كذا في التلويح فما وقع في الرشيدية من ان النقض كما يطلق على التخلف المذكور كذلك يطلق على نقض المعرفات طردا او عكسا و كذلك على المناقضة و عرف المناقضة بطلب الدليل على مقدمة معينة يدل على جواز اطلاق لفظ النقض على المناقضة في اصطلاح اهل النظر لا العكس اي لا يدل على جواز اطلاق لفظ المناقضة على النقض بمعنى التخلف فلا يتوهم التدافع بينه و بين كلام التلويح و قال صاحب التوضيح تارة ابطال دليل المعلل يسمى مناقضة و تارة اذا علل المعلل فللمعترض ان يمنع مقدمات دليله و يسمى هذا ممانعة فاذا ذكر لمنعه سندا يسمى مناقضة كما اذا قلت ما ذكرت لا يصلح دليلا لانه طرد مجرد من غير تاثير و عند البلغاء عبارة عن تعليق امر على مستحيل اشارة الى استحالة وقوعه كقوله تعالى و لا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط كذا في الاتقان في نوع جدل القران •

النقيض قال العلماء النقيضان الامران المتمانعان بالذات اي الامران اللذان يتمانعان ويتدافعان بحيث يقتضي لذاته تحقق احدهما في نفس الامر انتفاء الآخر و بالعكس كالايجاب و السلب فانه اذا تحقق الايجاب بين الشيئين انتفى السلب و بالعكس و على هذا لا يكون للتصور نقيض اذ لا يستلزم تحقق صورة انتفاء الاخرى فان صورتي الانسان و اللاانسان كلتاهما حاصلتان لا تدافع بينهما الا اذا اعتبر نسبتهما الى شيء فانه تحصل قضيتان متنافيتان صدقا ان لم يجعل راجعا الى النسبة بل اعتبر جزء منه و ان جعل راجعا اليها كانتا متنافيتين صدقا و كذبا و كذا الحال في التصورات التقييدية و الانشائية لا تدافع بينها الا بملاحظة وقوع تلك النسبة و ارتفاعها او بالاعتبارين المذكورين في المفردين فان قلت ان مفهوم نسبة الانسان الى زيد و مفهوم سلبها عنه كل منهما من قبيل التصور و بينهما تناف صدقا و كذبا فيكون كل منهما نقيضا للآخر قلت ان كلا منهما ان لوحظ من حيث انه آلة و رابطة بين الطرفين فالتناقض بينهما هو التناقض في القضايا و ان لوحظ من حيث انه مفهوم من المفهومات و حمل على زيد كقولك زيد منسوب اليه الانسان و ليس منسوبا اليه الانسان فهو راجع الى تناقض القضايا ايضا لان زيدا منسوب اليه الانسان ومعناه زيد انسان لا فرق بينهما الا انه اعتبر نسبة الانسان اليه ثانيا و حمل عليه و قس عليه السلب وهذا هو المعتبر في قول المنطقيين من اثبات النقائض للتصورات محمول على المجاز باعتبار

انه لو اعتبر النسبة بينهما حصل التدافع بينهما اما في الصدق فقط و اما في الصدق و الكذب جميعا و لهذا عرفوا التناقض باختلاف القضيتين بالايجاب و السلب بحيث يقتضي لذاته صدق احدهما كذب الاخرى و قيل النقيضان المتنافيان اي الامران اللذان يكون كل منهما نافيا للآخر لذاته سواء كان تمانع في التحقق و الانتفاء كما في القضايا او مجرد تباعد في المفهوم بانه اذا قيس احدهما الى الآخر كان ذلك اشد بعدا مما سواه كما في التصورات فعلى هذا يكون للتصور نقيض و من هٰهنا قيل نقيض كل شيء رفعه و المراد بالرفع ما يستفاد من كلمة لا و ليس و غيرهما لا المعنى المصدري كما لا يخفى هٰكذا ذكر مولانا عبد الحكيم و قال السيد السندفي حاشية شرح المطالع في بحث النسب ان المفهوم المفرد اذا اعتبر في نفسه لم يتصور له نقيض الا بان ينضم اليه كلمة النفي فيحصل مفهوم اخر في غاية التباعد و يسمى رفع المفهوم في نفسه واذا اعتبر صدق المفهوم على شيء فنقيض ذلك المفهوم بهذا الاعتبار سلبه اي سلب صدقه عليه و الاول نقيض بمعنى العدول و الثاني بمعنى السلب انتهى ٭ معلم من هذا ان النقيض في التصور متحقق بقسميه اعني رفعه في نفسه و رفعه عن شيء بالاعتبارين و اما في التصديقات فلا يتحقق الا القسم الاول اذ لا يمكن اعتبار صدقها و حملها على شيء و ان معنى قوله نقيض كل شيء رفعه سواء كان رفعه في نفسه او رفعه عن شيء انه ان اعتبر ذلك الشيء في نفسه كان نقيضه رفعه في نفسه و ان اعتبر صدقه على شيء كان نقيضه رفعه عن ذلك الشيء فلا يرد ما قيل ان قوله رفعه عن شيء يقتضي ان يكون رفع الضاحك عن الانسان مثلا نقيض الضاحك وليس كذلك بل هو نقيض لاثباته قيل هذا لا يصدق على نقيض السلب واجيب بانه يجوز ان يكون اطلاق النقيض على الايجاب باعتبار انه لازم مساو لنقيض السلب اعني سلب السلب و يؤيده ما قالوا من ان نقيض الموجبة الكلية السالبة الجزئية مع ان نقيضها رفع الايجاب الكلي و ما صرحوا في القضايا الموجهة من ان النقيض عندنا اعم من ان يكون رفعا لذلك او لازما مساويا و ان كان النقيض حقيقة هو رفع ذلك الشيء و الارجه ان يقال رفع كل شيء نقيضه على ما ذكر السيد السند في حاشية العضدي لانه حينئذ يكون الحكم بالعام على الخاص فيجوز ان يكون النقيض غير الرفع و هو الايجاب هٰكذا ذكر مولانا عبد الحكيم في حاشية الخيالي في بيان اسباب العلم في تعريف العلم و في حاشية القطبي قال ابو الفتح في حاشية الحاشية الجلالية في بحث النسب قالوا نقيض الشيء رفعه اي نقيض صدق الشيء رفع صدقه عنه و كذا نقيض القضية المشتملة على ذلك الصدق قضية مشتملة على هذا الرفع و الاول في التصورات و الثاني في التصديقات و على التقديرين يكون التناقض من الطرفين قطعا و لا يمكن اجتماعهما و لا ارتفاعهما مطلقا و ربما يطلق النقيض على المركب من مفهوم و نفي منضم اليه من غير اعتبار صدق فيه بالقياس الى ذلك المفهوم و على ذلك المفهوم بالقياس الى ذلك المركب كالانسان و اللا انسان و هذان المتناقضان لا يمكن اجتماعهما و لا ارتفاعهما من الموجودات لكن يمكن ارتفاعهما من المعدومات ٭

التناقض هو عند الاصوليين تقابل الدليلين المتساويين على وجه لايمكن الجمع بينهما بوجه و يسمى بالتعارض و المعارضة ايضا و قد سبق في فصل الضاد المعجمة من باب العين المهملة مع بيان الفرق بينه و بين النقض و عند المنطقيين يطلق على تناقض المفردات و تناقض القضايا اما بالاشتراك اللفظي او الحقيقة و المجاز بان يكون التناقض الحقيقي ما هو في القضايا و اطلاقه على ما في المفردات على سبيل المجاز المشهور و بهذا صرح السيد الشريف في تصانيفه و يؤيده ما اشتهر فيما بينهم ان التصور لانقيض له هكذا ذكر ابو الفتح في حاشية الحاشية الجلالية فتناقض المفردين اختلافهما بالايجاب و السلب بحيث يقتضي لذاته حمل احدهما و عدم حمل الآخر وتناقض القضيتين اختلافهما بالايجاب و السلب بحيث يقتضي لذاته صدق احدٰهما و كذب الاخرى و الاختلاف جنس يتناول الاختلاف بين القضيتين مطلقا و بين المفردين و بين مفرد و قضية و باضافته الى ضمير القضيتين خرج الاختلاف الواقع بين غير القضيتين و تقييده بالايجاب و السلب يخرج الاختلاف بالاتصال و الانفصال و الكلية و الجزئية والعدول و التحصيل وقولنا بحيث يقتضى يخرج الاختلاف بالايجاب و السلب بحيث لايقتضي صدق احدٰهما و كذب الاخرى نحو زيد ساكن و زيد ليس بمتحرك و قولنا لذاته اى صورته يخرج الاختلاف الواقع بالايجاب و السلب بحيث يقتضي صدق احدهما و كذب الاخرى لكن لالذات الاختلاف بل بخصوصية المادة كما في ايجاب الشيئ و سلب لازمه المساوي نحوزيد انسان و زيد ليس بناطق لايقال امثال هذا الاختلاف خرجت بقيد الايجاب و السلب لانها اختلافات بغير الايجاب و السلب فيكون قيد لذاته مستدركا لانا نقول كل قيد قيد به تعريف انما يخرج ما ينافي ذلك لا ما يغايره و الا لم يمكن ايراد قيدين في تعريف مانه لو اورد قيدان اخرج كل منهما الآخر يلزم جمع متنافيين في تعريف و انه محال و ايضا لو اخرج هذا القيد كل اختلاف بغير الايجاب و السلب خرج عن التعريف الاختلاف في الكم والجهة الذى هو شرط و بطلانه ظاهر ثم انه ربما يقع في عباراتهم اختلاف القضيتين بحيث يقتضي لذاته صدق احدٰهما كذب الاخرى وحينئذ يكون لذاته عائدا الى الصدق لاالى الاختلاف اذ لا معنى له و يرد عليه الكليتان كقولنا كل ج ب و ولا شيئ من ج ب فان صدق الاول يقتضي كذب الثاني و بالعكس و يمكن ان يجاب عنه بان اقتضاء صدق احدى الكليتين كذب الاخرى لا لذاته بل بواسطة اشتمالها على نقيض يعني كل كلية من الايجاب و السلب يشتمل الجزئية من جنسه فالموجبة الكلية مشتملة على نقيض السالبة الكلية و هو الموجبة الجزئية الاخرى فقد رجع العبارتان الى معنى واحد قيل لا يصح التعريف لان سلب السلب نقيض السلب و ليسا مختلفين بالايجاب و السلب فلا يكون التناقض منحصرا بين الايجاب و السلب و ايضا فعلى هذا يلزم ان يكون للسلب نقيضان الايجاب و سلب السلب و اجاب عنه المحقق الدواني ان السلب ان اخذ بمعنى رفع الايجاب فنقيضه الايجاب فليس سلب السلب نقيضا له

لانه في قوة السالبة السالبة المحمول وهي لا تكون نقيضا للسالبة ,و ان اخذ بمعنى ثبوت السلب يكون في قوة الموجبة السالبة المحمول فيكون نقيضه سلب السلب الذي هو في قوة السالبة السالبة المحمول و لا يكون الايجاب نقيضا له فعلى هذا لا يلزم ان يكون للسلب نقيضان [بل لكل اعتبار نقيض و يكون التناقض منحصرا بين الايجاب و السلب و قال مولانا عبد الحكيم في حاشية القطبي لا يشتبه على عاقل ان النسبة بين الشيئين في نفس الامر اما بالثبوت او بالسلب لان التصديق بان الشيئ اما ان يكون اولا يكون بديهي ولي وليس في نفس الامر النسبة بين شيئين هي سلب السلب انما هو مجرد اعتبار عقل و تعبير عن النسبة الايجابية بما يلازمه فلا مغايرة بين الايجاب و سلب السلب في نفس الامر لاتحادهما فيما صدقا عليه انما هي في العقل فلا يلزم ان يكون لشيئ واحد نقيضان و ان لا يكون التناقض منحصرا بينهما فعلى هذا معنى قولهم نقيض كل شيئ رفعه ان نقيض كل شيئ وجودي اى ما لا يكون مفهومه سلب شيئ رفعه و اذا كان الرفع نقيضا له يكون ذلك الشيئ الوجودي ايضا نقيضا له و هذا هو المستفاد من تعريف التناقض لان الاختلاف بالايجاب و السلب الذي يقتضي لذاته صدق احدهما و كذب الاخرى انما يتحقق اذا كان السلب رفعا لذلك الايجاب بعينه لانتفاء الواسطة بينهما حينئذ و كون التنافي بينهما بالذات * فائدة * اشترطوا في التناقض ثماني وحدات وحدة الموضوع و المحمول و الزمان و المكان و الشرط و الاضافة و الجزء و الكل و القوة و الفعل و اكتفى الفارابي بالثلثة الاول و يمكن رد الكل الى وحدة النسبة الحكمية لاختلافها عند اختلافه و يعتبر اختلاف الجهة في الموجهة و في المحصورات اختلاف الكم ايضا ٭

فصل الطاء المهملة ٭ **المستنبط** اسم مفعول است از استنباط وان نزد شعرا نام صنعتى است و انچنان بوضع رسيده كه بيتى نويسد راست بعده زيرهر لفظي بيتي نويسد مثاله ٭ شعر ٭ بزركا بعالم نديدم كسى ٭ بجز تو شجاع و سخي وجواد ٭ زمانه همى كويمت ٭ كذا في جامع الصنائع ازين بيت چند ابيات برايد ٭

بزركا بعالم نديدم زمانه ٭ بجز توشجاع وسخي زمانه
بزركا زمانه همي كويمت ٭ بجز توزمانه همي كويمت

النقطة بالضم و سكون القاف عند المهندسين هي شيئ ذو وضع يمكن ان يشار اليه بالاشارة الحسية غير منقسم اصلا لاطولا و لاعرضا و لاعمقا لا بالفعل ولا بالتوهم و لا يرد الجوهر الفرد لانهم غير قائلين به و اما من يقول به فيقول هو عرض ذو وضع الخ كذا في شرح اشكال التاسيس في المقدمة و نقطة المحاذاة عند اهل الهيئة قد سبقت في لفظ معدل المسير في فصل اللام من باب العين المهملة ٭ و نقطة المشرق عندهم و تسمى بنقطة الاعتدال الربيعي و بالاعتدال الربيعي و بمطلع الاعتدال ايضا و نقطة المغرب وتسمى بمغرب الاعتدال و مغيب الاعتدال و نقطة الاعتدال الخريفي و تسمى بالاعتدال الخريفي و نقطة الانقلاب الصيفي

و الشتوي سبقت في بيان دائرة البروج و نقطة الشمال و نقطة الجنوب سبقتا في دائرة نصف النهار في فصل الراء من باب الدال المهملتين و نقطة الطالع و نقطة الغارب قد سبقتا في لفظ السمت في التاء المثناة الفوقانية من باب السين المهملة •

المنقوط نزد شعراء كلاميست كه كاتب يا شاعر او را انشا كند بوجهى كه جميع حروف او منقوط بود و اين از اقسام حذف است كذا في مجمع الصنائع •

المناط هو عند الاصوليين العلة قالوا النظر و الاجتهاد في مناط الحكم اى علته اما في تحقيقه او تنقيحه او تخريجه فتحقيق المناط هو النظر و الاجتهاد في معرفة وجود العلة في احاد الصور بعد معرفة تلك العلة بنص او اجماع او استنباط مثلا العدالة علة لوجوب قبول الشهادة عليتها له بالاجماع فاثبات وجودها في شخص معين بالنظر و الاجتهاد هو تحقيق المناط و لا يعرف خلاف في صحة الاحتجاج به اذا كانت العلة معلومة بنص او اجماع و اما التنقيح فهو النظر في تعيين مادل النصوص على كونها علة من غير تعيين بحذف الاوصاف التي لا مدخل لها في الاعتبار و مثاله يجيئ في لفظ التنبيه في فصل الهاء و هذا النوع و ان اقر به اكثر منكري القياس فهو دون الاول و اما التخريج فهو النظر في اثبات علية الحكم الثابت بنص او اجماع بمجرد الاستنباط بان يستخرج المجتهد العلة برائه و هذا في الرتبة دون النوعين الاولين و لهذا انكره كثير من الناس هكذا في التلويح و غيره •

فصل العين المهملة

التنازع بالزاء المعجمة عند النحاة هو توجه العاملين او اكثر الى معمول واحد باختلاف الجهة او باتحادها هكذا يستفاد من الهداد حاشية الكافية و غيرها •

النزاع اللفظي و المعنوي قد ذكرا في لفظ الجسم في فصل الميم من باب الجيم •

المنتقع على صيغة اسم الفاعل من الانتقاع بالقاف مر تفسيره في لفظ البلة في فصل اللام من باب الباء الموحدة •

النوع بالفتح و سكون الواو و هو عند الاصوليين كلي مقول على كثيرين متفقين بالاغراض دون الحقائق كرجل كذا في نور الانوار شرح المنار و قد سبق في لفظ الجنس في فصل السين المهملة من باب الجيم و عند المنطقيين يطلق بالاشتراك على معان الاول الجهة و القضية التي تشتمل على النوع تسمى منوعة و موجهة و رباعية و يجيئ في فصل الهاء من باب الواو الثاني الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالعدد فقط في جواب ما هو ويسمى نوعا حقيقيا كالانسان فانه مقول على زيد و عمرو و بكر و غيرها في جواب ما هو و هذه ليست مختلفة بالحقائق بل بالعدد و لفظ الكلي مستدرك و حشو للاستغناء عنه بذكر المقول على كثيرين والمراد بالمقول على كثيرين اعم من المقول على كثيرين في الخارج او في الذهن اذ لو خص بالاول لخرج عن التعريف الانواع المنحصرة في شخص واحد كالشمس و المعدومة كالعنقاء و يعم الفعل والقوة ايضا و قولنا

بالمعاني فقط يخرج الجنس والعرض العام وفصول الاجناس وخواصها و قولنا في جوابها ما هو يخرج الفصول والخواص الشاملة الثالث الكلي الذي يقال عليه و على غيره الجنس في جواب ما هو قولا اوليا و يسمى نوعا اضافيا فالكلي يجب ان يحافظ عليه لئلا يخلو الحد عن الجنس و لاخراج الشخص قيل هذا انما يصح اذا لم يعتبر قيد الاولية فاذا سئل عن زيد و فرس معين بما هما اجيب بالحيوان الا انه ليس مقولا عليهما قولا اوليا فلا حاجة في اخراجه الى قيد الكلي و قولنا يقال عليه و على غيره الجنس يخرج الكليات الغير المندرجة تحت جنس مطلقا كالماهيات البسيطة التى لا يحمل عليها جنس اصلا اوتحت جنس لتلك الكليات كما هو الظاهر وعلى الاول كان قولنا في جواب ما هو مخرجا لفصول الانواع و خواصها اذ الجنس يقال عليها لكن لا في جواب ما هو وعلى الثاني لم يكن مخرجا لشيء لان تلك الامور مخرجة بالقيد السابق لكونها بسائط او مركبة من اجزاء متساوية فلا جنس لها يقال عليها واما قيد الاولي فيلزم التمام للاحتراز عن النوع مقيسا الى الجنس البعيد فانه ليس نوعا له بل للقريب ورد عليه صاحب الكشف بان هذا مخالف لكلام القوم حيث حكموا بان نوع الانواع نوع لجميع ما فوقه من الاجناس بل الاولى ان يكون ذلك احترازا عن الصنف و هو النوع المقيد بقيود مخصصة كلية كالرومي و الزنجي اذ لا يحمل عليه جنس من الاجناس بالذات بل هو بواسطة حمل النوع عليه بخلاف المقيس الى الجنس البعيد فانه يحمل عليه بعض الاجناس اعني القريب بالذات وحاصله انه يجب الاحتراز عن الصنف بهذا القيد ولا يجوز الاحتراز به عن النوع المذكور ورد هذا يلزم احد الامرين اما ترك الاحتراز به عن الصنف فيبطل حكمه الاول و اما وجوب الاحتراز به عن النوع بالقياس الى الجنس البعيد فيبطل حكمه الثاني فاحد حكميه باطل قطعا لانه ان اعتبر في النوع ان يكون الجنس مقولا عليه بلا واسطة فالامر الثاني لزم ضرورة خروج النوع بالقياس الى الجنس البعيد عنه فان قول الجنس البعيد عليه بواسطة قول الجنس القريب و ان لم يعتبر ذلك لم يخرج الصنف عن الحد فيلزم الامر الاول فالصواب ان يقال في التعريف ان النوع الاضافي اخص كليين مقولين في جواب ما هو و يزداد حسنا لو قيل الكلي الاخص من الكليين المقولين في جواب ما هو و انما كان حسنا لاشتماله جميع افراد المحدود مع اخراج الصنف اذ لا يقال في جواب ما هو والمراد كونهما مقولين في ذلك الجواب على شيء واحد فلا يرد ما قيل من ان اخص الكليين المقولين في جواب ما هو قد لا يكون نوعا لاعمهما كالضاحك و الماشي فانهما يقالان في الجواب على هذا الضاحك و الماشي و ذلك الضاحك و الماشي و ليس الضاحك نوعا للماشي و وجه ازدياد الحسن في الثاني منهما التصريح بما هو المراد فان العبارة الاولى تحتمل ان يفهم منها بالنسبة الى ذينك الكليين حتى يكون اخص من كلواحد منهما و ان يفهم انهما مختلفان عموما و خصوصا و خصهما النوع الاضافي و هو المراد و العبارة الثانية صريحة فيه * **فائدة** * النسبة بين النوعين العموم و الخصوص من وجه فانهما يتصادقان معا في النوع السافل و يصدق النوع الحقيقي فقط

في البسائط و الاضافي فقط في الاجناس المتوسطة ومنهم من ذهب الى ان الاضافي اعم مطلقا من الحقيقي محتجا بان كل حقيقي فهو مندرج تحت مقولة من المقولات العشرة لانحصار الممكنات فيها و هي اجناس فكل حقيقي اضافي * فائدة * كل من الحقيقي و الاضافي له مراتب او مرتبة اما النوع الاضافي بالنسبة الى مثله فمراتبه اربعة على قياس مراتب الجنس لانه اما ان يكون اعم الانواع و هو النوع العالي كالجسم او اخصها و هو السافل كالانسان او اعم من بعض و اخص من بعض و هو المتوسط كالجسم النامي و الحيوان او مباينا للكل و هو النوع المفرد كالعقل ان قلنا انه ليس بجنس و الجوهر جنس له الا ان السافل هٰذا يسمى نوع الانواع و في مراتب الاجناس يسمى العالي بجنس الاجناس لان نوعية النوع بالقياس الى ما فوقه و جنسية الجنس بالقياس الى ما تحته و مراتب الاضافي بالقياس الى الحقيقي اثنتان لانه يمتنع ان يكون فوقه نوع حقيقي فان كان تحته نوع حقيقي فهو العالي و الا فهو المفرد و اما الحقيقي بالاضافة الى مثله فليس له من المراتب الا مرتبة الافراد اذ لو كان فوقه او تحته نوع يلزم كون الحقيقي فوق نوع و هو محال و اما الحقيقي بالنسبة الى الاضافي فله مرتبتان اما مفرد او سافل لامتناع ان يكون تحته نوع فان كان نوع فوقه فهو سافل و الا فمفرد اعلم ان الجنس العالي يباين جميع مراتب النوع و النوع السافل يباين جميع مراتب الجنس و بين كلواحد من الباقيين من الجنس و بين كلواحد من الباقين من النوع عموم من وجه و توضيح المباحث مع التحقيق يطلب من شرح المطالع و حاشيته للسيد السند *

المنوع عندهم يطلق على الفصل لان الفصل يجعل النوع نوعا كذا في شرح هداية الحكمة في فصل الكلي و الجزئي و المنوعة هي الموجبة كما عرفت *

فصل الفاء * المنشف بالشين المعجمة دوائي است كه چون رطوبت ان بر عضو رسد نفوذ كند در مسامات عضو و اثر ان ظاهر شود در جلد چون نوره هٰكذا في بحر الجواهر *

النصف بالكسر و سكون الصاد نيمه و نصف النهار عند اهل الهيئة هي دائرة عظيمة تمر بقطبي الافق و بقطبي معدل النهار و قد سبق * و خط نصف النهار سبق في لفظ الخط * و نصف النهار الحادث يسمى بنصف نهار الافق الحادث ايضا عندهم دائرة عظيمة تمر بقطبي معدل النهار و بقطبي الافق الحادث كذا ذكر عبد العلي البرجندي في حاشية الچغميني و النصف الشرقي و الغربي من الافق مر في فصل القاف من باب الالف * و قد سبق ايضا بيان النصف المقبل و المنحدر في لفظ الصعود في فصل الدال من باب الصاد المهملتين * و يسمى النصف المقبل بالنصف الشرقي من الفلك و النصف الصاعد و يسمى النصف المنحدر بالنصف الغربي منه و النصف الهابط *

التنصيف عند المحاسبين هو اخراج نصف العدد و طريقه معروف في كتب الحساب *

المنصف على انه اسم مفعول من التنصيف عند أهل الحساب هو العدد الحاصل من عمل التنصيف كالاربعة الحاصلة من تنصيف الثمانية و يسمى ايضا حاصل التنصيف و نصفا و يطلق ايضا على العدد الذي تريد تنصيفه كالثمانية في المثال المذكور • و عند الفقهاء هو ما طبخ من ماء العنب حتى ذهب نصفه و بقي نصفه و غلا و اشتد كذا في البرجندي في كتاب الغصب و قد سبق في لفظ الطلاء ايضا في ناقص باب الطاء المهملة •

فصل القاف • تنسيق الصفات عند اهل البديع هو تعقيب موصوف بصفات متوالية كقوله تعالى انا ارسلناك شاهدا و مبشرا و نذيرا و داعيا الى الله و سراجا منيرا كذا في المطول في اخر فن البديع •

عطف النسق عند النحاة هو العطف بالحرف كما مر •

النطق بالضم و سكون الطاء يطلق على النطق الخارجي و هو اللفظ وعلى النطق الداخلي الذي هو ادراك الكليات و على مصدر ذلك الفعل و هو اللسان و على مظهر هذا الانفعال اى الادراك و هو النفس الناطقة كذا في شرح المطالع في تعريف المنطق و في بديع الميزان في بيان النسب ما حاصله ان المراد بالنطق في قولهم الانسان حيوان ناطق هو القوة الموجودة في جنان الانسان التي ينتقش فيها المعاني و لاخفاء في انها لاتوجد في الببغاء و الملائكة و أجنى افقد الجنان في الجن و الملائكة و فقد انتقاش المعاني في الببغاء انتهى •

الناطق عند السبعية هو الرسول على ما مر في فصل العين من باب السين المهملتين •

النطاق بالكسر لغة كل مايشد به وسطك و المنطقة اخص و هي ما يكون شد الوسط به متعارفا و في اصطلاح اهل الهيئة يطلق على بعض الدائرة فانهم قسموا التداوير و الافلاك الخارجة المراكز الى اربعة اقسام و سموا كل قسم منها نطاقا و نطاقات الخارجة المراكز تسمى نطاقات اوجية و نطاقات التداوير نطاقات تدويرية كما في توضيح التقويم و المناسب ان يطلق النطاق على تمام الدائرة المسماة بالمنطقة لكنهم اطلقوه على البعض منها تسمية للجزء باسم الكل كذا ذكر العلي البرجندي وتوضيح ذلك انهم قسموا الافلاك الخارجة المراكز و التداوير اي كلواحد منها على اربعة اقسام مختلفة في العظم و الصغر و سموا كلواحد منها نطاقا اثنان منها سفليان متساويان واثنان منها علويان متساويان و اختلفوا في مبادي هذه الاقسام فمنهم من اعتبر الابعاد عن مركز العالم بناء على ان مقتضى خروج المركز تحقق ابعاد مختلفة بالقياس الى مركز العالم و التدوير ايضا يقتضي ذلك فيقسم معتبر الابعاد الخارج المركز بخطين يخرج احدهما من مركز العالم الى البعدين الابعد و الاقرب اي الاوج و الحضيض و الخط الآخر يمر بالبعدين الاوسطين بحسب المسافة وهما نقطتان متقابلتان على محيط الخارج فيما بين الاوج و الحضيض حيث يستوي الخطان الخارج احدهما من مركز العالم والآخر من مركز الخارج المنتهيان الى اية نقطة كانت من النقطتين و ذلك ان الخط الخارج من مركز العالم

الى اوج الخارج اكبر من نصف قطر الخارج بما بين المركزين و الخط الخارج منه الى حضيضه اصغر من نصف قطره بما بين المركزين فلا محالة بين الاوج و الحضيض من الجهتين نقطتان يكون الخط الخارج من مركز العالم الى ايتهما كانت مساويا لنصف قطر الخارج من مركز الخارج اليها بالضرورة و ممر هذا الخط المار بالبعدين الوسطين بحسب المسافة عند منتصف ما بين مركزي العالم و الخارج اذ يحدث هناك في كل جهة مثلث قائم الزاوية لكون الخط المذكور عمودا على الخط المار بالاوج و الحضيض والمثلثان يشتركان في احد ضلعي القائمة و يتساويان في الضلع الآخر فيتساوى وتر القائمة و يقسم معتبر الابعاد التدوير بخطين يخرج احدهما من مركز الحامل مارا بحضيض التدوير و مركزه الى ذروته و الآخر يمر بنقطتي التقاطع بين منطقتي التدوير و الحامل فالبعد بين مركز الحامل والذروة نصف قطر منطقة الحامل مع نصف قطر منطقة التدوير و بينه و بين الحضيض نصف قطر منطقة الحامل الا نصف قطر منطقة التدوير و بينه و بين كلواحدة من نقطتي التقاطع بين النقطتين نصف قطر الحامل فهذا البعد متوسط بين البعدين الاولين و منهم من اعتبر في تقسيم النطاقات اختلاف مسير الكواكب في الحركات اذ الغرض الاصلي من اثبات الخارج و التدوير انضباط احوال حركات الكواكب في السرعة و البطوء و التوسط بينهما فقسم هذا المعتبر الخارج المركز بخطين احدهما من مركز العالم الى اوج الخارج و حضيضه بمثل ما مر بعينه لان الاوج و الحضيض كما انهما البعد الابعد و الاقرب كذلك هما موضعا غاية البطوء و السرعة في الحركة و الخط الآخر يمر بحيث يكون هناك زاوية التعديل اعظم مما في سائر الاحوال وذلك الموضع بين جانبي الاوج و الحضيض على بعد تسعين جزء منه من اجزاء فلك البروج فهذا الخط يمر بمركز العالم قاطعا للخط الاول على قوائم و طرفاه يسميان بالبعدين الوسطين بحسب المسير لان السير هناك متوسط في غاية السرعة و البطوء و قسم التدوير بخطين يخرج احدهما من مركز الحامل و يمر بذروة التدوير و حضيضه بمثل ما مر لما عرفت و الآخر هو العمود على الاول و ينتهي طرفاه الى نقطتي التماس بين محيط منطقة التدوير و بين خطين يخرجان الى ذلك المحيط من مركز الحامل و هاتان النقطتان تسميان بالبعدين الوسطين بحسب المسير لتوسط الحركة في السرعة و البطوء عندهما وهاتان النقطتان تحت نقطتي التقاطع بين محيطي منطقتي التدوير و الحامل المعتبر في التقسيم الاول و هناك اي عند كلواحدة من نقطتي التماس غاية التعديل ايضا من جهة التدوير فالقسمان العلويان اعظم من السفليين على التقسيمين الا ان العلويين على التقسيم الثاني اعظم منهما على التقسيم الاول ولا خلاف في مبدأ قسمين منها لانهما الاوج و الحضيض في الخارج و الذروة و الحضيض في التدوير و انما الخلاف في مبدأ القسمين الآخرين الذين اعتبر من البعد الاوسط فالنطاق الاول هو ما يصل اليه الكوكب بعد مجاوزته اوج الخارج او ذروة التدوير و النطاق الثاني و الثالث و الرابع على توالي حركة الكوكب من الاوج والذروة سواء كانت على غير توالي البروج كحركة القمر على التدوير او على تواليها كما في ماعداها و

كذا المنطاق الاول من الحامل ما يصل اليه التدوير بعد مجاوزته اوج الحامل و الثاني و الثالث و الرابع على توالي حركته على محيط الحامل فما دام الكوكب او مركز التدوير يتحرك في المنطاق الاول والثاني فهو هابط و في الآخرين صاعد و في الاول و الرابع مستعمل و في الثاني و الثالث منخفض اعلم ان اعتبار خروج الخطين المماسين لمحيط التدوير من مركز الحامل مذهب صاحب الملخص و قد يقع فيه صاحب التبصرة و الجمهور اعتبروا خروجهما من مركز العالم قال عبد العلي البرجندي انما خالف الجمهور لانه يلزم على ما ذكروا عدم كون النطاقين العلويين و لا السفليين متساويين لان الذروة المرئية و الحضيض المرئي لا يكونان غالبا على منتصفي القطعتين البعيدة و القريبة توضيحه انا اذا اخرجنا خطا من مركز الحامل الى مركز التدوير قطع منطقة التدوير في الاعلى و الاسفل و لا يتغير هذان التقاطعان بقرب مركز التدوير و بعده عن مركز العالم وهما منتصف القطعتين البعيدة و القريبة من التدوير ثم اذا اخرجنا خطا من مركز العالم الى مركز التدوير تقاطعه مع اعلى التدوير هو الذروة المرئية و مع اسفله هو الحضيض المرئي فان كان مركز التدوير في الاوج و الحضيض كانت الذروة و الحضيض المرئيان في منتصفي القطعتين المذكورتين و ان لم يكونا كذلك لم يكونا على المنتصف بل في احد جانبيه و بحسب اختلاف ابعاد مركز التدوير عن مركز العالم يختلف بعد الذروة و الحضيض عن المنتصفين فتختلف مقادير النطاقات •

المنطق بفتح الميم اسم لعلم من العلوم المدونة و يسمى بعلم الميزان ايضا وقد سبق في المقدمة •

المنطقة بالكسر كمر بند كما في مدار الافاضل هي عند اهل الهيئة دائرة عظيمة حادثة على سطح الكرة المتحركة على نفسها و تسمى منطقة حركة الكرة ايضا وقد سبق بيانها في لفظ القطب • و منطقة الفلك الاعظم تسمى معدل النهار و نطاق الفلك الاعظم ايضا • و منطقة فلك البروج تسمى منطقة البروج و منطقة الحركة الثانية و فلك البروج ايضا و نطاق البروج ايضا كما في شرح التذكرة للعلي البرجندي و قد تطلق المنطقة و يراد بها منطقة البروج بدليل اطلاق صاحب المواقف في بيان الدوائر المنطقة مع ارادته منها منطقة البروج •

المنطوق هو عند المهندسين المنطق كما سيجيء و عند الاصوليين خلاف المفهوم قالوا اللفظ اذا اعتبر بحسب دلالته فقد تكون دلالته بالمنطوق و قد تكون بالمفهوم فالمنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق اي يكون حكما للمذكور و حالا من احواله سواء ذكر ذلك الحكم اولا فيعم الصريح و غير الصريح فان الحكم في غير الصريح وان لم يذكر ولم ينطق به لكنه من احوال المذكور و المفهوم هو ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق بان يكون حكما لغير المذكور و حالا من احواله ثم المنطوق على قسمين صريح و هو ما وضع اللفظ له فيدل عليه بالمطابقة او بالتضمن و غير صريح و هو ما لم يوضع اللفظ له بل يلزم ما وضع له فيدل عليه بالالتزام وغير الصريح ينقسم الى دلالة اقتضاء و ايماء و اشارة لانه اما ان يكون مقصودا للمتكلم فان ... بحكم المتقراه

قسمان أحدهما ان يتوقف الصدق او الصحة العقلية او الشرعية عليه و يسمى دلالة الاقتضاء أما الصدق فنحو رفع عن امتي الخطأ و النسيان اي مواخذة الخطاء و النسيان اذ لولم يقدر لمواخذة و نحوها اكان كاذبا لانهما لم يرفعا وأما الصحة العقلية فنحو واسأل القرية اذ لولم يقدر اهل القرية لم يصح عقلا لان سوال القرية لا يصح عقلا و أما الصحة الشرعية فنحو قول القائل اعتق عبدك عني بالف لانه يستدعي تقدير الملك اي اجعله ملكا لي على الف لان العتق بدون الملك لا يصح شرعا وثانيهما ان يقترن بحكم لو لم يكن للتعليل لكان بعيدا اي يقترن الملفوظ الذي هو مقصود للمتكلم بحكم اي وصف لولم يكن ذلك الحكم اى الوصف لتعليل ذلك المقصود لكان اقترانه به بعيدا فيفهم منه التعليل و يدل عليه و ان لم يصرح به و يسمى تنبيها و ايماء كما يجيئ و ان لم يكن مقصودا للمتكلم سمي دلالة اشارة كقوله عليه الصلوة و السلام في النساء انهن ناقصات عقل و دين فقيل و ما نقصان دينهن قال يمكث احدٰهن شطر دهرها لا تصلي اي نصف دهرها فدل على ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما و كذا اقل الطهر و لا شك ان بيان ذلك غير مقصود لكن لزم من حيث انه قصد المبالغة في نقصان دينهن و المبالغة تقتضي ذكر اكثر ما يتعلق به الغرض فلو كان زمان ترك الصلوة وهو زمان الحيض اكثر من ذلك او زمان الصلوة وهو زمان الطهر اقل من ذلك لذكره و بالجملة فالمنطوق يشتمل الصريح و غير الصريح فدلالة لاتقل لهما اف على تحريم التافيف منطوق صريح و على تحريم الضرب مفهوم و دلالة يمكث احدٰهن شطر دهرها لاتصلي على ان اكثر الحيض و اقل الطهر خمسة عشر يوما منطوق غير صريح هٰذا لكن بين المفهوم و غير الصريح من المنطوق محل تامل اعلم ان المنطوق و المفهوم من اقسام الدلالة لكن عبارات القوم صريحة في كونهما من اقسام المدلول كما قال الآمدي المنطوق ما فهم من اللفظ نطقا اى في محل النطق و المفهوم ما فهم من اللفظ في غير محل النطق و هٰكذا وقع في الاتقان ثم صاحب الاتقان قسم المنطوق و قال ان افاد المنطوق معنى لا يحتمل غيره فالنص او مع احتمال غيره احتمالا مرجوحا فالظاهر انتهى و قد يقال ان لفظ ما هٰهنا مصدرية فالمنطوق ان يدل اللفظ اي دلالة اللفظ على معنى في محل النطق اي يكون ذلك المعنى حكما للمذكور و المفهوم ان يدل اللفظ على معنى لا في محل النطق بان يكون المعنى حكما لغير المذكور و المنطوق الصريح ما وضع اللفظ له اي دلالة اللفظ على ما وضع له و غير الصريح دلالة على ما لم يوضع له هٰكذا يستفاد من العضدي و حاشيته للتفتازاني • **فائدة** • قال بعضهم الالفاظ اما ان تدل بمنطوقها او بفحواها و مفهومها او باقتضائها و ضرورتها او بمعقولها المستنبط منها حكاه ابن الحصار و قال هذا كلام حسن قال صاحب الاتقان فالاول دلالة المنطوق والثاني دلالة المفهوم و الثالث دلالة الاقتضاء و الرابع دلالة الاشارة •

المنطق بضم الميم و كسر الطاء عند المهندسين هو المقدار الموضوع للمعيار و التقدير بمنزلة الواحد في العدد و المقادير التي تقدر به منطقة لانه واحد و لوحدته بعدها بعدة اما مرة او مرارا و ما وقع عليه العدد

منطق مثال ذلك طول الجسم الذي يقدر بطول مفروض مثل شبر او ذراع و بسيطه الذي يقدر بالمربع الذي هو واحد في واحد من شبر او ذراع و عمقه الذي يقدر بالمكعب الذي هو واحد في واحد ثم في واحد و الموزونات التي تقدر بالاوزان و المكيلات بالمكائيل وكل ما قدر هذا المعيار بجزء من اجزائه نصفه او ثلثه او بالاجزاء من اجزائه كثلثيه او خمسيه او ثلثة اخماسه هو ايضا منطق و في الجملة كل مقدار ينسب الى هذا المعيار نسبة عدد الى عدد فهو منطق و ما وجد على غير ما ذكرنا اذا اضيف اليه يقال له اصم اعني انه لا يمكن ان ينطق به الا مجذورا مثل قولك جذر ثلثة و جذر خمسة و انما شرطنا فقلنا اذا اضيف اليه لانه قد يوجد في هذه المقادير الصم ما ينطق به باضافة بعضه الى بعض مثل جذر خمسة فانه ثلث جذر خمسة و اربعين فاحدهما اذن ثلثة و الآخر واحد الا انها غير منطقة بالاضافة الى المقدار الذى فرض معيارا و مقدارا هكذا في بعض حواشي تحرير اقليدس و يؤيده ما في بعض الرسائل من ان كل واحد من الخطوط المفردة والسطوح المفردة اما منطقة و هي ما كان عددا كثلثة و اما اصم و هي ما يعبر عنه باسم الجذر كجذر ثلثة و الخط ان كان يعبر عنه بعدد فهو منطق في الطول كثلثة و يسمى منطقا على الاطلاق ايضا و منطقا مطلقا ايضا و ان كان لا يعبر عنه بعدد لكن يعبر عن مربعه بعدد فهو منطق في القوة فقط كجذر ثلثة و جذر خمسة فكل خط يكون منطقا في الطول فهو منطق في القوة بلا عكس و قد سبق ما يناسب ذلك في لفظ الاصم في فصل الميم من باب الصاد المهملة وقد يسمى المنطق بالمنطوق ايضا • و يطلق ايضا على قسم من الجذر و على قسم من الكسر و قد سبق في فصل الراء المهملة من باب الجيم و من باب الكاف •

الاستنطاق ، مصدر من باب الاستفعال و ان نزد اهل جفر عبارت است از ساختن حروف از عدد حرف لفظي و قد مر في لفظ البسط في فصل الطاء المهملة من باب الباء الموحدة •

النفقة بفتح النون و الفاء اسم من الانفاق و التركيب يدل على المضي بالبيع نحو نفق البيع نفاقا بالفتح اي راج او بالموت نحو نفقت الدابة نفوقا اي ماتت او بالفناء نحو نفقت الدراهم نفقا اي فنيت كما في المفردات و شريعة ما يتوقف عليه بقاء شيئ من الماكول و الملبوس و السكنى فتتناول نحو العبيد فان مالكه مجبور على الانفاق عليه بالاتفاق و كذا البهائم عند ابي يوسف رحمه الله و اما عند غيره فيفتى به ديانة و اما العقار فلا يفتى به الا ان تضييعه مكروه كما في المحيط و غيره وقال هشام سألت عن محمد عن النفقة فقال انها الطعام و الكسوة و السكنى وذكر قاضي خان ان النفقة الواجبة هذه الثلثة الا ان اكثرهم ذهبوا الى انها الطعام فالخبز مع اللحم اعلى و مع الدهن اوسط و مع اللبن ادنى و ذا غير لازم لاختلاف الاحوال هكذا في جامع الرموز في كتاب النكاح و منه ايضا النفقة هي الطعام او هو مع الكسوة او هما مع السكنى على الخلاف في مفهوم النفقة •

المنافق هو المظهر لما يبطن خلافه و في الاصطلاح المتقدم هو الذي يظهر الاسلام و يبطن الكفر كذا

في الكرماني شرح صحيح البخاري و در تيسير القاري ميگويد نفاق در اصل لغت مخالفت ظاهر با باطن است پس اگر اين مخالفت در اعتقاد ايماني است نفاق كفر است و گرنه نفاق در عمل انتهى ٭

فصل الكاف ٭ المناسك هي امور الحج جمع المنسك بفتح السين وكسرها في الاصل المتعبد و يقع على المصدر و الزمان و المكان كما قال ابن الاثير لكن في الاساس و المغرب انه بمعنى الذبح ثم استعمل في كل عبادة كذا في جامع الرموز وفي البرجندي هي في الاصل جمع منسك مصدر نسك لله اذا ذبح لوجهه ثم قيل لكل عبادة منسك ثم اشتهر هذا العام في عبادة الحج ٭

النهك بالفتح و سكون الهاء عند اهل العروض نقص الثلثين من اجزاء الدائرة و ما ذهب ثلثاه يسمى منهوكا كذا في عنوان الشرف و رسالة قطب الدين السرخسي و ان شئت قلت النهك نقص الثلثين من اجزاء البحر او نقص الثلثين من اجزاء البيت يقال رجز منهوك و بيت منهوك وفي بعض الرسائل لمنهوك بيت بقي منه ثلثه كما ان المشطور ما ذهب نصفه انتهى ٭ و يؤيده ما في عروض سيفي منهوك بيتي است كه مركب از دو ركن باشد و عرب اين چنين را بيت شمرند مثاله ٭ من يشتري الباذنجان ٭ كه بر وزن مستفعلن مفعولات است از بحر منسرح ٭

فصل اللام ٭ الانتحال بالحاء قسم من السرقة و هو النسخ وقد سبق في فصل القاف من باب السين المهملة ٭

النزول بالزاء المعجمة عند المحدثين ضد العلو وقد سبق في فصل الواو من باب العين المهملة ٭

النزلة بفتحتين هي تجلب فضول رطبة من بطني المقدمين للدماغ الى الحلق وقيل غير ذلك و قد سبق في لفظ الزكام في فصل الميم من باب الزاء المعجمة ٭

المنزل لغة اسم ظرف من النزول و شرعا دون الدار و فوق البيت و اقله بيتان كما ذكره المطرزي لكن في النهاية انه اسم لما يشتمل على بيوت و صحن مسقف و مطبخ يسكنه الرجل بعياله و الدار اسم لما يشتمل على بيوت و منازل و صحن غير مسقف هكذا في جامع الرموز ٭ و تدبير المنزل المسمى بالحكمة المنزلية قد مر و اما المنجمون فيطلقونه اي المنزل على شيئين توضيحه ان المنزل هو المسافة التي يقطعها القمر من الفلك في يوم بليلته تقريبا و قد يطلق المنزل و يراد به ما يعرف به ذلك المنزل من الكواكب وغيرها و تحقيقه ان العرب و اهل البدو الذين لا دراية لهم في الحساب احتالوا لمعرفة عباداتهم و اوقات تجاراتهم و ازمنة اعيادهم و غيرذلك في ضبط مسير القمر و مسير الشمس اللذين عليهما مدار الشهر و السنة فنظروا اولا الى القمر فوجدوه اول ظهوره بالعشيات مستهلا و اخر رؤيته بالغدوات مستترا على موضع واحد تقريبا فعلموا ان زمان ما بينهما اعني ثمانية و عشرين يوما مدة قطع القمر دور الفلك تقريبا او انهم وجدوه يعود الى وضع له من الشمس في ثلثين يوما تقريبا و يختفي في اخر الشهر ليلتين تقريبا فاسقطوا يومين

منطق مثال ذلک طول الجسم الذي يقدر بطول مفروض مثل شبر او ذراع و بسيطه الذي يقدر بالمربع الذي هو واحد في واحد من شبر او ذراع و عمقه الذي يقدر بالمكعب الذي هو واحد في واحد ثم في واحد و الموزونات التي تقدر بالاوزان و المكيلات بالمكائيل وكل ما قدر هذا المعيار بجزء من اجزائه نصفه او ثلثه او بالاجزاء من اجزائه كثلثيه او خمسيه او ثلثة اخماسه هو ايضا منطق و في الجملة كل مقدار ينسب الى هذا المعيار نسبة عدد الى عدد فهو منطق و ما وجد على غير ما ذكرنا اذا اضيف اليه يقال له اصم اعني انه لايمكن ان ينطق به الا مجذورا مثل قولك جذر ثلثة و جذر خمسة و انما شرطنا فقلنا اذا اضيف اليه لانه قد يوجد في هذه المقادير الصم ماينطق به باضافة بعضه الى بعض مثل جذر خمسة فانه ثلث جذر خمسة و اربعين فاحدهما اذن ثلثة و الآخر واحد الا انها غير منطقة بالاضافة الى المقدار الذي فرض معيارا و مقدارا هكذا في بعض حواشي تحرير اقليدس و يؤيده ما في بعض الرسائل من ان كل واحد من الخطوط المفردة والسطوح المفردة اما منطقة و هي ما كان عددا كثلثة و اما اصم و هي ما يعبر عنه باسم الجذر كجذر ثلثة و الخط ان كان يعبر عنه بعدد فهو منطق في الطول كثلثة و يسمى منطقا على الاطلاق ايضا و منطقا مطلقا ايضا و ان كان لايعبر عنه بعدد لكن يعبر عن مربعه بعدد فهو منطق في القوة فقط كجذر ثلثة و جذر خمسة فكل خط يكون منطقا في الطول فهو منطق في القوة بلا عكس و قد سبق ما يناسب ذلك في لفظ الاصم في فصل الميم من باب الصاد المهملة وقد يسمى المنطق بالمنطوق ايضا • و يطلق ايضا على قسم من الجذر و على قسم من الكسر و قد سبق في فصل الراء المهملة من باب الجيم و من باب الكاف •

الاستنطاق ، مصدر من باب الاستفعال و ان نزد اهل جفر عبارت است از ساختن حروف از عدد حرف لفظي و قد مر في لفظ البسط في فصل الطاء المهملة من باب الباء الموحدة •

النفقة بفتح النون و الفاء اسم من الانفاق و التركيب يدل على المضي بالبيع نحو نفق البيع نفاقا بالفتح اي راج او بالموت نحو نفقت الدابة نفوقا اي ماتت او بالفناء نحو نفقت الدراهم نفقا اي فنيت كما في المفردات و شريعة ما يتوقف عليه بقاء شيء من الماكول و الملبوس و السكنى فتتناول نحو العبيد فان مالكه مجبور على الانفاق عليه بالاتفاق و كذا البهائم عند ابي يوسف رحمه الله و اما عند غيره فيفتى به ديانة و اما العقار فلايفتى به الا ان تضييعه مكروه كما في المحيط و غيره وقال هشام سالت عن محمد عن النفقة فقال انها الطعام و الكسوة و السكنى وذكر قاضي خان ان النفقة الواجبة هذه الثلثة الا ان اكثرهم ذهبوا الى انها الطعام فالخبز مع اللحم اعلى و مع الدهن اوسط و مع اللبن ادنى و ذا غير لازم لاختلاف الاحوال هكذا في جامع الرموز في كتاب النكاح و منه ايضا النفقة هي الطعام او هو مع الكسوة اوهما مع السكنى على الخلاف في مفهوم النفقة •

المنافق هو المظهر لما يبطن خلافه و في الاصطلاح المتقدم هو الذي يظهر الاسلام و يبطن الكفر كذا

في الكرماني شرح صحيح البخاري و در تيسير القاري ميگويد نفاق در اصل لغت مخالفت ظاهر باباطن است پس اگر اين مخالفت در اعتقاد ايماني است نفاق كفر است و گرنه نفاق در عمل انتهى •

فصل الكاف • **المناسک** هي امور الحج جمع المنسک بفتح السين وكسرها في الاصل المتعبد و يقع على المصدر و الزمان و المكان كما قال ابن الاثير لكن في الاساس و المغرب انه بمعنى الذبح ثم استعمل في كل عبادة كذا في جامع الرموز وفي البرجندي هي في الاصل جمع منسک مصدر نسک لله اذا ذبح لوجهه ثم قيل لكل عبادة منسک ثم اشتهر هذا العام في عبادة الحج •

النهک بالفتح و سكون الهاء عند اهل العروض نقص الثلثين من اجزاء الدائرة و ما ذهب ثلثاه يسمى منهوكا كذا في عنوان الشرف و رسالة قطب الدين السرخسي و ان شئت قلت النهک نقص الثلثين من اجزاء البحر او نقص الثلثين من اجزاء البيت يقال رجز منهوک و بيت منهوک وفي بعض الرسائل المنهوک بيت بقي منه ثلثه كما ان المشطور ما ذهب نصفه انتهى • و يؤيده ما في عروض سيفي منهوک بيتى است كه مركب از دو ركن باشد و عرب اين چنين را بيت شمرند مثاله • من يشتري الباذنجان • كه بر وزن مستفعلن مفعولات است از بحر منسرح •

فصل اللام • **الانتحال** بالحاء قسم من السرقة و هو النسخ وقد سبق في فصل القاف من باب السين المهملة •

النزول بالزاء المعجمة عند المحدثين ضد العلو وقد سبق في فصل الواو من باب العين المهملة •

النزلة بفتحتين هي تجلب فضول رطبة من بطني المقدمين للدماغ الى الحلق وقيل غير ذلک و قد سبق في لفظ الزكام في فصل الميم من باب الزاء المعجمة •

المنزل لغة اسم ظرف من النزول و شرعا دون الدار و فوق البيت و اقله بيتان كما ذكره المطرزي لكن في النهاية انه اسم لما يشتمل على بيوت و صحن مسقف و مطبخ يسكنه الرجل بعياله و الدار اسم لما يشتمل على بيوت و منازل و صحن غير مسقف هكذا في جامع الرموز • و تدبير المنزل المسمى بالحكمة المنزلية قد مر واما المنجمون فيطلقونه اي المنزل على شيئين توضيحه ان المنزل هو المسافة التي يقطعها القمر من الفلک في يوم بليلته تقريبا و قد يطلق المنزل و يراد به ما يعرف به ذلک المنزل من الكواكب وغيرها وتحقيقه ان العرب و اهل البدو الذين لادراية لهم في الحساب احتالوا لمعرفة عباداتهم و اوقات تجاراتهم و ازمنة اعيادهم و غير ذلک في ضبط مسير القمر و مسير الشمس اللذين عليهما مدار الشهر و السنة فنظروا اولا الى القمر فوجدوه اول ظهوره بالعشيات مستهلا و اخر رؤيته بالغدوات مستترا على موضع واحد تقريبا فعلموا ان زمان ما بينهما اعني ثمانية و عشرين يوما مدة قطع القمر دور الفلک تقريبا او انهم وجدوه يعود الى وضع له من الشمس في ثلثين يوما تقريبا و يختفي في اخر الشهر ليلتين تقريبا فاسقطوا يومين

فبقي ثمانية و عشرون يوما فقسموا دور الفلك عليها فعينوا ثمانية و عشرين علامة حوالي ممر القمر من الكواكب و غيرها على وجه يتساوى ابعاد ما بينهما تقريبا و سموا كلا منها منزلا و يرى القمر كل ليلة نازلا بقرب احدها فان كسفه يقال كفحه و كافحه اي واجهه و غلبه و يتشأم به و ان مر عنه شمالا او جنوبا يقال عدل القمر و يتفاءل به و لان مسيرا القمر مختلف فربما يخلي منزلا في الوسط و ربما يبقى ليلتين في منزل اول الليلتين في اوله و اخرهما في اخره وربما يرى بين منزلتين في بعض الليالي و انما قلنا ان ايام سير القمر ثمانية و عشرون تقريبا لانها بالحقيقة سبعة و عشرون يوما و ثلث يوم فلهذا جعل حكماء الهند المنازل سبعة و عشرين فحذفوا الثلث لانه ناقص عن النصف كما هو مصطلح اهل الحساب و اسقطوا المنزل السابع عشر اعني الاكليل عن درجة الاعتبار ثم نظروا الى الشمس فوجدوها تقطع كل منزل في ثلثة عشر يوما تقريبا لانها زمان ما بين بروز منزل من تحت شعاعها بالغدوات الى بروز اخر فايام المنازل ثلثمائة و اربعة و ستون لكن الشمس تعود الى كل منزل في ثلثمائة و خمسة و ستين يوما فزادوا يوما في ايام المنزل الخامس عشر الذي يصير الكسر فيه اعظم من النصف و هو منزل الغفر و ما وقع في الصحاح وبعض الكتب انه يزاد هذا اليوم في ايام منزل الجبهة فخطأ و قد يزاد فيه يومان احدهما لما ذكرنا والآخر للكبيسة حتى يكون انقضاء ايام السنة مع انقضاء ايام المنازل هكذا ذكر العلامة في التحفة والنهاية وهذا مخالف ما في كتب العمل فانه يوضع طلوع المنازل فيها على ايام التاريخ الرومي او الجلالي ففي زمان طلوع اي منزل يقع كبيستهما يصير ذلك اليوم زائدا فيه و اما اهل الهيئة فقسموا منطقة البروج بل جميع الفلك ثمانية و عشرين قسما متساوية على طريقة تقسيم البروج فيكون كل قسم منها اثنتي عشرة درجة و ستة اسباع درجة و سموا كل قسم منها باسم علامة من علامات المنازل و بانتقالها من تلك الاق[illegible] كما في البروج من غير فرق [illegible] [illegible] الباء [illegible] لا يغيرون اسماءها النفقة يفتى [illegible] يسمون المنزل الاول الذي بعد الاعتدال الربيعي الشرطين دائما و ان انتقل الى اخر و ما يقال ان الظاهر من المنازل في كل ليلة يكون اربعة عشر و انه اذا طلع منزل غاب رقيبه فانما يصح على هذا الاصطلاح لا على الاصطلاح الاول فان تلك العلامات ليست على نفس المنطقة و لا ابعاد ما بينها متساوية و لذلك قد يكون الظاهر منها ستة عشر و سبعة عشر و كذا ما مر من ان الشمس تقطع كل منزل في ثلثة عشر يوما تقريبا فانما يصح على هذا الاصطلاح كما لا يخفى و اما المنجمون فتارة يعتبرون هذا الاصطلاح فيحسبون انتقال القمر الى المنازل على هذا و تارة على الاصطلاح الاول و يبنون طلوع المنازل عليه كذا في شرح التذكرة للعلي البرجندي و اسماؤها على ترتيبها هذه شرطان بطين ثريا دبران هقعه هنعه ذراع نثره طرف جبهه زبره صرفه عواء سماك غفر زبانا اكليل قلب شوله نعائم بلده سعد الذابح سعد بلع سعد السعود سعد الاخبية الفرغ المقدم الفرغ المؤخر رشا ه

منزلة الحمل والميزان هي دائرة معدل النهار وقد سبق في فصل الراء من باب الدال المهملة .

النطول بالفتح و ضم الطاء عند الاطباء هو ان تغلى الادوية و يصب ماؤها على العضو فاترا و ليس بينه و بين السكوب كثير فرق فان السكوب ان تصب قليلا قليلا كذا قال محمد الاقسرائي و النطول بالفتح واحد النطولات و هي المياه الفاترة التي طبخت فيها الحشائش يستعملها المرضى بالصب على ابدانهم او بالجلوس فيها او بالانكباب على بخارها كذا قال العلامة و قال الجوهري نطلت راس العليل بالنطول وهو ان تجعل الماء المطبوخ بالادوية في كوز ثم يصب على راسه قليلا قليلا و قد يطلق على الصوفة المغموسة في الادوية التي اغليت اذا وضعت على العضو و قد يطلق على ماء مسخن و يصب على العضو من غير ان يطبخ فيه شيئ من الادوية كذا في بحر الجواهر ٭

النعلي بياء النسبة عند المهندسين شكل مسطح يحيط به قوسان متفقا التحدب كل منهما اعظم من نصفى دائرتين كذا في ضابط قواعد الحساب ٭

النفل بفتح النون و الفاء لغة هو الزيادة و الغنيمة تسمى نفلا لانها زائدة في المحللات لان الغنائم لم تكن حلالا في سائر الامم و منه سمي ولد الولد نافلة لكونه زائدا على مقصود النكاح فانه شرع لتحصيل الولد من صلبه و ولد الزنا زيادة عليه و في الشريعة يطلق على زيادة تخص بها الامام بعض الغانمين و ذلك الفعل منه يسمى تنفيلا كما في جامع الرموز و البرجندي في فصل ما فتح عنوة و يطلق ايضا على زيادة على الفرائض و الواجبات و السنن من العبادات البدنية و المالية شرع لنا لا علينا و يسمى تطوعا و مندوبا و مستحبا و حكمه الثواب على الفعل و عدم العقاب على الترك و لا خلاف في تسميته مامورا به لكن اختلف العلماء في ان التسمية بطريق المجاز او بطريق الحقيقة فالكرخي و الجصاص على انه مجاز و القاضي وجمع من الشافعية على انه حقيقة و مبنى الخلاف ان الامر حقيقة الموجوب فقط فكان مجازا في الندب او مشتركا بينه و بين الندب فكان حقيقة فيهما فعلى هذا النفل يباين السنة و يطلق ايضا على العبادة الغير الواجبة فيعم السنة و على هذا قيل النفل هو المطلوب فعله شرعا من غير ذم على تركه مطلقا فالاول احتراز عن الحرام و المكروه اذ المطلوب فيهما ترك الفعل و عن المباح و الاحكام الثابتة بخطاب الوضع اذ ليسا مطلوبين اصلا و الثاني اى قوله من غير ذم الخ عن الواجب مطلقا سواء كان موسعا او مخيرا او غيرهما اما غيرهما فظاهر لانه يذم على تركه و اما هما اى المخير و الموسع فلانهما و ان كانا مما لا يذم على تركه في الجملة لكنهما مما يذم على تركه مطلقا و كذا عن الكفاية و بالجملة فبقوله من غير ذم احترز عن الواجب الذي هو غير تلك الثلثة وبقوله مطلقا عن تلك الثلثة كما لا يخفى ثم انه اراد بالذم العقاب لا الملامة بدليل انه قسم اولا الحكم الى الوجوب و الحرمة و الندب و الكراهة و الاباحة ثم عرف المندوب بهذا فلو اراد بالذم الملامة لبطل الحصر بسنة الهدى فالمراد بالذم العقاب مطلقا و حينئذ صدق التعريف على السنة بقسميه فيكون النفل اعم من السنة كما لا يخفى و على هذا قيل الندب خطاب بطلب فعل غير كف ينتهض

فعله فقط سببا للثواب و حكمة ايضا الثواب على الفعل و عدم العقاب على الترك و لا خلاف ايضا في تسميته مامورا به انما الخلاف في ان التسمية بالحقيقة او بالمجاز و قد سبق ايضا في لفظ السنة في فصل النون من باب السين المهملة ما يتعلق بهذا ۰

النقل بالفتح و سكون القاف عند اهل النظر هو الاتيان بقول الغير على ما هو عليه بحسب المعنى مظهرا انه قول الغير و الآتي به يسمى ناقلا و ذلك القول يسمى منقولا و لا يشترط عدم تغيير اللفظ خلاف المحدثين فانهم قالوا لا يجوز تغيير اللفظ في الحديث و يجوز في غيره اذ في تراكيبه اسرار و دقائق و الاتيان بوجه لا يظهر انه قول الغير لا صريحا و لا كناية و لا اشارة اقتباس و المقتبس مدع في اصطلاحهم و تصحيحه هو بيان صدق ما نسب الى المنقول عنه هكذا يستفاد من الشريفية و خلاصة الخلاصة و عند اهل العربية قد يستعمل بمعنى وضع اللفظ بازاء معنى لمناسبته لمعنى وضع له ذلك اللفظ اولا سواء كان مع هجران استعماله في المعنى الاول بلا قرينة او لا و قد يخص و يستعمل بمعنى الوضع المذكور مع هجران استعماله في المعنى الاول بلا قرينة و هذا المعنى مختص بالمنقول المقابل للمجاز بخلاف المعنى الاول فانه قدر مشترك بين المنقول و المجاز هكذا ذكر ابو الفتح في حاشية الحاشية الجلالية و بعضهم لم يشترط في النقل قيد المناسبة و ادخل المرتجل في المنقول و قد سبق في فصل اللام من باب الراء المهملة فعلى هذا النقل وضع لفظ لمعنى بعد وضعه لمعنى اخر ۰

نقل النور عند المنجمين نوع من الاتصال كما يجيئ في فصل اللام من باب الواو ۰

تعديل النقل و نقل القمر من المائل الى البروج قد سبق في فصل اللام من باب العين المهملة ۰

المنقول هو ما ينقل من مكان الى مكان و يحول من هيئة الى هيئة كالكتاب و المنشار و الطست و الجنازة و ثيابها و السلاح و الخيل و الحمار و العبيد و الات الزراعة و الشجر و الشرب مع الارض و الحمام مع البرج و النحل مع الكوارة كذا في جامع الرموز في كتاب الكراهية هو عند اهل النظر يطلق على قول الغير الماتي عنه كما عرفت و عند اهل العربية يطلق على لفظ وضع لمعنى بعد وضعه لمعنى اخر اولا و على لفظ وضع لمعنى لمناسبته لمعنى وضع له ذلك اللفظ اولا و على المعنى الخص منه و هو لفظ غلب في غير المعنى الموضوع له اولا بحيث يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه و بين المعنى الموضوع له اولا و ينسب الى الناقل لان وصف المنقولية انما حصل من جهته فيسمى منقولا شرعيا ان كان ناقله شرعا و منقولا عرفيا ان كان ناقله عرفا و منقولا اصطلاحيا ان كان ناقله اصطلاحا و باعتبار انقسام كل من وضعيه الى لغوي و شرعي و عرفي و اصطلاحي ينقسم ستة عشر قسما حاصلة من ضرب الاربعة في الاربعة الا ان بعض الاقسام هذا لا تحقق له في الوجود كالمنقول اللغوي من معنى عرفي او اصطلاحي مثلا و غير ذلك لان اللغة اصل و الاصل ظاهر عليه فلا يقال منقول لغوي ثم المعنى الثاني المنقول ان لم يكن من افراد المعنى الاول فاللفظ حقيقة

في المعنى الاول مجاز في المعنى الثاني من جهة الوضع الاول و بالعكس من جهة الوضع الثاني كالصلوة حقيقة في الدعاء مجاز في الاركان المخصوصة وبالعكس شرعا اي حقيقة في الاركان مجاز في الدعاء و ان كان من افراد المعنى الاول كالدابة لذي الاربع خاصة و هي في الاصل اسم لما يدب اي يتحرك على الارض فاطلاق اللفظ على ما هو من افراد المعنى الثاني اعني المقيد ان كان باعتبار انه من افراد المعنى الاول اعني المطلق فاللفظ حقيقة من جهة الوضع الاول مجاز من جهة الوضع الثاني و ان كان باعتبار انه من افراد المعنى الثاني فحقيقة من جهة الوضع الثاني مجاز من جهة الوضع الاول مثلا لفظ الدابة في الفرس ان كان من حيث انه من افراد ما يدب على الارض فحقيقة لغة مجاز عرفا و ان كان من حيث انه من افراد ذوات الاربع فمجاز لغة حقيقة عرفا لان اللفظ لم يوضع في اللغة للمقيد بخصوصه و لا في العرف للمطلق باطلاقه فلفظ الدابة في الفرس بحسب اللغة حقيقة باعتبار مجاز باعتبار و كذلك بحسب العرف فتبين بهذا ان المنقول قسم من الحقيقة و المجاز و اما ما قالوا من ان اللفظ اذا تعدد مفهومه فان لم يتخلل بينهما نقل فهو المشترك و ان تخلل فان لم يكن النقل لمناسبة فمرتجل و ان كان فان هجر المعنى الاول فمنقول و الا ففي الاول حقيقة و في الثاني مجاز فمبني على تمايز الاقسام بالحيثية و الاعتبار دون الحقيقة والذات كذا في التلويح في التقسيم الثاني •

الانتقال هو في علم النجوم عبارة عن تحويل القمر قالوا تحويلات القمر تسمى انتقالات و في علم الكلام عبارة عن حصول الشيء في حيز بعد ان كان في حيز اخر و هذا انتقال الجوهر و اما انتقال العرض فهو ان يقوم عرض بعينه بمحل بعد قيامه بمحل اخر كذا في شرح المواقف في بحث العرض لا ينتقل و في علم الجدل هو ان ينتقل المستدل الى استدلال غير الذي كان اخذ فيه لكون الخصم لم يفهم وجه الدلالة من الاول كما في مناظرة الخليل الجبار لما قال ربي الذي يحيي و يميت فقال الجبار انا احيي واميت ثم دعى بمن وجب عليه القتل فاعتقه و من لا يجب عليه فقتله فعلم الخليل انه لم يفهم معنى الاحياء و الاماتة فانتقل عليه الصلوة و السلام منه الى ان قال ان الله ياتي بالشمس من المشرق فات بها من المغرب فبهت الذي كفراي الجبار و لم يمكنه ان يقول انا الآتي بها لان من هو اسن منه يكذبه كذ في الاتقان في نوع جدل القران قال في التوضيح اعلم ان الانتقال هو ان ينتقل المستدل من كلام الى كلام اخر و هو انما يكون قبل ان يتم اثبات الحكم الاول و اقسامه المعتبرة في المناظرة اربعة الاول الانتقال الى علة اخرى لاثبات علة القياس و هو صحيح لكن لا يسمى انتقالا حقيقة لان الانتقال حقيقة ان يترك الكلام الاول بالكلية و يشتغل بالآخر كما في قصة الخليل عليه الصلوة والسلام وانما اطلق الانتقال عليه لانه ترك هذا الكلام و اشتغل بكلام اخر والثاني الانتقال الى علة لاثبات حكم القياس و هو ليس بصحيح على الاصح و الثالث الانتقال الى علة اخرى لاثبات حكم اخر يحتاج اليه حكم القياس و الرابع الانتقال الى حكم يحتاج اليه

حكم القياس بان يثبت بعلة القياس و امثلة الجميع تطلب منه اي من التوضيح •

النملة بالفتح و سكون الميم عند الاطباء بثور تحدث عن صفراء حرّيفة لطيفة فان كانت الصفراء ردية اوجبت النملة الساعية الاكالة و لا اوجبت النملة الساعية فقط ان كانت الصفراء رقيقة وان كانت غليظة تحتبس فيما دون الجلد واوجبت النملة الجاورسية و هي اقل التهابا و ابطأ انحلالا كذا في الموجز و بحر الجواهر •

المناولة هي عند المحدثين نوعان النوع الاول ما اقترن بالاجازة و هي ارفع انواع الاجازة لما فيها من تعيين المجاز و تشخيصه و لها صور احدها ان يدفع الشيخ اصل كتابه او فرعه المقابل له للطالب و يقول له هذا سماعي او روايتي عن فلان فاروه عني او اجزت لك روايته ثم يبقيه اى كتابه في يده تمليكا او انتساخا وثانيها ان يحضر الطالب الشيخ الكتاب المسموع له و الشيخ عارف متيقظ فيتامل ثم يقول هو سماعي او روايتي فاروه عني وسمي هذا القسم بعرض المناولة وعند الزهري وجماعة انها في القوة كالسماع و لذا جوز فيها اطلاق حدثنا واخبرنا و الصحيح انه دونه و يشترط ههنا ايضا كما في الاول ان يمكن الشيخ الطالب اما بالتمليك او بالعارية لينتسخ منه ويقابل عليه و الا ان ناوله واسترد في الحال فلايتبين ارفعيته لكن لها زيادة مزية على الاجازة المعينة و ثالثها ان يناوله الشيخ سماعه و يخبره ثم يمسكه الشيخ و هو ادون و لم يكن اعلى من الاجازة المجردة عند الاصوليين و اما عند المحدثين فلها مزية كما عرفت و رابعها ان ياتي الطالب بنسخة و قال هذه روايتك فناولنيه و اجزني روايته فان اجازه للوثوق بخبره و معرفته جاز و الا فبطل و لو قال فيه حدث عني ما فيه ان كان روايتي مع براءتي من الغلط لكان جائزا حسنا و النوع الثاني ما لم يقترن بالاجازة بل يناوله و يقول هذا سماعي فالصحيح عند الفقهاء و الاصوليين عدم الرواية بها و جوزه المحدثون لان قوله هذا سماعي مطلقا كقوله حدثنا فلان مطلقا و يجوز فيه الرواية بالاتفاق هكذا في خلاصة الخلاصة و شرح النخبة •

النوال بفتح بخشش وصواب و نائل مثله ونواله در اصطلاح صوفيه چيزيست كه ميرساند حق اهل قرب را از خلعتهاي رضا و گاه اطلاق كرده ميشود نواله را برهر خلعتي كه ميپوشند او را كذا في لطائف اللغات •

فصل الميم • النجوم بالجيم و هو علم يعرف به احوال الشمس و القمر و غيرهما من بعض النجوم و قد سبق في المقدمة •

النسيم در لغت باد نرم و اول باديكه وزيدن گيرد كما في الصراح و نزد صوفيه وزيدن باد عنايت را گويند كما في بعض الرسائل •

النظم بالفتح و سكون الظاء المعجمة في اللغة جمع اللؤلؤ في سلك و في الاصطلاح كما في چلپي المطول يطلق على معان احدها بحسب اللفظ مفردا كان او مركبا كما في تقسيم نظم القران الى الظاهر و النص و غيرهما و الثاني تركيب الالفاظ على وفق ترتيب يقتضيه اجراء اصل المعنى حتى

لو قيل في • مصراع • قفانبک من ذکری حبیب و منزل • قفا من حبيب ذكری و منزل • كان لفظا لا نظما لعدم كونه على وفق ترتيب يقتضيه اجراء اصل المعنى و هذا بخلاف نظم الحروف فانه توالیها من غير اعتبار معنى يقتضيه حتى لو قيل مكان ضرب ربض لم يخل بنظم الحروف و الثالث ترتيب الالفاظ متناسبة المعاني متناسقة الدلالات على وفق ما يقتضيه العقل او الالفاظ المترتبة بهذا الاعتبار فالنظم بهذا شامل لرعاية ما يقتضيه علم المعاني و البيان بخلاف النظم بالمعنى الثاني فهو اعم منه و منه نظم القران و الشيخ عبد القاهر يسمي ايراد اللفظ على طبق ما اعتبر من المعاني الزائدة على اصل المعنى نظما و كانه بالغ في ان الفضيلة في تطبيق الكلام على مقتضى الحال و الا فالنظم عند المحققين ما عرفت من ترتيب الالفاظ متناسبة المعاني متناسقة الدلالات او الالفاظ المترتبة كذلک هكذا يستفاد من الاطول في الخطبة و في بحث التعقيد و ا رابع الكلام الموزون درجامع الصنائع گويد نظم در صنعت شعر سخن موزون را گويند و در مجمع الصنائع گويد كلام منظوم ده قسم است غزل و قصيده و تشبيب و قطعه و رباعي و فرد و مثنوي و ترجيع و مسمط و مستزاد •

نظم النثر نزد بلغا نثريست كه چون حروف بعضى الفاظ بديگرى وصل كنند بطريق نظم خوانده شود و اين لاحق است بمتلون مثاله مجلس سامی ترا عزيزا در مخدوم بنده پرور تاج و دل سيد الاكابر و الفضلاء مفخر الاماثل دام تمكينه بندگی با كمال شوق و تواضع گری و نياز مندي بخواند پس انكه بخاطر خود مقرر شناسد كه ما النخ ابن نثر است و طريق نظم او اين است • نظم • مجلس سامی ترا عزيزا • در مخدوم بنده پرور تا • ج و دل سيد الاكابر و ال • فضلا مفخر الاماثل دا • ابن بحر خفيف است • م تمكينه بندگی با كمال • شوق و تواضع گري و نيا • زمندي بخواند پس انكه بخا • طر خود مقرر شناسد كه ما • اين بحر متقاربست كذا في مجمع الصنائع و جامع الصنائع •

النظامية فرقة من المعتزلة اصحاب ابراهيم بن سيار النظام و هو من شياطين القدرية طالع كتب الفلاسفة و خلط كلامهم بكلام المعتزلة قالوا لايقدر الله تعالى ان يفعل بعباده في الدنيا ما لاصلاح لهم فيه و لايقدر ان يزيد في الآخرة او ينقص من ثواب و عقاب لاهل الجنة و النار و توهموا ان غاية تنزيهه تعالى عن الشرور و القبائح لا يكون الا بسلب قدرته عليها فهم في ذلك كمن هرب من المطر الى الميزاب و قالوا كونه تعالى مريدا لفعله انه خالقه على وفق علمه و كونه مريدا للعبد انه امر به و قالوا الانسان هو الروح و البدن آلتها و قالوا الاعراض اجسام و الجوهر مؤلف من الاعراض المجتمعة و العلم مثل الجهل المركب و الايمان مثل الكفر في تمام الماهية و قالوا خلق الله الخلق دفعة واحدة على ما هي الآن معادن و نباتا و حيوانا و انسانا و غير ذلک فلم يكن خلق ادم متقدما على خلق اولاده الا انه تعالى كمّن اي ستر بعض المخلوقات في بعض و التقدم و التاخر في الكمون و الظهور و قالوا نظم القران ليس بمعجز انما المعجز اخباره بالغيب

من الامور الآتية و الماضية و صرف الله العرب عن الاهتمام بمعارضته حتى لو خلاهم لمكنهم الاتيان بمثله بل بافصح منه و قالوا التواتر يحتمل الكذب و كل من الاجماع و القياس ليس بحجة و مالوا الى الرفض و وجوب النص على الامام و ثبوت النص على امامة علي لكنه كتمه عمر و قالوا من سرق ما دون نصاب الزكوٰة كمائة و تسعة و تسعين درهما او ظلم به على غيره بالغصب و التعدي لا يفسق به كذا في شرح المواقف •

النوم بالفتح وسكون الواو خواب و هو حالة عارضة للحيوان فيعجز عن الحساسات و الحركات الغير الضرورية و الغير الارادية بسبب تصاعد ابخرة لطيفة سريعة التحلل الى الدماغ مغلظة للروح النفساني مانعة عن نفوذه في الاعصاب فقوله عن الحساسات اى الحواس الظاهرة اذ الحواس الباطنة لا تسكن في النوم خلافا للبعض فانه زعم ان الحواس الباطنة ايضا تتعطل عند النوم غير ان النفس قد يتصل عند خفة الشواغل في البداهة بعالم المثال فيفيض عليها منه ما يفيض و يخبر به محاكيا له بالامور الخيالية و قوله و الحركات الغير الضرورية الى اخره للاحتراز عن الحركات الطبيعية كالتنفس و نحوها فانه لا يعجز عنها و لذا عرف ايضا بترك النفس استعمال الحواس تركا طبيعيا •

النوم المتململ هو ان يكون بين النوم و اليقظة هكذا في التلويح و غيره •

فصل النون • التنوين هو في الاصل مصدر نونته اى ادخلته نونا و في اصطلاح النحاة نون ساكنة تتبع حركة اخر الكلمة لا لتاكيد الفعل فقولهم ساكنة اي بذاتها فلا تضرها الحركة العارضة مثل عادن الولى و هي شاملة لنون من ولدن فخرجت بقولهم تتبع حركة اخر الكلمة و انما لم يقل تتبع الاخر لان المتبادر من متابعتها الاخر لحوقها به من غير تخلل شيء و ههنا الحركة متخللة بين اخر الكلمة والتنوين و لم يقل اخر الاسم ليشمل تنوين الترنم في الفعل و القيد الاخير لاخراج نون التاكيد الخفيفة كذا في الفوائد الضيائية و في المغني النون تاتي على اربعة اوجه الاول نون التاكيد وهي خفيفة و ثقيلة و هما اصلان عند البصريين و قال الكوفيون الثقيلة اصل قال الخليل التوكيد بالثقيلة ابلغ و تختصان بالفعل و الثاني نون الاناث نحو يذهبن وهي اسم خلافا للمازني و الثالث نون الوقاية و تسمى نون عماد ايضا وهي تلحق قبل ياء المتكلم المنتصبة بواحد من ثلثة الفعل و اسم الفعل و الحرف لحفظ حركة ماقبلها و لذا سميت نون وقاية و الرابع التنوين و هو نون ساكنة زائدة تلحق اخر الكلمة بغير توكيد فخرج نون حسن و نون لنسفعا و اقسامه خمسة تنوين التمكن وهو اللاحق للاسم المعرب المنصرف اعلاما ببقائه على اصله و يسمى تنوين الامكنية و تنوين الصرف ايضا كزيد و رجل و تنوين التنكير و هو اللاحق لبعض الاسماء المبنية فرقا بين معرفتها و نكرتها كصه و صه و تنوين المقابلة كمسلمات جعل في مقابلة النون في مسلمين و قيل هو عوض من الفتحة نصبا و قيل لا هو تنوين التمكن و تنوين العوض و هو اللاحق عوضا من حرف اصلي او زائد او مضاف اليه مفردا و جملة فالتنوين جواز

عوض من الياء المحذوفة و جندل فانه عوض من الف جنادل قاله ابن مالك و نحو كل و بعض اذا قطعا عن الاضافة و نحو يومئذ و تنوين الترنم و هو اللاحق للقوافي المطلقة بدء من حروف الاطلاق و هو الالف و الياء و الواو و الذي صرح به سيبويه و غيره من المحققين انه جيئ به لقطع الترنم و هو التغني الذي يحصل بحروف الاطلاق لقبولها مد الصوت فاذا انشدوا و لم يترنموا جاءوا بالنون في مكانها و لا يختص هذا التنوين بالاسم و زاد الاخفش و العروضيون تنوينا سادسا سموه الغالي بالغين المعجمة و هو اللاحق للقوافي المقيدة سمي به لمجاوزة حد الوزن و يسمي الاخفش الحركة التي قبلها غلوا و فائدته الفرق بين الوقف و الوصل و جعله ابن يعيش من نوع تنوين الترنم زاعما ان الترنم يحصل نفسها لانها حرف اغن و انكر الزجاج و السيرافي ثبوت هذا التنوين البتة لانه يكسر الوزن و اختار هذا ابن مالك و زعم ابو الحجاج بن مغرور ان ظاهر كلام سيبويه في المسمى تنوين الترنم انه نون عوضت من المدة و ليس بتنوين و زعم مالك في التحفة ان تسمية اللاحق للقوافي المطلقة و المقيدة تنوينا مجاز و انما هو نون اخرى زائدة و لهذا لا يختص بالاسم و يجامع الالف و اللام و يثبت في الوقف و زاد بعضهم سابعا و هو تنوين الضرورة و هو اللاحق لما لا ينصرف و المنادى المضموم و ثامنا هو التنوين الشاذ و فائدته مجرد تكثير اللفظ و ذكر ابن الخباز في شرح الجزولية ان اقسام التنوين عشرة و جعل كلا من تنوين المنادى و تنوين صرف ما لاينصرف قسما برأسه و العاشر تنوين الحكاية مثل ان تسمي رجلا لعاقلة لبيبة انتهى • و النون عند الصوفية عبارة عن انتقاش صور المخلوقات باحوالها و اوصافها كما هي عليه جملة واحدة و ذلك الانتقاش هو عبارة عن كلمة الله لها كن فهي تكون على حسب ما جرى به القدر في اللوح المحفوظ الذي هو مظهر لكلمة الحضرة الى كل ما يصدر من لفظ كن فهو تحت حيطة اللوح المحفوظ فلذا قلنا ان النون مظهر لكلام الله تعالى و كناية عن اللوح المحفوظ فهو كتاب الله ايضا و التوضيح في الانسان الكامل في باب الصفة • و در لطائف اللغات ميگويد نون در اصطلاح صوفيه عبارت است از علم اجمالي در حضرت احديت و نزد بعضي كنايت از عقل كل است و نزد صاحب فتوحات مكيه عبارت است از عرش عظيم و نزد بعضى كنايت از بحر نور است و مرجع كل يكيست انتهى • و در كشف اللغات ميگويد نون در اصطلاح متصوفه اسمى است از اسماء الله تعالى و ان تجلي حق است باسم ظاهر در هر مجمع اكوان •

فصل الواو* النحو بفتح النون و سكون الحاء في اللغة الجانب و الطريق و القصد و اعراب كلام العرب يقال ما احسن نحوك كما في الصراح و في الاصطلاح اسم لعلم من العلوم المدونة و قد سبق في المقدمة و صاحب هذا العلم يسمى نحويا و النحويون الجمع و اما النحاة فهو جمع ناح بمعنى النحوى على ما في القاموس كالنظار جمع ناظر بمعنى المنسوب الى علم المناظرة لكن لم يستعمل مفرد هما بهذا المعنى اصلا كذا ذكر مولانا عبد الحكيم في حاشية القطبي •

* الأبعاد التعليمية سبقت في المقدمة في بيان الرؤس الثمانية *

النمو بتشديد الواو هو والذبول من انواع الحركة الكمية وفسر بازدياد حجم الاجزاء الاصلية للجسم بما ينضم اليه ويداخله في جميع الاقطار على نسبة طبيعية و اقطار الجوانب اى الطول و العرض و العمق فقيد الازدياد خرج الذبول و لهزال و التكاثف الحقيقي و رفع الورم و الانتقاص الصناعي فانها انتقاص حجم الاجزاء وبقيد الاصلية خرج السمن لانه زيادة في الاجزاء الزائدة و بقيد بما ينضم اليه يخرج التخلخل الحقيقي و بقيد على نسبة طبيعية خرج الورم و الزيادة الصناعية لانهما ليسا على نسبة يقتضيها طبيعة محلها و قيل السمن و الورم خارجان بقيد في جميع الاقطار لان المراد ان يزيد مجموعه من حيث هو مجموع لا ان يزيد كل جزء من اجزائه و قيل الالف و اللام في الاجزاء الاصلية للاستغراق فيجب ازدياد كل اجزاء الجسم في جميع الاقطار فيخرج الورم و فيه انه يخرج حينئذ بعض اجزاء الاصلية كما اذا خلع يد شخص فانها لاتنمو و ينمو باقي الاعضاء قيل بدمه من جميع الاعضاء الاصلية في الجملة و لا يضر عدمه في بعض الاشخاص و في بعض الاحوال و قيل المراد ازدياد حجم الجسم دائما في جميع الاقطار بمعنى انه كلما وجد الازدياد يكون في جميع الاقطار و الظاهر ان السمن و الورم ليسا كذلك نعم يتوجه ان اخراج السمن بالاجزاء الاصلية اولى لسبقها وقيل السمن و الورم خارجان بقيد على نسبة طبيعية و فيه ان السمن قد يكون على نسبة يقتضيها طبيعة المحل و يمكن دفعه بان المراد دائما بنسبة طبيعية و السمن ليس كذلك ويتوجه عليه ما قرر انفا من ان اخراجه بقيد الاجزاء الاصلية اولى ثم الاجزاء الاصلية هى ما يتولد في بعض الحيوانات من المني كالعظم و العصب و الرباط و الزائدة هى المتولدة من الدم كالشحم و اللحم و السمن و قولهم في بعض الحيوانات لان ادم و حواء وكذا ققنس وامثال ذلك من الحيوانات ليس كذلك فالتعريف الجامع ان يقال ان الاجزاء الاصلية هى ما يتولد من المني او مما هو بمنزلة المني كالبذر لبعض النباتات قال الامام الرازي قد يشتبه النمو والذبول بالسمن و الهزال و الفرق ان الواقف في النمو قد يسمن كما ان المتزائد في النمو قد يهزل و تحقيقه ان الزيادة اذا احدثت المنافذ في الاجزاء الاصلية و دخلت فيها و تشبهت بطبيعتها و اندفعت الاجزاء الاصلية الى جميع الاقطار على نسبة واحدة مناسبة بطبيعة النوع فذلك هو النمو واما الشيخ اذا ما سميناه فان اجزاءه الاصلية قد جفت وصلبت فلا يقوى الغذاء على تفريقها و النفوذ فيها فلذلك لايتحرك اعضاؤه الاصلية الى الزيادة فلا يكون ناميا لكن لحمه يتحرك الى الزيادة فيكون ذلك نموا في اللحم الا ان اسم النمو مخصوص بحركة الاعضاء الاصلية قال و المشهور ان النمو و الذبول من الحركات الكمية و هو بعيد عندي فان الاجزاء الاصلية و الزائدة في المغتذي باق كلواحد منها على مقداره الذي كان عليه نعم ربما يتحرك كلواحد منها في اينه او وضعه او كيفه لكن ذلك ليس حركة في الكم وقد اجيب عنه بان الاجزاء الاصلية زاد مقدارها عند النمو على ما كانت عليه قبل ذلك ضرورة دخول الاجزاء الزائدة في منافذها و تشبيهها ونقص مقدارها

عند القبول عما كانت عليه قبله و انكار هذا مكابرة و قال السيد السند ان اتصال الزائدة بعد المداخلة بالاصلية على وجه يصير به المجموع متصلا واحدا في نفسه فالصواب ماناله المجيب و الا فالقول ماقاله الامام هذا كله خلاصة ما ذكره العلمي في حاشية شرح هداية الحكمة •

الناميـة هي القوة التي فعلها النمو و القياس المنمية الا انه روعي المزاوجة فاسند الفعل الى السبب كذا في شرح المواقف أعلم أن من اصطلاح اهل الحديث اذا قال الراوي ينميه فمراده يرفع ذلك الى النبي صلى الله عليه و اله و سلم كذا في العيني شرح صحيح البخاري •

فصل الهاء • التنبيه بالباء الموحدة مصدر من باب التفعيل يطلق في عرف العلماء على معان منها مامر في لفظ المحاباة في ناقص باب الحاء المهملة و منها بيان الشيء قصدا بعد سبقه ضمنا على وجه لو توجه اليه السامع الفطن بكليته لعرفه لكن لكونه ضمنيا ربما يغفل عنه كذا في الاطول في اول فن المعاني و الفرق بينه و بين التذنيب مع اشتراكهما في ان كلا منهما يتعلق بالمباحث المتقدمة ان ما ذكر في حيزه بحيث لو تامل المتامل في المباحث المتقدمة لفهمه بخلاف التذنيب كذا في الچلپي حاشية المطول و منها بيان البديهي كما في الاطول ايضا هناك و يؤيد هذا ما وقع في الشريفية ان الدليل هو المركب من قضيتين للتادي الى مجهول نظري و ان ذكر لازالة خفاء البديهي يسمى تنبيها انتهى و قال في المحاكمات الاشارة حكم يحتاج اثباته الى دليل و برهان والتنبيه حكم لا يحتاج اثباته الى دليل بل يكفي في اثباته و بيانه اما مجرد ملاحظة اطرافه او التمثيل المزيل للخفاء في نفس الحكم البديهي او النظر السهل في الفصل السابق على ذلك الحكم بان تذكر مقدمات ذلك الحكم في ذلك الفصل و منها الانشاء قال ابن الحاجب في مختصر الاصول غير الخبر يسمى انشاء و تنبيها و يندرج فيه الامر و النهي و التمني و الترجي و القسم و النداء و الاستفهام و المنطقيون يقسمون غير الخبر الى ما يدل على الطلب لذاته اما للفهم و هو الاستفهام و اما لغيره و هو الامر و النهي و الى غيره و يخصون التنبيه و الانشاء بالاخير منهما و يعدون منه التمني و الترجي و القسم و النداء و بعضهم يعد التمني و النداء من الطلب انتهى و قال المحقق التفتازاني في حاشيته تسمية جميع اقسام غير الخبر بالتنبيه غير متعارف و كذا مانسب الى المنطقيين من تخصيص الانشاء بما لا يدل على الطلب بما لم نجده في كلامهم انتهى و في بديع الميزان غير الخبر ان لم يدل على طلب الفعل دلالة صيغية فهو تنبيه اي اعلام على ما في ضميره و يندرج فيه التمني و الترجي و النداء و القسم و الاستفهام و الفاظ العقود و فعلا المدح و الذم و التعجب اصطلاحا و المناقشة فيه و دلالة النداء على طلب الاقبال و الاستفهام على طلب الاعلام التزاميتان فلا يخرجان من التنبيه و هكذا في شرح المطالع و غيرهما و منهم من عد التمني و النداء و الاستفهام من اقسام الطلب على ما ذكر السيد الشريف و منها الايماء و هو عند الاصوليين من اقسام المنطوق الغير الصريح و هو الاقتران بحكم لو لم يكن هو او نظيره للتعليل لكان

بعيدا جدا اى اقتران الملفوظ الذى هو مقصود المتكلم بحكم اي بوصف لو لم يكن ذلك الحكم اى الوصف او نظيره لتعليل ذلک المقصود لکان اقترانه به بعيدا فيحمل على التعليل لدفع الاستبعاد و يرجع الى هذا ما قال معناه اقتران نص الشارع كقوله اعتق رقبة في المثال الآتي بحكم كقول الاعرابي واقعت اهلي في نهار رمضان اولم يكن ذلک الحکم او نظيره للتعليل اى علة لقول الشارع و حكمه كان بعيدا جدا من الشارع الاتيان بمثله ويحتمل ان يكون معناه ان اقتران الوصف المدعى كونه علة لحكم من الشارع لولم يكن ذلک الوصف او نظيره علة لحكم الشارع كان بعيدا من الشارع الاتيان بذلک الحکم مثال كون العين للتعليل ما قال الاعرابي هلكت و اهلكت فقال النبي صلى الله عليه واله وسلم ماذا صنعت قال واقعت اهلي في نهار رمضان فقال اعتق رقبة الحديث فانه يدل على ان الوقاع علة للاعتاق فان غرض الاعرابي بيان حكم الوقاع و ذكر الحكم جواب له ليحصل غرضه لئلا يلزم اخلاء السوال عن الجواب و تاخير البيان عن وقت الحاجة فيكون السوال مقدرا في الجواب كانه قال واقعت فكفر و لاشک ان الفاء للتعليل فيحمل عليه و الاحتمال البعيد عدم قصد الجواب كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول السيد اسقني ماء فان ذلک و ان بعد لكنه ليس بممتنع و اعلم ان مثل ذلك اذا اخذ منه بعض الاوصاف و علل بالباقي سمي تنقيح المناط مثاله في قصة الاعرابي ان يقال كونه اعرابيا لامدخل له في العلة اذ الهندي ايضا كذلک و كذا كون المحل اهلا فان الزنا ايضا اجدر به او يقال وكونه وقاعا لا مدخل له فبقي كونه افسادا للصوم فهو العلة و مثال كون النظير للتعليل قول النبي صلى الله عليه و اله و سلم و قد سالته الخثعمية ان ابي ادركته الوفاة و عليه فريضة الحج فان حججت عنه اينفعه ذلك فقال صلى الله عليه واله و سلم ارأيت لو كان على ابيک دين فقضيته كان ينفعه ذلك قالت نعم قال فدين الله احق بان يقضى سألته الخثعمية عن دين الله فذكر نظيره و هو دين الآدمي فنبه على التعليل به اى كونه علة للنفع و الا لزم العبث ففهم منه ان نظيره في المسئول عنه و هو دين الله كذلک علة بمثل ذلک الحکم و هو النفع و اعلم ان مثل هذا يسميه الاصوليون تنبيها على اصل القياس و فيه كما ترى تنبيه على اصل القياس و على علة الحكم فيه وعلى صحة الحاق الفرع بها اعلم ان من مراتب الايماء ان يذكر الشارع مع الحكم وصفا مناسبا له مثل قوله لايقضى القاضي و هو غضبان فان فيه ايماء الى ان الغضب علة عدم جواز الحكم لانه مشوش للنظر و موجب للاضطراب و مثل اكرم العلماء و اهن الجهال هذا اذا ذكر الوصف و الحكم كلاهما فانه ايماء بالاتفاق فان ذكر احدهما فقط مثل ان يذكر الوصف صريحا و الحكم مستنبط نحو احل الله البيع فان حل البيع وصف له قد ذكر فعلم منه حكمه و هو الصحة او ان يذكر الحكم و الوصف مستنبط و ذلک كثير منه نحو حرمت الخمر فقد اختلف في انه هل يكون ايماء فهو على مذاهب احدها كلاهما ايماء و الثاني ليس شيئ منهما ايماء و الثالث الاول و هو ذكر الوصف ايماء دون الثاني و هو ذكر الحكم و النزاع لفظي

مبني على تفسير الايماء و الاول مبني على ان الايماء اقتران الحكم و الوصف سواء كانا مذكورين او احدهما مذكورا و الآخر مقدرا و الثاني مبني على انه لابد من ذكرهما اذ به يتحقق الاقتران و الثالث مبني على ان اثبات مستلزم الشيء يقتضي اثباته و العلة كالحل يستلزم المعلول كالصحة فيلزم بمثابة المذكور فيتحقق الاقتران و اللازم حيث ليس اثباته اثباتا لملزومه بخلاف ذلك فلا يكون الملزوم في حكم المذكور فلا يتحقق الاقتران هكذا ذكر في العضدي و حاشيته للمحقق التفتازاني في مباحث القياس •

النزاهة بالفتح و تخفيف الزاء المعجمة عند البلغاء هي خلوص الفاظ الهجاء من الفحش حتى يكون كما قال ابو عمرو بن العلاء و قد سئل من احسن الهجاء هو الذي اذا انشدته العذراء في خدرها لايقبح عليها و منه قوله تعالى و اذا دعوا الى الله و رسوله ليحكم بينهم اذا فريق منهم معرضون ثم قال افي قلوبهم مرض ام ارتابوا ام يخافون ان يحيف الله عليهم و رسوله بل اولئك هم الظالمون فان الفاظ ذم هؤلاء المخبر عنهم بهذا الخبر اتت منزهة عما يقع في الهجاء من الفحش و سائر هجاء القران كذلك كذا في الاتقان في نوع بدائع القران •

التنزه مصدر من باب التفعل في البرجندي اصل التنزه التباعد عن مكان الحرمة انتهى و مرجعه الى الديانة كما مر في فصل النون من باب الدال المهملة •

التنزيه مصدر من باب التفعيل عند الصوفية عبارة عن انفراد القديم باسمائه و اوصافه و ذاته كما يستحقه لنفسه من نفسه بطريق الاصالة و التعالي لابطريق ان المحدث ماثله او شابهه فانفرد الحق سبحانه وتعالى عن ذلك فليس بايدينا من التنزيه الا التنزيه المحدث و الحق به التنزيه القديم لان التنزيه المحدث ما بازاءه تشبيه من جنسه و ليس بازاء التنزيه القديم تشبيه من جنسه لان الحق لا يقبل الضد و لا يعلم كيف تنزيهه فلا جل هذا القول تنزيهه عن التنزيه بتنزيهه لنفسه لا يعلمه غيره و لا نعلم الا التنزيه المحدث لان اعتباره عندنا تعري الشيء عن حكم كان يمكن نسبته اليه فتنزه و لم يكن للحق تشبيها ذاتيا يستحق عنها التنزيه اذ ذاتياته هي المنزهة في نفسها عما لا يقتضيه كبريائه على اي اعتبار كان و في اي مجلى ظهر او باي تشبيه كان كقوله رايت ربي في صورة شاب امرد او باي تنزيه كان كقوله نوراني اراه فان التنزيه الذاتي له حكم لازم لزوم الصفة للموصوف و هو في ذلك المجلى على ما استحقه من ذاته لذاته بالتنزيه القديم الذي لايسوغ الا له و لايعرفه غيره فانفرد في اسمائه وصفاته وذاته ومظاهره و تجلياته بحكم قدمه من كل ما ينسب الى الحدوث و لو بوجه من الوجوه فلا تنزيهه كالتنزيه الخلقي و لا تشبيهه كالتشبيه الخلقي تعالى و انفرد و اما من قال ان التنزيه راجع الى تطهير محلك لا الى الحق فاراد هذا التنزيه الخلقي الذي بازائه التشبيه نعم لان العبد اذا اتصف من اوصاف الحق بصفاته سبحانه و تعالى تطهر محله و خلص من نقائص المحدثات بالتنزيه الالهي فرجع اليه هذا التنزيه و بقي الحق على

ما كان عليه من التنزيه الذي لايشاركه فيه غيره و ليس للحق فيه مجال اي ليس لوجه المخلوق من هذا التنزيه شيئ بل هو لوجه الحق بانفراده كما يستحقه في نفسه فانهم كذا في الانسان الكامل *

فصل الياء التحتانية * النداء بالكسر وتخفيف الدال عند اهل العربية قد يطلق على طلب الاقبال بحرف نائب مناب ادعو لفظا اوتقديرا و المطلوب بالاقبال يسمى منادى و قد يطلق النداء على الكلام المستعمل في طلب الاقبال وهو في هذا المعنى من انواع الطلب الذي هو من انواع الانشاء كما في الاطول والمراد بالاقبال التوجه سواء كان بالوجه او بالقلب حقيقة مثل يا زيد اوحكما مثل يا سماء و يا جبال و يا ارض فانها نزلت اولا منزلة من له صلاحية النداء ثم ادخل عليه حرف النداء و قصد نداءها فهي في حكم من يطلب اقباله و منه نداء الله تعالى لتنزهه عن الاقبال اذ لا وجه له و لا قلب له فلابد لذلك من امر نزل باعتباره و جعل داعيا الى التنزيل لكن في القول بتنزيله تعالى منزلة من له صلوح النداء ترك ادب فالاولى ان يقال المراد بالاقبال الاجابة و المراد بكون المنادى مجيبا اعطاء المدعو له ان كان طلبا و التصديق به ان كان خبرا كما في قوله تعالى يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا فاندفع ما قيل ان اريد بالاجابة انعام ما سئل فهولا يستفاد من تقدير ادعو مع انه قد يكون المقصود بالنداء الخبر فلا معنى للاجابة فيه و ان اريد به التذبيه فهولا يكون مطلوبا منه تعالى ثم اختلفوا في المندوب فبعضهم على انه ليس داخلا في المنادى لانه المتفجع عليه ادخل عليه حرف النداء لمجرد التفجع لا لتنزيله منزلة المنادى فخرج بقيد الاقبال عن تعريف المنادى و بعضهم على انه منادى مطلوب اقباله حكما على وجه التفجع فاذا قلت يا محمداه فانك تناديه و تقول له تعال فانا مشتاق اليك و هذا هو الظاهر من كلام سيبويه و صاحب المفصل ثم الحروف النائبة مناب ادعو خمسة وهي يا وايا و هيا و اي و الهمزة و احترز بهذا القيد عن نحو ليقبل زيد و قوله لفظا او تقديرا تفصيل للطلب اى طلبا لفظيا بان تكون الة الطلب ملفوظة نحو يا زيد او تقديرا بان تكون الته مقدرة نحو يا يوسف اعرض اي يا يوسف او للنيابة اى نيابة لفظية بان يكون النائب ملفوظا او مقدرة بان يكون النائب مقدرا او للمنادى و المنادى الملفوظ مثل يا زيد والمقدر مثل الا يا اسجدوا اى الا يا قوم اسجدوا

* **فائدة** * انتصاب المنادى عند سيبويه على انه مفعول به و ناصبه الفعل المقدر و اصله ادعو زيدا فحذف الفعل حذفا لازما لكثرة استعماله و لدلالة حرف النداء علية و افادته و عند المبرد بحرف النداء لسده مسد الفعل * **فائدة** * قال في الاتقان و يصحب في الاكثر الامر و النهي و الغالب تقديمه نحو يا ايها الناس اعبدوا ربكم و ياايها الذين امنوا لا تقدموا و قد يتاخر نحو و توبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون و قد يصحب الجملة الخبرية فتعقبها جملة الامر نحو يا ايها الناس ضرب مثل فاستمعوا له و قد لاتعقبها نحو يا عبادي لاخوف عليكم و قد يصحب الاستفهامية نحو يا ابت لم تعبد ما لا يسمع و لا يبصر انتهى *

النسيان بالكسر و سكون السين هو عدم ما للصورة الحاصلة عند العقل من شانه الملاحظة في الجملة

امر من ان يكون بحيث يتمكن من ملاحظتها اي وقت شاء ويسمى ذهولا او سهوا او يكون بحيث لا يتمكن من ملاحظتها الا بعد تجشم كسب جديد و هذا هو النسيان في عرف الحكماء كذا في التلويح و قد سبق مثل هذا في لفظ السهو ايضا في فصل الواو من باب السين المهملة وفي شرح المواقف في مبحث الجهل و يقرب من الجهل البسيط السهو و كانه جهل بسيط سببه عدم استثبات التصور اى العلم تصوريا كان او تصديقيا فانه اذا لم يتقرر كان في معرض الزوال فيثبت مرة و يزول اخرى و يثبت بدله تصور اخر فيشتبه احدهما بالآخر اشتباها غير مستقر حتى اذا نبه الساهي ادنى تنبيه تنبه و عاد الى التصور الاول وكذا الغفلة يقرب منه و يفهم منه عدم التصور مع وجود ما يقتضيه و كذا الذهول قيل سببه عدم استثبات التصور حيرة ودهشا قال تعالى يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما ارضعت فهو قسم من السهو و الجهل البسيط بعد العلم يسمى نسيانا و قد فرق بين السهو و النسيان بان الاول زوال الصورة عن المدركة مع بقائها في الحافظة و الثاني زوالها عنهما معا فيحتاج حينئذ الى سبب جديد و قال الآمدي ان الغفلة و الذهول و النسيان عبارات مختلفة لكن يقرب ان يكون معانيها متحدة و كلها مضادة للعلم بمعنى انه يستحيل اجتماعها معه انتهى • والنسيان عند الاطباء هو السرسام البارد و يقال له ليثرغس ايضا و هو ورم عن بلغم عفن في مجاري الروح الدماغي وقلما يعرض في جرم الدماغ او حجابه للزوجية البلغم فلا ينفذ في الحجب لصلابتها و لا في الدماغ للزوجيته و انما سمي به لان النسيان لازم لهذا المرض فسمي به تسمية للملزوم باسم العرض اللازم هكذا في الاقسرائي و بحر الجواهر •

النفي بالفتح و سكون الفاء عند اهل العربية من اقسام الخبر مقابل الاثبات و الايجاب قيل بل هو شطر الكلام كله و الفرق بينه و بين الجحد ان النافي ان كان صادقا سمي كلامه نفيا و منفيا ايضا و لا يسمى جحدا و ان كان كاذبا سمي جحدا و نفيا ايضا فكل جحد نفي و ليس كل نفي جحدا ذكره ابو جعفر النحاس و ابن الشجري و غيرهما مثال النفي ما كان محمد ابا احد من رجالكم و مثال الجحد نفي فرعون و قومه ايات موسى وجحدوا بها و استيقنتها انفسهم ثم ان النفي في الماضي اما ان يكون نفيا واحدا او مستمرا او نفيا فيه احكام متعددة و كذلك في المستقبل فصار النفي اربعة اقسام و اختاروا له اربع كلمات ما ولم و ان ولا و المنفي عند المتكلمين هو المعلوم الغير الثابت و قد سبق مستوفى في لفظ المعلوم في فصل الميم من باب العين المهملة • تنبيهات • الاول زعم بعضهم ان شرط صحة النفي عن الشيء صحة اتصاف المنفي عنه بذلك الشيء وهو مردود بقوله تعالى وما ربك بغافل عما تعملون ونظائره كثيرة و الصواب ان انتفاء الشيء عن الشيء قد يكون لكونه لا يمكن منه عقلا وقد يكون لكونه لا يقع منه مع امكانه الثاني نفي الذات الموصوفة قد يكون نفيا للصفة دون الذات نحو ماجعلناهم جسدا لا ياكلون الطعام اى بل هم جسد ياكلون و قد يكون نفيا لهما نحو لا يسألون الناس الحافا اي لا سوال لهم اصلا فلا تحصل منهم

الحاف و يسمى هذا النوع عند اهل البديع نفي الشيء بايجابه و عبارة ابن رشيق في العمدة ان يكون الكلام ظاهره ايجاب الشيء و باطنه نفيه بان ينفي ما هو من سببه كوصفه و هو المنفي في الباطن و عبارة غيره ان ينفي الشيء مقيدا و المراد نفيه مطلقا مبالغة في النفي و تاكيدا له و منه و من يدع مع الله الها اخر لا برهان له به فان الاله مع الله لا يكون الا عن غير برهان و منه و يقتلون النبيين بغير الحق فان قتلهم لا يكون الا بغير حق و منه رفع السموات بغير عمد ترونها فانها لا عمد لها اصلا الثالث قد ينفي الشيء راسا لعدم كمال وصفه او انتفاء ثمرته كقوله تعالى في صفة اهل النار لا يموت فيها و لا يحيى فنفى عنه الموت لانه ليس بموت صريح و نفى عنه الحيوة لانها ليست بحيوة طيبة و لا نافعة الرابع المجاز يصح نفيه بخلاف الحقيقة و اورد عليه ما رميت اذ رميت و لكن الله رمى فان المنفي فيه هو الحقيقة و اجيب بان المراد بالرمي هنا المترتب عليه و هو وصوله الى الكفار فالوارد عليه النفي هنا مجاز لا حقيقة و التقدير و ما رميت خلقا اذ رميت كسبا او ما رميت انتهاء اذ رميت ابتداء الخامس نفي الاستطاعة الواردة في القران قد يراد به نفي القدرة والامكان نحو فلا يستطيعون توصية و قد يراد به نفي الامتناع نحو هل يستطيع ربك على القرائتين اي هل يفعل او هل يجيبنا فقد علموا ان الله قادر على الانزال و ان عيسى قادر على السوال و قد يراد به الوقوع بمشقة و كلفة نحو انك لن تستطيع معي صبرا هذا كله من الاتقان السادس من قواعدهم ان النفي اذا دخل على كلام فيه قيد توجه الى القيد خاصة و افاد ثبوت اصل الفعل قال ابو القاسم في حاشية المطول التحقيق ان هذه القاعدة ليست كلية بل اكثرية اذ يحتمل ان يقصد نفي الفعل و القيد جميعا بمعنى انتفاء كل من الامرين مثل ما جئت راكبا بمعنى لا مجيء و لا ركوب او بمعنى انتفاء القيد من غير اعتبار لنفي الفعل او اثباته كما اذا قلت لم اضرب كل احد بمعنى ان الضرب لم يقع على كل احد من غير اعتبار لنفي الضرب و اثباته و هذا مراد من قال ان رفع الايجاب الكلي اعم من السلب الكلي و السلب عن البعض مع الايجاب للبعض و هذا كثير الوقوع في الكلام او انتفاء الفعل من غير اعتبار لنفي القيد او اثباته كقوله تعالى ولم يصروا على ما فعلوا و هم يعلمون هذا اذا اعتبر القيد اولا ثم نفي و ان اعتبر النفي اولا ثم قيد رجع النفي الى المقيد حتى اذا كان القيد هو العموم مثلا افاد نفي العموم على الاول و عموم النفي على الثاني و التعويل على القرائن انتهى • و في بعض حواشي البيضاوي ان رجوع النفي الى القيد انما يكون اذا كان القيد مما لا يلزم المقيد و ان كان مما يلزمه يرجع الى المقيد •

المنفي عند المحاسبين هو العدد الغير المثبت كما مر في فصل التاء الفوقانية من باب الثاء المثلثة • و عند اهل العربية و المتكلمين قد عرفت قبيل هذا •

نفي الخد بالقاف اسم شكل مخصوص من اشكال الرمل و صورته هكذا ⠀•

النهي بالفتح و سكون الهاء في عرف النحاة هي نفس صيغة لا تفعل في اي معنى استعمل كما

يسمون الفعل امرا وعند الصوليين و اهل المعاني هو كالامر في الاستعلاء و عرفه البعض بانه طلب الكف عن الفعل استعلاء و البعض بانه طلب الترك عن الفعل استعلاء فانهم اختلفوا في ان مقتضى النهي كف النفس عن الفعل او ترك الفعل و هو نفس ان لا تفعل و المذهبان متقاربان كما في المطول و في الاطول ان الخلاف مبني على الاختلاف في كون عدم الفعل مقدورا ثم اعلم ان للنهي حرفا واحدا او هو لا الجازمة وله صيغة واحدة و هي لا تفعل ليس له صيغة اخرى و قد سبق في لفظ الامر ما يتعلق بهذا المقام في فصل الراء المهملة من باب الالف •

النهاية بالكسر هي الرجوع الى البداية كما قال الجنيد قيل اراد الرجوع الى الله لانه تعالى مبدأ كل شيء و قيل اي الرجوع الى الصفاء الذي كان له في عالم الارواح قبل التعلق بالقالب و قيل معناه ان نهاية المريد وغايته ان يرجع الى حال بدايته حيث خلقه الله في بطن امه وانه كان في هذه الحالة في غاية الفقر والحاجة الى الله و التوكل و لا حافظ له الا هو و قيل معناه السالك اما كان في الابتداء جاهلا فصار عارفا يصير متحيرا جاهلا و هو كالطفولية يكون جهلا ثم علما ثم جهلا قال الله تعالى و منكم من يرد الى ارذل العمر لكيلا يعلم بعد علم شيئا و قيل معناه ان المريد في البداية عبد الله و الله تعالى ربه يعني كما ان في البداية عبد كذلك في النهاية كذا في مجمع السلوك • و المهندسون يسمون النهايات حدودا و اطرافا و بهذا المعنى قالوا نهاية الخط المتناهي الوضع نقطة و نهاية السطح المتناهي الوضع بالذات خط او نقطة كما في ضابط قواعد الحساب و التناهي في الوضع كون المقدار بحيث يشار الى طرفه اشارة حسية لانه طرف ونهاية عارضة له و التناهي في المقدار كون المقدار بحيث يمكن ان يفرض بقدر محدود كذا ذكر مولانا عبد الحكيم في حاشية الخيالي •

منتهى الاشارات هو الفلك الاعظم •

النية بالكسر و تشديد الياء لغة عبارة عن انبعاث القلب نحو ما يراه موافقا لغرض من جلب نفع او دفع ضرر حالا او مآلا و الشرع خصصها بالارادة المتوجهة نحو الفعل ابتغاء لوجه الله او امتثالا لحكمه فمن فعل نائما او غافلا نفعله معطل مهمل يماثل افعال الجماد و من اتى طاعة رياء او طمعا في عطاء دنيوي او توقعا لثناء عاجل او تخلصا عن تعنيف الناس فهو مزور كذا قال البيضاوي و قيل النية لغة العزم و شرعا القصد الى الفعل لله تعالى وقيل النية عزم القلب الى الشيء فهما اي النية و العزم متحدان بمعنى فالنية عبارة عن توجه تام قلبي بحيث يستقر القلب على امر و قيل النية عبارة عن استقرار القلب على امر مطلوب و توجه تام و ميل كمال بطريق القصد الى امر مطلوب فهذا احتراز عن التوجه الذي صدر عن رجل مثلا ان ينتقل من مكان الى مكان فان هذا الانتقال لا يسمى نية بل توجها و ميلا كتوجه الاكل و الشرب بطريق العادة • و قيل بفسخ النية كقول علي كرم الله وجهه عرفت الله بفسخ العزائم

وقيل النية شرعت تمييزا للعبادة عن العادة هكذا يستفاد من العيني و الكرماني و العارفية و در صحائف در صحيفهٔ سوم ميكويد النية هي الارادة الباعثة للقدرة المنتهضة عن المعرفة و او را سه مرتبه است اول صافي انكه باعث وي جز لقاء خدا نبود دوم كدر كه باعث او مرائي است يعني رياء بران مي ارد و طلب جاه و دنيا مي ارد سوم ممتزج و ان را مراتب بسيار است ولكل درجات مما عملوا •

• باب الواو •

فصل الالف • الوباء بالفتح و تخفيف الموحدة و مد الالف و قصرها بيماري عام كه او را مرگي گويند كما في الصراح و قال الاطباء هي فساد يعرض لجوهر الهواء لاسباب سماوية او ارضية كالماء الاسن و الجيف و المراد بفساد الهواء ان يصير حقيقته غير صالحة لما اوجدت له من اصلاح جوهر الروح و دفع الابخرة و تغذي الابدان و هو تعفن يعرض له بشبهه تعفن الماء المجتمع المتغير و هذا الهواء ليس بسيطا فلا يرد ان البسيط لا يتعفن و قيل الوباء هو الطاعون كذا في القسرائي و بحر الجواهر •

الوضو بالضم و تخفيف الضاد المعجمة في الاصل مصدر وضؤ الرجل اذا صار نظيفا حسنا نقل في الشرع الى الطهارة المخصوصة لما فيه من النظافة و قد يفتح الواو و المشهور انه بالضم المصدر و بالفتح الماء الذي يتوضأ به و انكر ابو عمرو بن العلاء الفتح مطلقا و ابو عبيد الضم مطلقا كذا في بعض شروح مختصر الوقاية و عند الصوفية عبارة عن ازالة النقائص الكونية و قد سبق في لفظ الصلوة في فصل الواو من باب الصاد المهملة و عند الشيعة عبارة عن موالاة الامام و قد مر •

التواطؤ بالطاء هو كون اللفظ موضوعا لامر عام مشترك بين الافراد على السوية و ذلك اللفظ يسمى متواطيا كالانسان و يقابله التشكيك و قد سبق في فصل الكاف من باب الشين المعجمة •

حمل المواطاة قد سبق في فصل اللام من باب الحاء المهملة •

الايطاء عند الشعراء هو اعادة القافية و هو عيب كما في عنوان الشرف و كلما تباعدا كان القبح اقل فان كان احد اللفظين معرفة و الآخر نكرة و اختلف المعنى لم يكن ايطاء كما في بعض الرسائل • و في الاتقان الايطاء تكرار الفاصلة او القافية و هو عيب في القافية لا في الفاصلة لوقوعه في القران و هو قوله تعالى في الاسراء هل كنت الا بشرا رسولا و ختم بذلك الآيتين بعدها و در منتخب تكميل الصناعة مي ارد از عيوب قافيه است ايطاء و ان تكرار قافيه است بيك معني غير از قافيه مصراع اول مطلع كه تكرار انرا در غير مطلع ايطاء نميگويند بل رد مطلع نامند و ايطاء بر دو قسم است يكي ايطاء خفي و ان انست كه تكرار ظاهر نباشد مانند دانا و بينا و اب و گلاب و اين پيش اكثر شعراء جائز است و قتيكه بسيار نشود و مع ذلك اولى ان است كه مثل اين قوافي را پهلوي يكديگر نيارند و بعضي تكراريرا كه در امر و نهي است مثل بيا و ميا

ازین قبیل شمرند بجهت انکه میم در میا وبا در بیا بی ترکیب هیچ معنی ندارد پس تکرار درین کلمه ظاهر نباشد اما تکراریکه در نفی و اثبات است چون رفت و نرفت باتفاق ازین قبیل است و عیب و ناخوش است و بعضی گویند که در مثل ترا و مرا و کرا ایطای خفی است و دیگری ایطای جلی و ان انست که تکرار ظاهر باشد مانند جانا و یارا و صفات و کائنات و محبت و مودت و مراچه و غلامچه و برد و بدهد و دردمند و حاجتمند و نیکوتر و بهتر و فسونگر و ستمگر و زرین و سیمین و خندان و گریان و مردی وزامی و این ایطا از عیوب فاحش است ارتکابش نکنند مکر وقتیکه شعر را ابیات بسیار باشند که این هنگام بقدر ضرورت ارتکاب اندکی جائز است انتهی *

فصل الباء الموحدة * الوجوب بالضم و تخفيف الجيم في اللغة هو الثبوت و في العرف هو الاستحسان و الاولوية يقال يجب اي يستحسن ويسمى بالوجوب العرفي و الاستحساني و يقابله الوجوب العقلي و الشرعي اما الوجوب العقلي فقال المتكلمون و الحكماء الوجوب و الامكان و الامتناع قد تطلق على المعاني المصدرية الانتزاعية و تصوراتها بالكنه ضرورية اذ لدس كنهها الا هذه المعاني الثلثة المنتزعة الحاصلة في الذهن فان كل عاقل غير قادر على الكسب يتصور حقيقتها كوجوب حيوانية الانسان و امكان كاتبيته و امتناع حجريته و تصور الحصة يستلزم تصور الطبيعة ضرورة انها طبيعة مقيدة و من عرفها فلم يزد على ان يقول الواجب ما يمتنع عدمه او لا يمكن عدمه فاذا قيل له ما الممتنع قال ما يجب عدميا و ما لا يمكن وجوده و اذا قيل له ما الممكن قال ما لا يجب وجوده اوما لا يمتنع وجوده ولاعدمه فياخذ كلا من الثلثة في تعريف الآخر و انه دور و على هذا القياس الوجوب و الامكان و الامتناع فان قلت قد عرف الواجب بالممكن العام ثم عرف الممكن الخاص بالواجب فلا دور قلت الامكان العام و الخاص حصة من الامكان المطلق بهذا المعنى وكذا مشتق كل منهما حصة من مشتقه و خفاء الحصة انما هو لخفاء الطبيعة نعم لو عرف الوجوب بالمعنى الآتي مثلا بالامكان و الامتناع بهذا المعنى لم يلزم الدور و قد تطلق على المعاني التي هي منشأ لانتزاع المعاني المصدرية و الظاهر ان تصوراتها نظرية و لذا اختلف في ثبوتها و اعتباريتها و الظاهر ان المبحوث عنها في فن الكلام هذه المفهومات بمعنى مصداق الحمل و المبحوث عنها في المنطق بالمعاني المصدرية و المشهور ان المبحوث عنها في فن الكلام هي التي جهات القضايا في المنطق لكن في قضايا مخصوصة محمولاتها وجود الشيئ في نفسه فانه اذا اطلق المتكلمون الواجب و الممكن و الممتنع ارادوا بها الواجب الوجود و الممكن الوجود و الممتنع الوجود ثم الوجوب اي بمعنى مصداق الحمل و منشأ الانتزاع يقال على الواجب باعتبار ما له من الخواص لا بالمعنى المصدري فانه اذا كان الوجوب مقولا على الواجب و محمولا عليه باعتبار هذه الخواص فهذه الخواص منشأ لانتزاعه و مصداق لحمله الاولى استغناؤه في وجوده عن الغير و قد يعبر عنها بعدم احتياجه او بعدم توقفه فيه على غيره والثانية كون ذاته مقتضية

لوجوده اقتضاء تاما و الثالثة الشيئ الذي به يمتاز الذات عن الغير فالمعنيان الاولان امران تصديقيان بناء علي ان المراد منهما كون وجود الواجب عين ذاته الا ان الاول منهما عدمي و الثاني ثبوتي ثم النظر الدقيق يحكم بان كلاهما امران ثبوتيان لرجوعهما الى نحو وجود الواجب و خصوصية ذاته فالخاصة الثالثة كما انها غير الذات بحسب المفهوم و عينها بحسب ما هو المراد منها كذلك الاولى و الثانية الا ان يبنى ذلك على مذهب المتكلمين و تحمل العينية على حمل المواطاة مطلقا و بهذا التقرير اندفع ما قيل الخاصة الثانية لا تصدق عليه تعالى على مذهب الحكماء القائلين بعينية الوجود هذا هو المستفاد من كلام مرزا زاهد في حاشية شرح المواقف و هذا تحقيق تفرد به و المستفاد من كلام مولانا عبد الحكيم ان الوجوب الذي يقال على الواجب باعتبار تلك الخواص هو الوجوب بالمعنى المصدري يعني ان الوجوب بالمعنى الضروري كيفية نسبة الوجود فهو صفة للنسبة و لا يوصف به ذاته تعالى و الا لكان وصفا بحال متعلقه بل انما يوصف به باعتبار استعماله في احد تلك المعاني التي تختص بذاته تعالى لكون هذه المفهومات لازمة لذلك المعنى الذي هو صفة للنسبة اما بطريق المجاز او الاشتراك و اطلاق الوجوب على المعنيين الاولين ظاهر و اما اطلاقه على الثالث فاما بتاويل الواجب او ارادة مبدأ الوجوب اذ ليس الوجوب بالمعنى الثالث قائما بذاته تعالى حتى يوصف بما يشتق منه بل هو محمول عليه مواطاة فلابد من احد التاويلين و على التاويلين يكون الوجوب عبارة عن كون الشيئ بحيث يمتاز عن غيره وهذه الخواص متغايرة مفهوما لكنها متلازمة اذ متى كان ذاته كافيا في اقتضاء وجوده لم يحتج في وجوده الى غيره و بالعكس و متى وجد احد هذين الامرين وجد ما به يتميز الذات عن الغير و بالعكس قال شارح التجريد ما حاصله ان الوجوب بالمعنى الاول اي بمعنى الاستغناء عن الغير صفة للوجود و بالمعنى الثاني اي بمعنى اقتضاء الذات للوجود صفة للذات بالقياس الى الوجود و هو لا يتصور الا في ذات مغايرة للوجود فهو عند الحكماء القائلين بعينية الوجود ليس بمتحقق اذ الشيئ لا يقتضي نفسه و معنى ذلك الاقتضاء عدم انفكاك الوجود عن الذات لا ان يكون هناك اقتضاء و تاثير فان ذات البارئ لما وجب اتصافه بالوجود و لم يجز ان لا يتصف به لم يكن هناك علة بها يصير متصفا بالوجود اذ شان العلة ترجيح احد المتساويين على الآخر فاذا لم يكن هناك طرفان متساويان فاي حاجة الى العلة و لهذا قال بعض المحققين صفات الواجب تعالى لا تكون آثارا له و انما يمتنع عدمها لكونها من لوازم الذات و توضيح ما قلنا هو ان مراتب الوجود في الموجودية بحسب التقسيم العقلي ثلث لا مزيد عليها ادناها الموجود بالغير اي الذي يوجده غيره فهذا الموجود له ذات و وجود مغاير له و موجد مغاير لهما فاذا نظر الى ذاته مع قطع النظر عن موجده امكن في نفس الامر انفكاك الوجود عنه و لا شك انه يمكن تصور انفكاكه عنه ايضا فالتصور و المتصور كلاهما ممكن و هذا حال الماهيات الممكنة كما هو المشهور و اوسطها الموجود بالذات

بوجود هو غيره اي الذي يقتضي ذاته وجوده اقتضاء تاما يستحيل معه انفكاك الوجود عنه فهذا الموجود له ذات ووجود مغاير له فيمتنع انفكاك الوجود عنه بالنظر الى ذاته لكن يمكن تصور هذا الانفكاك فالمتصور محال و التصور ممكن و هذا حال الواجب تعالى عند جمهور المتكلمين و اعلاها الموجود بالذات بوجود هو عينه اي الذي وجوده عين الذات فهذا الموجود ليس له وجود مغاير للذات فلايمكن تصور انفكاك الوجود عنه بل الانفكاك و تصوره كلاهما محال وهذا حال الواجب تعالى عند جمهور الحكماء و هذه المراتب مثل مراتب المضيء كما سبقت في محله قال الصادق الحلواني في حاشية الطيبي وجوب الوجود عند الحكماء استغناؤه تعالى في الموجودية في الخارج عن غيره وعند المتكلمين اقتضاء ذاته وجوده اقتضاء تاما و من هٰهنا تسمعهم يقولون في الواجب تارة هو ما يستغني في موجوديته عن غيره و اخرى هو ما يقتضي ذاته وجوده اقتضاء تاما وقد يفسر بما يكون وجوده ضروريا بالنظر الى ذاته انتهى و مآل التفسير الثالث مع الثاني واحد كما لا يخفى اعلم ان هذه الثلثة قد توخذ بحسب الذات كما عرفت و القسمة اي قسمة كيفية نسبة المحمول الى الموضوع الى هذه الثلثة حينئذ قسمة حقيقية حاصرة بان يقال نسبة كل محمول سواء كان وجودا او غيره الى موضوعه سواء كانت النسبة ايجابية او سلبية لا يخلو ذات الموضوع اما ان يقتضي تلك النسبة اولا و على الثاني اما ان يقتضي نقيض تلك النسبة اولا و الاول هو الوجوب و الثاني هو الامتناع و الثالث هو الامكان و لا يمكن انقلاب احد هذه الثلثة بالآخر بان يزول احدهما عن الذات و يتصف الذات بالآخر مكانه فيصير الواجب بالذات ممكنا بالذات و بالعكس لان ما بالذات لا يزول و قد يوخذالوجوب و الامتناع بحسب الغير اذ لا ممكن بالغيرفالوجوب بالغيرهو الذي للذات باعتبار غيره و هٰكذا الامتناع بالغير و حينئذ القسمة مانعة الجمع لاستحالة اجتماع الوجود و العدم في ذات دون الخلولانتفائهما عن كل من الواجب و الممتنع بالذات و يمكن انقلابهما اذ الواجب بالغيرقد يعدم علته فيصير ممتنعا بالغير وكذا الممتنع بالغيرقد يوجد علته فيصيرواجبا بالغيرفالوجوب شامل الذاتي والغيري و كذا الامتناع والوجوب بالغير و الامتناع بالغير انما يعرضان للممكن بالذات و اما الواجب بالذات فيمتنع عروض الوجوب بالغيرله و الا لتوارد علتان مستقلتان اعني الذات و الغير على معلول واحد شخصي هو وجوب ذلك الوجوب وكذا عروض الامتناع بالغيرله و الا لكان موجودا ومعدوما في حالة و على هذا القياس الممتنع بالذات و التحقيق انه ان اريد بالامكان بالغيران لا يقتضي الغير وجود الماهية و لا عدمها كما ان الوجوب بالغيران يقتضي الغيروجوبها و الامتناع بالغير ان يقتضي الغير عدمها فلا شك انه لا ينافي الوجوب الذاتي و لا الامتناع الذاتي و ان اريد بالامكان بالغير ان يقتضي الغيرتساوي نسبة الماهية الى الوجود و العدم فلا كلام في انه ينافي الوجوب و الامتناع الذاتيين وكذا الامكان الذاتي للزوم توارد العلتين على معلول واحد ثم الامكان انما يعرض للماهية من حيث هي لا ماخوذة مع وجودها و لا مع عدمها و لا مع وجود علتها و

عدمها اما اذا اخذت الماهية مع الوجود فان نسبتها حينئذ الى الوجود بالوجوب و يسمى ذلك وجوبا لاحقا و اذا اخذت مع العدم فنسبتها الى الوجود حينئذ يكون بالامتناع لا بالامكان و يسمى ذلك امتناعا لاحقا وكلاهما يسمى ضرورة بشرط المحمول و اذا اخذت مع وجود علتها كانت واجبة ما دامت العلة موجودة ويسمى ذلك وجوبا سابقا و اذا اخذت مع عدم علتها كانت ممتنعة ما دامت العلة معدومة و يسمى ذلك امتناعا سابقا فكل وجود محفوف بوجوبين سابق و لاحق و كلاهما وجوب بالغير و كل معدوم محفوف بامتناعين سابق و لاحق وكلاهما امتناع بالغير * فائدة * قال بعض المتكلمين الواجب و القديم مترادفان لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين انما النزاع في التساوي بحسب الصدق فقيل القديم اعم لصدقه على صفات الواجب و بعض المتاخرين كالامام حميد الدين الضريري و من تبعه صرحوا بان الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى و صفاته و اوّله البعض بان معناه ان الصفات واجبة الواجب اى لا تفتقر الى غير الذات لكن هذا لا يوافق استدلالهم بان كلما هو قديم لو لم يكن واجبا لذاته لكان جائز العدم في نفسه فيحتاج في وجوده الى مخصص فيكون محدثا اذ لا نعني بالمحدث الا مايتعلق وجوده بايجاد شيئ اخر و قيل منشأ هذا القول اما التلبيس خوفا من القول بامكان الصفات الموجب لحدوثها على اصلهم من ان كل ممكن حادث وهو ان يقال لما كان الواجب لذاته بمعنيين الواجب بحقيقته بان تكون ضرورة وجوده ناشية من حقيقته و الواجب بموصوفه بان تكون ضرورة وجوده ناشية من اقتضاء موصوفه لوجوده و استقلاله به وضع احدهما مكان الآخر في القول بان الصفات واجبة لذواتها حتى لو سئل هل الصفات واجبة لذواتها لم يكن للقائل ان يجيب عنه بنعم و يظهر امر التلبيس و اما الالتباس بان يقال لما كان اقتضاء الواجب وجوده جعل وجوده واجبا توهم مثلا ان اقتضاء العلم مثلا يقتضي كون العلم واجبا و فرق بينهما بان اقتضاء الواجب وجوده لوجوب غناه في وجوده عن وجود غيره و اقتضاؤه وجود العلم بوجوب احتياج العلم الى وجود غيره انتهى * فائدة * الامكان ايضا يقال على الممكن باعتبار ما له من الخواص الاولى احتياجه في وجوده الى غيره و الثانية عدم اقتضاء ذاته وجوده او عدمه و الثالثة ما به يمتاز ذات الممكن من الغير فاما ان يراد بالامكان الامكان بمعنى مصداق الحمل و المراد بالخاصتين الاوليين زيادة الوجود على الماهية فهما ترجعان الى خصوصية الذات و نحو تقررها على قياس الوجوب فكما ان الوجوب بمعنى مصداق الحمل نفس ذات الواجب كذلك الامكان بهذا المعنى نفس ذات الممكن واما بالمعنى المصدري و الحال في تغايرها و تلازمها كما عرفت في الوجوب وهكذا الامتناع يطلق باعتبار الخواص على الممتنع الا انه لا كمال في معرفته ولذا تركوا بيانه واما الوجوب الشرعي فقد اختلفت العبارات في تفسيره فقيل هو حكم بطلب فعل غير كف ينتهض تركه في جميع وقته سببا للعقاب وذلك الفعل المطلوب يسمى واجبا فالوجوب قسم من الحكم و الواجب قسم من الافعال وما وقع في عبارة البعض من ان الواجب و المندوب

و نحوهما اقسام للحكم ليس على ظاهر فبقيد الطلب خرج الاباحة و الوضع و قوله غير كف يخرج الحرمة لانها ايضا طلب فعل لكنه فعل هو كف و هذا اشارة الى الخلاف الواقع بين الاصوليين من ان المراد بالنهي هو نفي الفعل او فعل الضد فقال ابو هاشم بالاول و الاشعري بالثاني و بالجملة فمن يقول بان الكف فعل يعرف الوجوب بما مر و الحرمة بانها حكم بطلب الكف عن فعل ينتهض ذلك الفعل سببا للعقاب و اما من يقول بان الكف نفي فعل فيطرح من حد الوجوب قيد غير كف و يقول الوجوب حكم بطلب فعل ينتهض تركه الخ و الحرمة حكم بطلب نفي فعل ينتهض فعله سببا للعقاب و كذا يخرج الكراهة لانها طلب كف لا فعل عند من يقول بان الكف فعل و اما عند من لا يقول به فيخرج بقيد ينتهض اذ فعلها و تركها كل منهما لا ينتهض سببا للعقاب ثم قوله ينتهض يخرج الندب وقوله في جميع وقته ليشتمل الحد الواجب الموسع اذ تركه ليس سببا للعقاب الا اذا ترك في جميع الوقت و فيه انه لو لم يذكره لما لزم الخلل لان انتهاض تركه سببا في الجملة لايوجب انتهاضه دائما فالواجب الموسع داخل فيه حينئذ ايضا و المراد بسببية الفعل للثواب و العقاب انه من الامارات الدالة عليه و الاسباب العادية له لا السبب الموجب له عقلا كما ذهب اليه الاشعري قيل يلزم ان لا يكون الصوم واجبا لان صوموا طلب لفعل هو كف واجيب بمنع كونه كفا لان جزؤه اعني النية غير كف قيل يرد عليه كف نفسك عن كذا فانه ايجاب و لايصدق عليه انه طلب فعل غير كف و يصدق عليه انه طلب كف عن فعل ينتهض ذلك الفعل سببا للعقاب مع انه ليس بتحريم واجيب بان الحيثية معتبرة فالمراد ان الوجوب طلب يعتبر من حيث تعلقه بفعل و الحرمة طلب يعتبر من حيث تعلقه بكف عن فعل فيكون اكفف عن فعل كذا من حيث تعلقه بالكف ايجابا و بالفعل المكفوف عنه تحريما و لكنه حينئذ لم يكن قوله غير كف محتاجا اليه و يكفي ان يقال طلب فعل ينتهض تركه الخ اللهم الا ان يقصد زيادة الوضوح و التنبيه اعلم ان الوجوب و الايجاب متحدان ذاتا مختلفان اعتبارا و قد سبق في لفظ الحكم في فصل الميم من باب الحاء المهملة وقيل الواجب ما يعاقب تاركه ورد بانه يخرج عنه الواجب المعفو عن تركه و قيل ما اوعد بالعقاب على تركه ليندفع ذلك لان الخلف في الوعيد جائز و ان لم يجز في الوعد كما ذهب اليه بعض المتكلمين و اما عند من لم يجوز ذلك فالنقض عنده بحاله وقيل ما يخاف العقاب على تركه و هو مردود بما شك في وجوبه و لا يكون واجبا في نفسه فانه يخاف العقاب و قال القاضي ابو بكر ما يذم شرعا تاركه بوجه ما و المراد بالذم نص الشارع به او بدليله اذ لا وجوب الا بالشرع و قال بوجه ما ليدخل الواجب الموسع فانه يذم تاركه اذا تركه في جميع وقته لا في بعض الوقت و كذا فرض الكفاية فانه يذم تاركه اذا لم يقم به غيره و يرد عليه صلوة النائم و الناسي و صوم المسافر لانه يصدق على كل منها لانه يذم تاركه على تقدير عدم القضاء بعد التذكر و التنبه و الاقامة واجيب بان المراد انه يذم تاركه من حيث انه تارك و باعتبار ذلك الترك و الا فيصدق على كل فعل

انه يذم تاركه على تقدير ترك الفرض منه و في الصلوة المذكورة ليس الذم على ترك الصلوة حال الحيض و النوم و الصوم حال السفر بل على ترك القضاء و ان شئت الزيادة فارجع الى العضدي و حواشيه اعلم ان جميع التعاريف للواجب بالمعنى الاعم الشامل للقطعي و الظني على ما ذهب اليه جمهور الاصوليين و اما عند الحنفية القائلين بتخصيصه بالظني فيقال الواجب ماثبت بدليل ظني و استحق الذم على تركه مطلقا من غير عذر و قد سبق في لفظ الفرض في الضاد المعجمة من باب الفاء و الواجب عند المعتزلة فيما يدرك جهة حسنه او قبحه بالعقل هو مااشتمل تركه على مفسدة وقد سبق في لفظ الحسن في فصل النون من باب الحاء المهملة اعلم انهم قد يقولون نفس الوجوب وقد يقولون وجوب الاداء فلابد من بيان الفرق فنقول الوجوب في عرف الفقهاء على اختلاف العبارات في تفسيره يرجع الى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم في العاجل و العقاب في الآجل فمن ههنا ذهب جمهور الشافعية الى انه لامعنى له الا لزوم الاتيان بالفعل و انه لا معنى للوجوب بدون وجوب الاداء بمعنى الاتيان بالفعل اعم من الاداء و القضاء و الاعادة فاذا تحقق السبب و وجد المحل من غير مانع تحقق وجوب الاداء حتى يأثم تاركه و يجب عليه القضاء و ان وجد في الوقت مانع شرعي او عقلي من حيض او نوم او نحو ذلك فالوجوب يتأخر الى زمان ارتفاع المانع و حينئذ افترقوا ثلث فرق فذهب الجمهور الى ان الفعل في الزمان الثاني قضاء بناء على ان المعتبر في وجوب القضاء سبق الوجوب في الجملة لا سبق الوجوب على ذلك الشخص فعلى هذا يكون فعل النائم و الحائض و نحوهما قضاء و بعضهم يعتبر سبق الوجوب عليه حتى لا يكون فعل النائم و الحائض و نحوهما قضاء لعدم الوجوب عليهم بدليل الاجماع على جواز الترك و بعضهم يقول بالوجوب عليهم بمعنى انعقاد السبب و صلاحية المحل و تحقق اللزوم لولا المانع و يسميه وجوبا بدون وجوب الاداء و ليس هذا الا تغيير عبارة بالنسبة الى مذهب الحنفية لان مرادهم بتحقق اللزوم تحقق لزوم الاداء لولا المانع فاذا وجد المانع لم يتحقق وجوب الاداء و قد قالوا بالوجوب عليهم عند المانع و اما الحنفية فذهب بعضهم الى انه لا فرق بين الوجوب و وجوب الاداء في العبادات البدنية حتى ان الشيخ المحقق ابا المعين بالغ في رده و ادعى ان استحالته غنية عن البيان ثم قال ان الشارع اوجب على من مضى عليه الوقت و هو نائم مثلا بعد زوال النوم ما كان يوجبه في الوقت لولا النوم بشرائط مخصوصة و لم يوجب ذلك في باب الصبي و الكفر و هو يفعل ما يشاء و يحكم ما يريد و اوجب الصوم على المريض و المسافر معلقا باختيارهما الوقت تخفيفا و مرحمة فان اختارا الاداء في الشهر كان الصوم واجبا فيه و ان اخراه الى الصحة و الاقامة كان واجبا بعدهما و هذا بخلاف الواجب المالي فان فيه شيئين اذ الواجب هو المال و الاداء فعل في ذلك المال فيجب على الولي اداء ما وضع في ذمة الصبي من المال كما لو وضع في بيت الصبي مال معين و اما الذاهبون الى الفرق فمنهم من اكتفى بالتمثيل فقال نفس وجوب الثمن بالبيع و وجوب الاداء بالمطالبة و ذهب

مذهب الكشف الى ان نفس الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة بوجود الفعل الذهني و وجوب الاداء عبارة عن اخراجه من العدم الى الوجود الخارجي و لا شك في تغايرهما و لذا لا يتبدل ذلك التصور بتبدل الوجود الخارجي بالعدم بل يبقى على حاله و كذا في المالي اصل الوجوب لزوم مال تصور في الذمة و وجوب الاداء اخراجه من العدم الى الوجود الخارجي الا انه لما لم يكن في وسع العبد ذلك اقيم مال اخر من جنسه مقامه في حق صحة الاداء و الخروج عن العهدة وجعل كانه ذلك المال الواجب و هذا معنى قولهم الديون تقضى بامثالها لا باعيانها نظهر الفرق بين الفعل و اداء الفعل هذا كلامه و المراد بالفعل الذهني انه امرعقلي لا وجود له في الخارج لا انه شرط في اشتغال الذمة به ان يتصوره من عليه الوجوب او غيره و في تفسير وجوب الاداء بالاخراج تسامح و المراد لزوم الاخراج وذهب صدر الشريعة الى ان نفس الوجوب هو اشتغال الذمة بفعل اومال و وجوب الاداء لزوم تفريغ الذمة عما اشتغلت به و تحقيقه ان للفعل معنى مصدريا و هو الايقاع ومعنى حاصلاً بالمصدر وهو الحالة المخصوصة فلزوم وقوع تلك الحالة هو نفس الوجوب و لزوم ايقاعها و اخراجها من العدم الى الوجود هو وجوب الاداء و كذا في المالي لزوم المال و ثبوته في الذمة نفس الوجوب و لزوم تسليمه الى من له الحق وجوب الاداء فالوجوب في كل منهما صفة لشيئ اخر فافترقا في المعنى ثم انهما يفترقان في الوجود ايضا اما في البدني فكما في صلوٰة النائم و الناسي و صوم المسافر و المريض فان وقوع الحالة المخصوصة التي هى الصلوٰة والصوم لازم نظرا الى وجود السبب و اهلية المحل و ايقاعها من هؤلاء غير لازم لعدم الخطاب وقيام المانع و اما في المالي فكما في الثمن اذا اشترى الرجل شيئا بثمن غير مشار اليه بالتعيين فانه يجب في الذمة لامتناع البيع بلا ثمن و لا يجب اداؤه الا بعد المطالبة و ان شئت زيادة التوضيح فارجع الى التوضيح و التلويح و حواشيه * التقسيم * للواجب تقسيمات باعتبارات الاول باعتبار فاعله ينقسم الى فرض عين و فرض كفاية ففرض الكفاية واجب يحصل منه الغرض بفعل بعض المكلفين اي بعض كان و فرض العين بخلافه مثال الكفاية الجهاد فان الغرض منه حراسة المؤمنين و اذلال العدو و اعلاء كلمة الحق و ذلك حاصل بوجود الجهاد من اي فاعل كان و كذا اقامة الحجج و دفع الشبه اذ الغرض منها حفظ قواعد الدين من ان تزلزلها شبه المبطلين و حصوله لايتوقف الا من صدوره من فاعل ما و مثل هذا لايتعلق بكل واحد من الاعيان بحيث لايسقط بفعل البعض لافضائه الى الزام ما لا حاجة اليه و لا ببعض معين لادائه الى الترجيح من غير مرجح فتعين ان يتعلق وجوبه بالكل على وجه يسقط بفعل البعض او يتعلق ببعض غير معين و مثال فرض العين الصلوٰة والصوم و بالجملة ففرض العين ما وجب على كل واحد واحد من احاد المكلفين و فرض الكفاية ما وجب على بعض غير معين او على الكل بحيث لو فعل البعض سقط عن الباقين والثاني باعتبار نفسه الى معين ومخير فالمعين ما ثبت بالامر بواحد معين كما يقال صل او يقال اوجبت عليك الصلوٰة والمخير ما ثبت

بالامر بواحد مبهم من امور مبهمة و لا فائدة فيه اصلا فالواجب واحد من تلك الامور المبهمة بعينه فعل المكلف و لايعينه قوله بان يقول عينت كذا و هذا هو مذهب الفقهاء و ذهب الجبائي و ابنه ان الكل واجب على التخيير وفسره البعض بانه لا يجوز الاخلال بجميعها و لا يجب الاتيان به و للمكلف ان يختار اياما كان و هو بعينه مذهب الفقهاء و لكنه ما ذهب اليه بعض المعتزلة من انه يثاب و يعاقب على كل واحد و لو اتى بواحد سقط عنه الباقي بناء على ان الواجب واحد معين عند الله دون المكلف و يسقط بفعله اي بفعل ذلك الواحد المعين او بفعل غيره و الثالث باعتبار وقته الى مضيق و موسع فان زمان الواجب ان كان مساويا له سمي واجبا مضيقا كالصوم و وقته يسمى معيارا وان كان زائدا عليه يسمى واجبا موسعا كالظهر و وقته يسمى ظرفا و لا يجوز كون الوقت ناقصا عنه الا لغرض القضاء كما اذا طهرت و قد بقي من الوقت مقدار ركعة فذهب الجمهور من الشافعية و الحنفية و المتكلمين الى ان جميعه وقت للاداء وقال القاضي الباقلاني ان الواجب الفعل في كل جزء ما لم يتضيق الوقت او العزم على الفعل لكن الفعل اصل و انما يجوز تركه ببدل و هو العزم و اخره متعين للفعل ومن الشافعية من عين اوله للاداء فان اخره فقضاء ومن الحنفية من عكس وقال اخر الوقت متعين للاداء فان قدمه فهو نفل يسقط به الفرض كتعجيل الزكوة قبل وقوعها والرابع اعتبار مقدمة وجوده الى مطلق و مقيد فالمطلق ما لا يتوقف وجوبه على مقدمة وجوده من حيث هو كذلك والمقيد بخلافه و في اعتبار الحيثية اشارة الى جواز كون الشيء واجبا مطلقا بالقياس الى المقدمة و مقيدا بالقياس الى اخرى فان الصلوة بل التكاليف باسرها موقوفة على البلوغ و العقل فهي بالقياس اليهما مقيدة و اما بالاضافة الى الطهارة فواجبة مطلقا و قد فسر الواجب المطلق بما يجب في كل وقت وعلى كل حال فنوقض بالصلوة فزيد كل وقت قدره الشارع فنوقض بصلوة الحائض فزيد الا لمانع و هذا لا يشتمل غير الموقتات و لا مثل الحج و الزكوة في ايجاب ما يتوقف عليه من الشروط و المقدمات و ان شئت توضيح المقام فارجع الى العضدي و حواشيه •

الايجاب يطلق على معان منها خلاف الاختيار وقد مبق في فصل الراء المهملة من باب الخاء المعجمة مع اقسامه ومنها التلفظ الذي صدر عن احد العاقدين اولا من اي جانب كان و قد مبق في لفظ القبول في فصل اللام من باب القاف ومنها جعل الشيء و اجبا قالوا الايجاب و الوجوب متحدان ذاتا مختلفان اعتبارا و قد سبق في لفظ الحكم في فصل الميم من باب الحاء المهملة ومنها مقابل السلب و قد مبق في الباء الموحدة من باب السين المهملة •

الموجبة القضية التي فيها الايجاب •

الموجب من الكلام عند النحاة ما لا يكون نفيا و لا نهيا و لا استفهاما و غير الموجب بخلافه كما في كتب النحو في بحث المستثنى •

الموازنة بالراء المهملة عند اهل البديع هي ان يقول المتكلم قولا يتضمن ما ينكر عليه فاذا حصل الانكار استحضر بحذقه وجها من الوجوه يتخلص به اما بتحريف كلمة او تصحيفها او زيادة او نقص قال ابن ابي الاصبع و منه قوله تعالى حكاية عن اكبر اولاد يعقوب عليه السلام ارجعوا الى ابيكم فقولوا يا ابانا ان ابنك سرق فانه قرئ ان ابنك سرق و لم يسرق فاتى بالكلام على الصحة بابدال ضمة من فتحة و تشديد في الراء و كسرها كذا في الاتقان في نوع بدائع القران *

عرض الوراب و يسمى بالوراب ايضا قد سبق في لفظ العرض في الضاد المعجمة من باب العين المهملة *

الهبة بالكسر في اللغة اعطاء الشيء بغير عوض عينا كان اولا اي مالا كان او غيره قال الله تعالى يهب لمن يشاء اناثا و يهب لمن يشاء الذكور * و عند الفقهاء تمليك عين بلا عوض اي بلا شرط عوض لا ان عدم العوض شرط فيه حتى ينتقض بالهبة بشرط العوض فتدبر و يشتمل بهذا الهدية المراد بها اكرام المهدى و الصدقة المراد بها وجه الله * و قيل الصدقة ليست بهبة اذ لا يصح الرجوع فيها بخلاف الهبة و في لفظ التمليك اشارة بانها لا تقع الا من الحر المكلف المالك للموهوب فلا يقع من القن و نحوه و لا من المجنون و الصغير و غير المالك و المتبادر التمليك و لو هزلا حالا فلايتناول الوصية كما ظن على انه قد ذكر انها هبة معلقة بالموت و بقيد العين خرج الاجارة و العارية و المهاياة و بقيد بلا عوض خرج البيع هكذا يستفاد من الدرر و جامع الرموز و البرجندي *

علم الموهبة في عرف العلماء علم يورثه الله لمن عمل بما علم و اليه الاشارة بحديث من عمل بما علم ورثه الله علم مالم يعلم كذا في الاتقان في بيان شروط المفسر *

فصل التاء المثناة الفوقانية * الوقت بالفتح و سكون القاف عند الصوفية هو ما يرد على العبد و يتصرف فيه و يمضيه بحكمه من خوف او حزن او فرح و لذلك قيل الوقت سيف قاطع لانه يقطع الامر بحكمه و لهذا يقال فلان مشتغل بحكم الوقت و قد يراد بالوقت ما حضر من الزمان المسمى بالحال يقال فلان اشتغل بوظيفة الوقت اي بعمل لا يسوغ ذالك الا في كل حال و لهذا الوقت قيل من اهمل وظيفة الوقت فوقته مقت كذا في شرح القصيدة الفارضية * و در جامع الصنائع ميكويد وقت حاليست كه در سر بنده پديد ايد و او را بان حال ارام بود وقتي باشد كه عارف را سكون واجب بود و وقتي باشد كه شكر واجب بود و وقتي شكايت وهم ازين گويند كه عارف ابن وقت خود است يعني چنانكه فرزند تابع پدر و مادر باشد عارف نيز ظاهرا و باطنا تابع وقت شود انتهى كلامه * و در شرح مثنوى گويد صوفي دو قسم است ابن الوقت و ان انست كه تابع وقت باشد و وقت برو غالب ايد و ابو الوقت و ان انست كه او بر وقت غالب باشد و ابن الحال و ابو الحال كذلك انتهى * و قال الاطباء اوقات الامراض ابتداء و تزيد و انتهاء

و الانحطاط فالابتداء هو الوقت الذي يظهر فيه المرض و يكون كالمتشابه في احواله لا يستبان فيه تزيد و هو في الاكثر الى الرابع و التزيد هو الوقت الذي يستبان فيه اشتداده كل وقت بعد وقت و الانتهاء هو الوقت الذي يقف فيه المرض في جميع اجزائه على حالة واحدة و الانحطاط هو الوقت الذي يظهر فيه انتقاصه و هذه الوقات قد تكون بحسب المرض من اوله الى اخره و تسمى اوقاتا كلية و قد تكون بحسب نوبة واحدة و تسمى اوقاتا جزئية و اوقات السنة هي فصولها كذا في بحر الجواهر •

الوقتية هي عند المنطقيين القضية الموجهة التي حكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه في وقت معين لا دائما نحو كل قمر منخسف وقت حيلولة الارض بينه و بين الشمس لا دائما و لا شيء منه بمنخسف وقت التربيع لا دائما و هي مركبة من وقتية مطلقة موافقة في الكيف اي الايجاب و السلب و مطلقة عامة مخالفة في الكيف و الوقتية المطلقة ما حكم فيها بالضرورة في وقت معين و المطلقة الوقتية هي التي حكم فيها بالنسبة بالفعل في وقت معين فبينهما عموم و خصوص مطلقا هكذا في شرح الشمسية و شرح المطالع •

الميقات هو في الاصل الوقت المحدود ثم استعير للمكان اي موضع الاحرام كذا في جامع الرموز في كتاب الحج •

الموقت عند النحاة هو مقابل المبهم و قد مبق في فصل الميم من باب الباء الموحدة •

فصل الجيم • الورديننج معرب وردينه هو عند الاطباء رمد عظيم يرم فيه البياض كله حتى يمنع التغميض كما في الموجز و شيخ گفته كه ان ورم طبقهٔ ملتحمه است و در تذكرة الكحالين گفته كه ان اماس نحوي يا صفرا يست در پلک چشم كذا في بحر الجواهر •

فصل الحاء • التوشيح بالشين المعجمة مصدر من باب التفعيل عند البلغاء قد يطلق على التشريع و قد مبق في فصل العين المهملة من باب الشين المعجمة و قد يطلق على معنى اخر قال في الاتقان في نوع الفواصل اما التوشيح فهو ان يكون في اول الكلام ما يستلزم القافية و الفرق بينه و بين التصدير المسمى برد العجز على الصدر ان التوشيح دلالة معنوية و التصدير دلالة لفظية كقوله تعالى ان الله اصطفى ادم الآية فان اصطفى يدل على ان الفاصلة العالمين لا باللفظ لان لفظ العالمين غير لفظ اصطفى و لكن بالمعنى لانه يعلم ان من لوازم اصطفى شيء يكون مختارا على جنسه و جنس هؤلاء المصطفين العالمون و كقوله و اية لهم الليل نسلخ الآية قال ابن ابي الاصبع فان من كان حافظا لهذه السورة متفطنا الى ان مقاطع ايها النون المردفة و سمع في صدر الآية انسلاخ النهار من الليل علم ان الفاصلة مظلمون لان من انسلخ النهار عن ليله اظلم اي دخل في الظلمة و لذلك سمي توشيحا لان الكلام لما دل اوله على اخره نزل المعنى منزلة الوشاح و نزل اول الكلام و اخره منزلة العاتق و الكشح الذين يجول عليهما الوشاح انتهى • و قد يطلق على معنى اخر

ايضاً و در مجمع الصنائع گويد توشيح انهاى عربيست كه چون حروف مصارع يا ابيات و يا بعضي حروف و كلمات ميانهٔ قطعه و قصيده جمع كنند اسمي يا بيتي بيرون آيد و ان شعر را موشح خوانند انتهى و اين صنعت در نثرهم جاريست و لهذا صاحب عنوان الشرف كتاب خود را يعني عنوان الشرف را در صنعت توشيح تاليف كرده و پنج علم ازان مى بر آيد فقه و نحو و تاريخ و عروض و قافيه •

المعمى الموشح مر في فصل الياء التحتانية من باب العين المهملة •

الايضاح بالضاد المعجمة مصدر من باب الافعال و هو عند اهل المعاني ان ترى في كلامك خفاء دلالة تاتي بكلام يبين المراد و يوضحه و هو من انواع اطناب الزيادة و يسمى بالايضاح بعد الابهام ايضا و منه التوشيع كذا في المطول في اخر فن البديع و في باب الاطناب قال في الاتقان قال اهل البيان اذا اردت ان تبهم ثم توضح فانك تطنب و فائدته اما روية المعنى في صورتين مختلفتين الابهام و الايضاح او ليتمكن المعنى في النفس تمكنا زائدا لوقوعه بعد الطلب فانه اعز من المنساق بلاتعب او لتكمل لذة العلم به فان الشيئ اذا علم من وجه ما تشوقت النفس للعلم به من باقي الوجوه و تاملت فاذا حصل العلم به من بقية الوجوه كانت لذته اشد من علمه من جميع الوجوه دفعة واحدة و من امثلته رب اشرح لي صدري فان اشرح يفيد طلب شرح شيئ ماله وصدري يفيد تفسيره و بيانه و منه التفصيل بعد الاجمال نحو ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا الى قوله و منها اربعة حرم و عكسه كقوله تعالى ثلثة ايام في الحج و سبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة اعيد ذكر العشرة لرفع توهم ان الواو في سبعة بمعنى او فتكون الثلثة داخلة فيها انتهى • وفي عدة الاجمال بعد التفصيل من الايضاح بعد الابهام بحث فالصواب ان لايعد منه بل من انواع الاطناب كما يستفاد من المطول فان قلت قد ذكر صاحب الاتقان ناقلا عن اهل البيان نوعا اخر من الاطناب بعد ذكر الايضاح و هو التفسير و فسره بان يكون في الكلام لبس و خفاء فيوتى بما يزيله ويفسره فما الفرق بينه و بين الايضاح قلت و الذي يسنح بخاطري ان التفسير اعم من الايضاح اذهو يحصل بذكر المرادف اذا كان اشهر كتفسير الليث بالاسد و ليس ذلك بايضاح بعد الابهام اذ ليس في الليث ابهام بل خفاء بسبب عدم شهرته بالنسبة الى الاسد و الله اعلم •

التوضيح هو عند النحاة رفع الاحتمال الحاصل في المعرفة نحوزيد التاجراو الرجل التاجر فانه كان يحتمل التاجر و غيره فلما وصفته به رفعت احتمال غيره ان قيل تعريفهم لعطف البيان بانه تابع غيرصفة يوضح متبوعه غيرمطرد اذ لا يلزم تعريف المتبوع في عطف البيان اجيب بان الايضاح اعم من التوضيح لانه رفع الاحتمال سواء كان في المعرفة او النكرة فلا يلزم كون المتبوع معرفة و سواء كان الاحتمال محققا او مقدرا اذ قد يكون متبوع عطف البيان مما لا ابهام فيه اصلا و انما يوتى بعطف البيان لتقدير الاحتمال بتقدير الاشتراك او اتفاق الاطلاق على غيره مجازا و لذا جعل قوم هود في قوله تعالى الا بعدا لعاد قوم هود

عطف بيان لتماه مع كون علما مختصا بهم لا ابهام له قال السيد السند وعطف البيان لمجرد الايضاح دفع الابهام التقديري اما من تقدير اشتراك الاسم بينهم و بين غيرهم و اما من جوز اطلاق اسمهم على غيرهم لمشاركتهم اياهم فيما اشتهروا به من العتو و العناد كثمود و لذا قيل عادن الاولى فالفائدة التي لا تخلو منها عطف بيان هو الايضاح التحقيقي او التقديري فلذا صح جعل النحاة ايضاح المتبوع مثلا لتعريفه لكنه قد لا يكون الايضاح مقصودا لذاته بل تجعل وسيلة الى غيره كالمدح و نحوه على ما ذكر صاحب الكشاف في قوله تعالى جعل الله الكعبة البيت الحرام قياما للناس ان البيت الحرام عطف بيان جيئ به للمدح لا للايضاح كما يجيئ الصفة لذلك اراد لا لمجرد الايضاح اولا للايضاح التحقيقي فلاينافي جعل النحاة كل عطف بيان للايضاح كذا في الاطول و قد مر في لفظ التخصيص ما يوضح هذا المقام في فصل الصاد المهملة من باب الخاء المعجمة *

فصل الخاء المعجمة * الموسخ هو عند الاطباء دواء يرخي القروح برطوبة كذا في الموجز *

فصل الدال المهملة * الوتد بالفتح و سكون التاء المثناة الفوقانية نزد اهل عروض اطلاق كرده شده بر سبيل اشتراك بر دو چيز يكي وتد مجموع و ان لفظ سه حرفي را گويند كه دو حرف اول او متحرك باشند و حرف اخر او ساكن چون دعا و ديگري وتد مفروق و ان لفظ سه حرفي است كه اوسط او ساكن باشد و طرفين او متحرك چون راس هكذا في عروض سيفي و غيره و نزد اهل هيئت اسم جزوي معين است از اجزاء فلك البروج گفته اند اوتاد چهار اند پس جزوى از منطقة البروج كه بر افق شرقي باشد ان را وتد اول و وتد طالع گويند و جزوي ازان كه بر افق غربي باشد درين حالت يعني در حالت بودن اين جزو كه مسمى بوتد اول گشته برافق شرقي انرا وتد سابع و وتد غارب گويند پس وتد اول و وتد سابع هر دو متقابل باشند و جزويكه در منتصف اين هر دو وتد فوق الارض باشد ان را وتد عاشر و وتد السما گويند و جزويكه در منتصف اين هر دو تحت الارض باشد انرا وتد رابع و وتد الارض گويند پس اگر برج وتد السماء دهم برج طالع بود اين اوتاد را اوتاد قائمه گويند و اگر يازدهم باشد از طالع انها را اوتاد مائله گويند و اگر نهم از طالع باشد انهارا اوتاد زائله گويند و كلام شارح تذكره موهم ان است كه اوتاد را قائمه وقتي گويند كه جزو عاشر منتصف طالع و غارب باشد و ان وقتي بود كه قطب بروج بر افق باشد يا بر دائرة نصف النهار بشرطيكه بر سمت الراس نباشد كذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح بيست باب و در لفظ طالع نيز بيان اينها رفته در فصل عين از باب طاي مهملتين و اوتاد نزد اهل رمل بر چند معنى اطلاق كرده مي ايد انكه ميگويند كه خانهٔ اول و چهارم و هفتم و دهم هر يک وتد است و دوم و پنجم و هشتم و يازدهم هر يک مائل وتد است و سوم و ششم و نهم و دو ازدهم هر يک زائل وتد است و ساقط عن الوتد نيز گويند بجهت انكه هر يكي ازين خانها نظر بطالع ندارد و سيزدهم و چهاردهم و پانزدهم و شانزدهم هر يک وتد الوتد است

هكذا في بعض الرسائل و آنکه در انقلاب وتد الوتد میگویند که اوتاد را در شواهد ضرب کنند ظاهر اینست که این قول بر حذف مضاف است یعنی اشکال اوتاد را در شواهد ضرب نمایند و نیز محتمل است که اطلاق اوتاد بر اشکال که در اوتاد واقع شوند اطلاق مجازی باشد از قبیل اطلاق اسم محل بر حال و الله اعلم بحقیقة الحال و آنکه در سیر نقطه میگویند که خانهٔ اول و پنجم و نهم و سیزدهم اتشی اند و دوم و ششم و دهم و چهاردهم بادی اند وسوم و هفتم و یازدهم و پانزدهم ابی اند وچهارم وهشتم و دوازدهم و شانزدهم خاکی اند و اولین خانه را از خانهای اتشی و بادی و ابی و خاکی وتد اتش و وتد باد و وتد اب و وتد خاک گویند پس خانهٔ اول وتد اتش باشد و خانهٔ دوم وتد باد و خانهٔ سوم وتد اب و خانهٔ چهارم وتد خاک و دومی خانه را از خانهای اتشی و بادی و ابی و خاکی مائل وتد اتش و مائل وتد باد و مائل وتد اب و مائل وتد خاک گویند پس پنجم مائل وتد اتش و ششم مائل وتد باد وهفتم مائل وتد اب و هشتم مائل وتد خاک باشد و بر همین قیاس سومی خانه را از هریک از خانهای اتشی و بادی و ابی و خاکی زائل وتد اتش و زائل وتد باد و زائل و تداب و زائل وتد خاک نامند و چهارمی خانه را از هریک از خانهای مذکورة وتد الوتد اتش و وتد الوتد باد و وتد الوتد اب و وتد الوتد خاک نامند و فائدهٔ این در حساب بکار اید و میگویند وتد دلیل احاد و مائل دلیل عشرات و زائل دلیل مئات و وتد الوتد دلیل الوف و آنکه در سیر نقطه نیز میگویند اگر نقطه در عنصر خود باشد وتد است یعنی قوت وتد دارد و اگر در دوم عنصر خود باشد مائل الوتد است و اگر در سوم عنصر خود باشد زائل الوتد است و اگر در چهارم عنصر خود باشد وتد الوتد است مثلا نقطهٔ اتش در خانهای اتشی وتد است و در خانهای بادی مائل الوتد و در خانهای ابی زائل الوتد و در خانهای خاکی وتد الوتد و همچنین نقطهٔ ابی در خانهای ابی وتد است و در خانهای خاکی مائل الوتد و در خانهای اتشی زائل الوتد و در خانهای بادی وتد الوتد و علی هذا القیاس نقطهٔ باد و خاک بدانکه اگر نقطهٔ مطلوب در وتد باشد خوب بود و دلیل عزت و قدر و قیمت ان شیئ کند و شهرت او در همه افاق و اگر در خانه مائل بود قدر و قیمت و عزت میانه کند و شهرت در بعضی افاق و اگر در زائل بود دلیل بی قدری و بی قیمتی و بی عزتی ان شیئ کند و مجهولی او در همه افاق و نقطه در وتد مطلوب را حاصل کند بی مانع و کاری بزرگ بود و در وتد الوتد کمی دیگر ممد او شود که ان مطلوب بحصول انجامد و در مائل احتمال حصول دارد و در زائل دلیل است بر عدم حصول و نیز وتد دلیل حال است یعنی ان چیز بالفعل در وجود اید و مائل دلیل مستقبل است یعنی بعد ازین بوجود اید و از مستقبل می پرسد و زائل ضعیف است دلیل بر ماضی کند یعنی از گذشته میپرسد و وتد الوتد دلیل توقف است اینهمه خلاصهٔ سرخاب است * و اوتاد نزد سالکان چهار تن اند از اولیاء خدای تعالی که در چهار رکن عالم نامزد اند در مغرب عبد العلیم است و در مشرق

عبد الحي و در شمال عبد المريد و درجنوب عبد القادر که محافظت جمله عالم و معموری دنیا ازبرکت ایشانست کذا في کشف اللغات و مثله في مجمع السلوک حيث قال ذکر في اصطلاح الصوفية ان الاوتاد هم الرجال الاربعة الذين على منازلهم الجهات الاربع من العالم اى المشرق و المغرب و الجنوب و الشمال بهم يحفظ الله تلك الجهات لكونهم محال نظره تعالى و در مرآة الاسرار گوید انکه در مشرق است نام او عبد الرحمن مى باشد و انکه در مغرب است نام او عبد الودود مى باشد و انکه در جنوبست نام او عبدالرحيم و انکه در شمال است نام او عبد القدوس اگر یکی از ایشان فوت گردد یکی از نائبان بجایش اید چهار رکن عالم معمور بوجود این چهار اوتاد است چنانچه کوهها سبب سکون زمین •

اوتاد زمام نزد اهل جفر عبارت است از حرف اول و چهارم و هفتم و دهم و اگر حروف زمام زیاده از دو ازده باشد دو حرف در میان بگذارند و حرف سوم بگیرند و همچنین تا اخر حروف زمام کذا في انواع البسط •

الوجد بفتح الواو و الجيم لغة الحزن كما في الصراح و في اصطلاح الصوفية مصادفة الباطن من الله تعالى و اردا يورث فيه حزنا او سرورا او يغيره عن هيئته و يغيبه عن اوصافه بشهود الحق قال الجنيد رحمه الله الوجد انقطاع الاوصاف عند سمة الذات بالسرور و قال ابن عطاء الوجد انقطاع الاوصاف عند سمة علامة الذات بالحزن و كانهما اى الجنيد و ابن عطاء لما كان الوجد سببا لانقطاع الاوصاف البشرية نزلا ذلك الانقطاع منزلة الوجد و كان الجنيد نظر الى ان الحزن يستلزم بعض بقاء الاوصاف لانه انحصار بقية الوجود فلذلك قيد انقطاع الاوصاف بكون الذات موسومة بالسرور و كان ابن عطاء نظر الى ان السرور فيه حظ النفس و هو دليل و صفها فقيد الانقطاع بكون الذات موسومة بالحزن و الوجد لا يكون الا لاهل البدايات لانه يرد عقيب الفقد فمن لا فقد له فلا وجد له و الواجد صاحب التلوين يجد تارة بغيبة صفات النفس ويفقد اخرى بوجودها و الوجدان اخص من الوجد لانه مصادفة الحق سبحانه و اما الوجود فهو اخص من الوجدان لدوامه بدوام الشهود و استهلاك الواجد في الوجود و غيبته عن وجوده بالكلية فالوجد صفة قائمة بالواجد و الوجود صفة قائمة بالموجود يدوم ببقائه كما قال ذو النون الوجود بالموجود قائم و الوجدان بالواجد قائم ومع قيام الوجد بالواجد لايراه الواجد قائما الا بالموجود و الا لم يكن واجدا حيث فقد وجود الحق تعالى بوجوده و لهذا قال الشيخ الشبلي رحمه الله اذا ظننت اني فقدت فحينئذ وجدت واذا حسبت اني وجدت فقد فقدت و قال ايضا الوجد اظهار الموجود اشارة الى المعنى المذكور و كذلك ما قال النوري الوجد فقد الوجود بالموجود واعلم ان مثار الوجد تارة يكون سماع خطاب المحبوب و تارة يكون شهود جماله لمن لم يستقر حال سماعه و شهوده فاذا استقر صار وجده وجودا ووجوده شهودا و شهوده مويدا و سماعه سرمدا و انزعج بمفاجاة حال الشهود و السماع ومن ارباب الشهود و اصحاب الوجود من يرقص في السماع لانه يجد

مفقودا فعجل للسرور او يفقد موجودا فيضطرب للحزن بل لان فطرته تشتمل على اصول مختلفة و قوى متنوعة متنازعة يجذب روحه الى علو و نفسه الى سفل و يستتبع كل منهما القلب الى جهته فيتردد بين الداعيين له يدعوه هذا الى جهة و هذا الى اخرى فهذا الرقص ليس بنقص كما قيل الرقص نقص و انما النقص لرقص يطربه الوجد بعد الفقد و يستريح بالوجد لا بالموجود في الوجد و من شهد في وجده الموجود غاب بوجود الموجود عن وجده وصار وجده وجودا كما قال الجنيد رحمه الله قد كان يطربني وجدي فاقدني عن روية الوجد من في الوجد موجود • شعر • الوجد يطرب من في الوجد راحته • و الوجد عند شهود الحق مفقود • و ليس النقص للرقص الذي لا يطربه الوجد بل تحركه بجاذب اجزائه كذا في شرح القصيدة الفارضية و في خلاصة السلوك الوجد خشوع الروح عند مطالعة سر الحق وقيل الوجد اضطراب الفواد من خوف الفراق و قال اهل الحقيقة الوجد عجز الروح من احتمال غلبة الشوق عند وجود حلاوة الذكر قال الاعرابي الوجد رفع الحجاب عن القلب ثم مشاهدة الحق و ملاحظة الغيب •

الوجدان بالكسر و سكون الجيم عند الصوفية هو مصادفة الحق تعالى كما عرفت قبيل هذا اي في لفظ الوجد و اما في اصطلاح غيرهم فالمشهور انه النفس وقواها الباطنة و قيل القوى الباطنة و الوجداني على القول المشهور هو ما يجده كل احد من نفسه عقليا صرفا كان كاحوال نفسه او مدركا بواسطة قوة باطنية و على القول الغير المشهور هو ما يدرك بالقوى الباطنة هكذا يستفاد من الاطول في بحث التشبيه وعلى القول الاول يحمل ما وقع في شرح المواقف و حاشيته لمولانا عبد الحكيم في المرصد الرابع من الموقف الاول من ان الوجدانيات هي التي نجدها اما بنفوسنا كعلمنا بوجود ذواتنا و بافعال ذواتنا او بآلاتها الباطنة كعلمنا بخوفنا و شهوتنا و غضبنا و لذتنا و هي وان كانت من اقسام العلوم الضرورية لكنها قليلة النفع في العلوم لانها لا تقوم حجة على الغير فان ذلك الغير ربما لم يجد من باطنه ما وجدناه اما اذا ثبت الاشتراك في اسبابها فهي حجة على الغير كعلمنا بوجود ذواتنا و لذا قد يستدل بالوجدان في بعض المطالب لكنه قليل و على القول الثاني يحمل ما وقع في المرصد الخامس من الموقف الاول من ان الوجدانيات ما يحكم به العقل بمجرد الحس الباطن و يعد منها تغليبا ما نجده بنفوسنا لا بآلاتنا كشعورنا بذواتنا و بافعال ذواتنا انتهى ثم الوجدانيات تسمى بالقضايا الاعتبارية ايضا و الفرق بينهما و بين المشاهدات بمعنى المحسوسات عموم من وجه فان المحسوسات بالحواس الظاهرة مشاهدات فقط و ما نجده بنفوسنا وجدانيات فقط وتجتمعان فيما نعلمه بالحس الباطن و على هذا فقس النسبة بينهما و بين المشاهدات بمعنى اخر و قد سبق ما يتعلق بهذا في لفظ المحسوسات ايضا في فصل السين من باب الحاء المهملتين •

الوجادة هي عند المحدثين ان تجد احاديث بخط يعرف كاتبه فيقول عند الوثوق به وجدت هذا الكتاب بخط فلان او قرأت بخط فلان او في كتاب فلان بخطه حدثنا فلان و يسوق باقي الاسناد و المتن و

لا يسوغ فيه اطلاق اخبرني بمجرد ذلك الا ان كان له منه اذن بالرواية عنه و اطلق قوم ذلك اي اخبرني و نحوه فغلطوا و ان لم يثق به فيقول بلغني عن فلان او قرأت في كتاب اخبرني فلان انه بخط فلان و نحوهما و قد استمر عليه العمل قديما و حديثا و هو من باب المرسل و فيه شوب من الاتصال بقوله وجدت و في الاصل انه منقطع ليس فيه شوب الاتصال و الصحيح انه يجوز العمل بمقتضى الوجادة بل قطع المحققون من الشافعية بوجوب العمل به عند الوثوق إذ لو رتف على الرواية لانسد باب العمل لتعذر شروط الرواية في زماننا خلافا للمالكية و غيرهم كذا في خلاصة الخلاصة و تفصيله في شرح النخبة و شرحه ٭

الوجود لغة بمعنى هستي و اختلف في تعريفه فقيل لا يعرف فمنهم من قال لانه بديهي التصور فلا يجوز ان يعرف الا تعريفا لفظيا و منهم من قال لانه لا يتصور اصلا لا بداهة و لا كسبا و قيل يعرف لانه كسبي التصور و في تعريفه عبارات الاولى ان الموجود هو الثابت العين و المعدوم هو المنفي العين وفائدة لفظ العين التنبيه على ان المعرف هو الموجود في نفسه و المعدوم في نفسه لا الموجود لغيره و المعدوم عن غيره و لا ما هو اعم منهما فمعنى الثابت العين الذي ثبت عينه و نفسه فيشتمل الجوهر و العرض و الثانية انه المنقسم الى فاعل و منفعل اي موثر و متاثر و الى حادث و قديم و المعدوم ما لا يكون كذلك و هذان التعريفان مختصان بالموجود الخارجي و الثالثة انه ما يعلم و يخبر عنه اي يصح ان يعلم و يخبر عنه و المعدوم ما لا يصح ان يكون كذلك و هذا التعريف يشتمل الموجود الذهني ايضا و على هذا فقس تعريفات الوجود و العدم فالوجود ثبوت العين او ما به ينقسم الشيئ الى فاعل و منفعل و الى حادث و قديم او ما به يصح ان يعلم و يخبر عنه و العدم ما لا يكون كذلك و كل هذه تعريفات الشيئ بالاخفى فان الجمهور يعرفون معنى الوجود و الموجود و لا يعرفون شيئا مما ذكر قال مرزا زاهد في حاشية شرح المواقف الظاهر ان القائل ببداهة تصور الوجود اراد بالوجود المعنى المصدري الانتزاعي و القائل بكسبيته او بامتناعه اراد به منشأ الانتزاع اي الوجود الحقيقي الذي هو حقيقة الواجب تعالى على تقدير وحدة الوجود وحقيقة ما عينه متعينة بنفسها على تقدير تعدده فالوجود الحقيقي على كلا التقديرين هو الوجود القائم بنفسه الواجب لذاته و الوجود يطلق على هذين المعنيين قال الشيخ في الهيئات الشفاء لكل امر حقيقة هو بها ما هو فللمثلث حقيقة انه مثلث و للبياض حقيقة انه بياض و ذلك هو الذي ربما سميناه الوجود الخاص و لم يرد به معنى الوجود الانتزاعي فان لفظ الوجود يدل به على معان كثيرة و لا شك ان تصور الوجود الانتزاعي بالكنه بديهي ضرورة ان كنهه ليس الا ما يرتسم في الذهن عند انتزاعه عن الماهيات و فهمه من الالفاظ الدالة عليه اذ لا معنى بكنهه غيره و تصور الوجود الحقيقي بالكنه غير ممكن او كسبي فانه ان كان جزئيا حقيقيا و واجبا لذاته فتصوره ممتنع و الا فكسبي ثم لا يخفى ان بعد تصور الشيئ بالكنه لا يمكن تعريفه بالرسم اذ بعد تصوره بالكنه لا يقصد تصوره الا بوجه اخر فلا يكون المعرف حينئذ في الحقيقة ذلك الشيئ

و لا يكون التعريف تعريفا له بل يكون المعرف هو الشيء الموجود مع الوصف و التعريف تعريف له فعلى تقدير ان يكون تصور الوجود بالكنه لا يمكن تعريفه الا تعريفا لفظيا فتامل انتهى * ويؤيد اطلاق الوجود على المعنيين المذكورين ما في شرح اشراق الحكمة حيث قال الوجود يطلق بازاء الروابط كما يقال زيد يوجد كاتبا فانه عبارة عن نسبة المحمول الى الماهية الخارجية الى الموضوع بالوجود اعني سيوجد مكان ما كان يعبر عنه هو و قد يقال على الحقيقة و الذات كما يقال ذات الشيء و حقيقته و وجود الشيء و عينه و نفسه اى ذاته انتهى كلامه * **التقسيم** * اعلم ان الوجود ينقسم الى العيني اى الخارجي و الى الذهني حقيقة و الى اللفظي و الخطي مجازا اذ ليس في اللفظ و الخط من الانسان التشخص و لا الماهية كما في الخارج و الذهن بل الاسم في اللفظي وصورته في الخطي وكل من الموجود العيني و الذهني يستعمل لمعنيين كما في بعض حواشي شرح المطالع احدهما ان الموجود الخارجي ما يكون اتصافه بالوجود خارج الذهن و الموجود الذهني هو ما يكون اتصافه بالوجود في الذهن واما قولهم تارة من ان النسبة من الامور الخارجية و اخرى بانها ليست من الامور الخارجية فيمكن التطبيق بينهما بانه لا شك في الفرق بين كون الخارج ظرفا لنفس الشيء و بين كونه ظرفا لوجوده فان قولنا زيد موجود في الخارج جعل فيه الخارج ظرفا لنفس الوجود و هو لا يقتضي وجود المظروف و انما يقتضي وجود ما جعل ظرفا لوجوده فالموجود في هذه الصورة زيد لا وجود زيد نفي قولنا زيد قائم في الخارج جعل الخارج ظرفا لنفس ثبوت القيام لزيد فاللازم كون القيام ثابتا في الخارج بثبوت لغيره لا بثبوت له و بالجملة فالمعتبر في كون الموجود خارجيا كون الخارج ظرفا لوجوده لا لنفسه و في الذهني كون الذهن ظرفا لوجوده فمتى قيل ان النسبة من الامور الاعتبارية اريد ان الخارج ليس ظرفا لوجودها و متى قيل انها من الامور الخارجية اريد ان الخارج ظرف لنفسها و كذا الحال في كون الشيء موجودا في الواقع و نفس الامر و قال صاحب الاطول في بحث صدق الخبر و نحن نقول الخارجي اسم للامر الموجود في الخارج كالذهني الذي هو اسم للامر الموجود في الذهن و معنى كون الشيء موجودا في الخارج و الاعيان انه واحد منها او في عدادها فظرفية الخارج للوجود مسامحة اذ الوجود ليس في عداد الاعيان و معنى زيد موجود في الخارج ان وجوده في وجود الخارج و في عداد وجوداته فليس الخارج الا ظرفا لنفس الشيء لكنه اذا جعل ظرفا له حقيقة اقتضى وجوده و اذا جعل ظرفا له مسامحة لم يقتض وجوده هكذا حقق الخارج و الواقع و احفظه فانه خلاف المستفيض الشائع و ثانيهما ان الموجود الخارجي هو ما يكون متصفا بوجود اصيل و هو مصدر الآثار و مظهر الاحكام سواء كان ظرف الاتصاف هو الذهن او خارجه و الموجود الذهني هو ما يكون متصفا بوجود ظلي و ذلك الاتصاف لا يكون الا في الذهن يعني ان الموجود الخارجي ما يتصف بوجود اصيل اي ذا اصل و عرق ليس ظلا و حكاية عن شيء به اي بذلك الوجود يصدر عن الموجود اثاره و يظهر عنها احكامه اي يترتب عليه اي على الموجود الآثار و الاحكام سواء كان ذلك الترتب في الذهن او الخارج

الذهن فالكيفيات النفسانية التي يترتب عليها آثارها في الذهن كالعلم من قبيل الموجودات الخارجية و الموجود الذهني ما يتصف بوجود غير اصيل لا يترتب به عليه الاحكام و الآثار ان قيل ان اريد بالآثار والاحكام في تعريف الموجود الخارجي الآثار و الاحكام الخارجية لزم الدور و ان اريد الاعم من الخارجية و الذهنية دخل في تعريف الموجود الخارجي الموجود الذهني فانه ايضا مبدأ الآثار في الجملة فان المعقولات الثانية آثار للمعقولات الاولى اجيب بان المراد الآثار المطلوبة منه اي التي يطلب كل واحد تلك الآثار منه و الاحكام المعلومة و اتصافه بها لكل احد كالاحراق و الاشتعال و الطبخ من النار فالموجود الذهني ما يكون متصفا بوجود لا يترتب به عليه تلك الآثار و الاحكام سواء ترتب عليه آثار و احكام اخر او لا و قيل لا حكم و لا اثر للوجود الذهني و المعقولات الثانية آثار للصور الشخصية القائمة بالذهن وهي من الموجودات الخارجية وقيل المراد الخارجية بمعنى ما يكون في خارج الذهن لا بمعنى ما يكون باعتبار الوجود الخارجي فلا دور ثم الاحكام و الآثار متقاربان وقد يقال في قوله مظهر و مصدر اشارة الى ان المراد بالاحكام ما لا يكون فاعلا له و بالآثار ما يكون فاعلا له و لو اكتفى باحدهما لكفى ايضا اعلم ان الاستعمال الاول هو الاصل اذ المتبادر من الخارج في مقابلة الذهن هو خارج الذهن والاستعمال الثاني متفرع عليه لان اطلاق الخارج على الوجود الاصيل الذي ظرفه الذهن باعتبار التشبيه بالوجود الذي ظرفه خارج الذهن في الكون اصيل فان كل خارجي بهذا المعنى اصيل * تنبيه * الموجود الذهني بالمعنى الاول اعم مطلقا من الذهني بالمعنى الثاني لانه يتناول نوعين الاول ما يترتب عليه الآثار و الاحكام الخارجية كوجود الكيفيات النفسانية و هو احد قسمي الوجود الخارجي بالمعنى الثاني فان الصورة الحاصلة من الشيء مثلا من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية موجودة في الذهن بوجود يحذو حذو الوجود الخارجي في ترتب الآثار فانها بهذا الاعتبار صورة علمية يحصل بها الانكشاف و الثاني ما لا يترتب عليه تلك الآثار و الاحكام و هو الوجود الذهني بالمعنى الثاني فان الصورة الحاصلة من الشيء من حيث هو مع قطع النظر عن العوارض الذهنية موجودة في الذهن بصورتها موجود لا يترتب عليه الآثار والاحكام و اعم من وجه من الخارجي بالمعنى الثاني لصدقهما على وجود الكيفيات النفسانية و صدق الذهني فقط على ما لا يترتب عليه الآثار و الاحكام وصدق الخارجي فقط على ما يترتب عليها الاحكام و الآثار في الخارج و الخارجي بالمعنى الاول اخص من الخارجي بالمعنى الثاني مطلقا لعدم شموله وجود الكيفيات النفسانية ومباين للوجود الذهني بالمعنيين وكذا الخارجي بالمعنى الثاني بالنسبة الى الذهني بالمعنى الثاني اعلم ان للموجود في نفس الامر معنيان احدهما ان وجوده ليس متعلقا بفرض فارض واعتبار معتبر سواء كان فرضا اختراعيا او انتزاعيا و ثانيهما ان وجوده ليس متعلقا بفرض اختراعي سواء كان متعلقا بفرض انتزاعي او لم يكن ثم ان نفس الامر بالمعنيين اعم مطلقا من الخارج لان كل موجود في الخارج بالمعنى الاول موجود في نفس الامر بلا عكس كلي و من الذهن من وجه لتصادقهما في الكيفيات

كزوجية الخمسة فتكون موجودة في الذهن لا في نفس الامر و مثله يسمى ذهنيا فرضيا و زوجية الاربعة موجودة فيهما و مثله يسمى ذهنيا حقيقيا و الحقائق الغير المتصورة موجودة في نفس الامر لا في الذهن و اعترض عليه بانه ان اريد من الذهن القوى السافلة خاصة صح ما ذكر لكن ما في القوى اما ان لا يكون من الموجود في الخارج فيلزم عدم انحصار الموجود في القسمين و اما ان يكون من الموجود في الخارج فيلزم عدم صحة ما ذكر من النسبة بل يكون نفس الامر اخص مطلقا من الخارج و ان اريد من الذهن القوى العالية خاصة او الاعم منها فيلزم عدم كون نفس الامر اعم من الذهن من وجه بل هي اخص مطلقا منه و يمكن ان يجاب باختيار الشق الاول و يقال الموجود في الذهن هو ما يكون القوى السافلة ظرفا لوجوده و تعتبر تلك الظرفية سواء كان بتعملها او لا و الموجود في الخارج ما يكون خارج القوى السافلة ظرفا لوجوده و تعتبر تلك الظرفية و الموجود في نفس الامر و ان لم يكن خاليا عن احدهما فهو ما يصح للعقل ان يحكم بتحققه مع قطع النظر عن الطرفين فالموجود الذهني الذي يكون بتعمله اي باختراع الذهن و فرضه كزوجية الخمسة ليس بموجود في نفس الامر لعدم صحة حكم العقل بتحققه مع قطع النظر عن ظرفه و الموجود في القوى السافلة ايضا لا يكون خاليا عن احدهما و هو ما يكون حاضرا عندها و الحاضر عندها اذا اعتبر كون القوى السافلة ظرفا لوجوده فموجود ذهني فما لايكون بتعمل الذهن يصدق عليه ان القوى السافلة ظرف وجوده فهو موجود خارجي و اذا لم يعتبر الظرفان فموجود في نفس الامر و ان لم يكن خارجا عن الموجود الذهني او الخارجي و الموجود الذهني الذي يكون بتعمله اذا قطع النظر عن ظرفه فليس بموجود عند القوى العالية و لا في نفس الامر اذ ليس له تحقق و لا يصح للعقل الحكم بتحققه مع قطع النظر عن ظرفه و على هذا فلا يرد شيئ و يمكن ان يجاب باختيار الشق الرابع و هو ان يراد بالذهن القوى العالية و السافلة جميعا فالموجود الذهني ما يكون موجودا فيهما معا و لا ريب ان ما لايكون موجودا فيهما فليس بموجود اصلا و انه لا يمكن ان يوجد شيئ في القوى السافلة الا و يوجد في القوى العالية و ما ليس موجودا في القوى السافلة فقط فموجود خارجي فلا يرد عدم الانحصار و صح كون الموجود في نفس الامر اعم من الموجود في الذهن من وجه اذ قد يجتمعان كما في الصوادق الحاصلة في القوى العالية و السافلة و يصدق الموجود في نفس الامر فقط في الصوادق الغير الحاصلة في القوى السافلة و ان كانت حاصلة في القوى العالية و يصدق الموجود الذهني فقط في الكواذب الحاصلة في القوى السافلة و العالية هكذا ذكر العلمي في حاشية شرح هداية الحكمة اعلم ان وجود الشيئ للشيئ على معنيين الاول وجود الشيئ لغيره بان يكون محمولا عليه و مستقلا بالمفهومية كوجود الاعراض و الثاني وجوده لغيره بان يكون رابطا بين الموضوع و المحمول و غير مستقل بالمفهومية و يسمى وجودا رابطيا • فائدة • المتكلمون انكروا الوجود الذهني لانه لو اقتضى تصور الشيئ حصوله ذهنا لزم كون الذهن حارا و باردا و مستقيما و معوجا و ايضا حصول الجبل و السماء مع

مظهما في ذهننا مما لا يعقل و اثبته الحكماء و اجابوا عن الوجهين بأن الحاصل في الذهن صورة و ماهية موجودة بوجود ظلي لا هوية عينية موجودة بوجود اصيل و الحار ما يقوم به هوية الحرارة لا صورتها و ما هيتها و كذا الحال في البارد و المستقيم و المعوج و بأن الذي يمتنع حصوله في الذهن هو هوية الجبل و السماء و غيرهما و اما مفهوماتها الكلية و ماهيتها فلا و بالجملة فالصورة الذهنية كلية كانت كصور المعقولات او جزئية كصور المحسوسات مخالفة للخارجية في اللوازم المستندة الى خصوصية احد الوجودين و ان كانت مشاركة لها في لوازم الماهية من حيث هي و ما ذكرتم امتناعه هو حكم الخارجي فلم قلتم ان الذهني كذلك و التفصيل ان ههنا ثلثة اعتبارات الاول اعتبار الشيء من حيث هو و الثاني اعتباره من حيث انه مقترن باللوازم الخارجية و الثالث اعتباره من حيث انه مقترن باللوازم الذهنية فالشيء من حيث هو معلوم بالذات لحصول صورته في الذهن و موجود في الخارج و الذهن معا لحصوله في الخارج بنفسه و في الذهن بصورته و الشيء من حيث انه مقترن بالعوارض الخارجية معلوم بالعرض لتحقق العلم عند انتفائه و موجود في الخارج فقط لترتب الآثار الخارجية عليه دون الذهنية و الشيء المقترن بالعوارض الذهنية علم لكونه صورة ذهنية للاعتبار الاول و موجود خارجي لترتب الآثار الخارجية عليه و اتصاف الذهن اتصافا انضماميا و حصوله في الذهن بنفسه لا بصورته فالعلم و المعلوم في الحصولي متحدان ذاتا و متغايران اعتبارا كما انهما في العلم الحضوري متحدان ذاتا و اعتبارا كذا في شرح المواقف * **فائدة** * الوجود مشترك في الموجودات باسرها اشتراكا معنويا و اليه ذهب الحكماء و المعتزلة غير ابي الحسن و اتباعه و ذهب اليه جمع من الاشاعرة ايضا الا انه مشكك عند الحكماء متواطي عند غيرهم و القائلون بانه نفس الحقيقة في الكل ذهبوا الى انه مشترك لفظا فيها و نقل عن الكبشي و اتباعه انه مشترك لفظا بين الواجب و الممكن و مشترك معنى بين الممكنات كلها و التفصيل في شرح المواقف * **فائدة** * ذهب الاشعري الى ان الوجود نفس الحقيقة في الواجب و الممكن و الحكماء الى انه نفس الماهية في الواجب زائد في الممكن و قيل انه زائد على الماهية في الكل قال مرزا زاهد في حاشية شرح المواقف ليس المراد بعينية الوجود و زيادته حمله على الموجود حملا اوليا و انتفاء هذا الحمل كما هو المشهور ضرورة لانه لا يتصور ان يكون مفهوم الوجود عين الحقيقة الواجبة او الممكنة بل المراد منهما حمله عليه حملا بالذات و حملا بالعرض و الحمل بالذات ان يكون مصداق الحمل نفس ذات الموضوع من حيث هي و الحمل بالعرض ان يكون مصداقه خارجا عنها كما مر في موضعه فمصداق حمل الوجود على تقدير العينية ذات الموضوع من حيث هي و على تقدير الغيرية ذات الموضوع مع حيثية زائدة عليه عقلي كحيثية استناده الى الجاعل ويقرب من ذلك ما قيل ان محل النزاع هو الوجود بمعنى مصدر الآثار ثم قال و تحقيق مذهب الحكماء ان حقيقة الوجود ليس ما يفهم منه من المعنى المصدري لان هذا المعنى متحقق باعتبار العقل و

انتزاع الذهن و حقيقته متحققة مع قطع النظر عن ذهن الذاهن و اعتبار المعتبر كما يشهد به الضرورة العقلية فمفهوم الوجود مغاير لحقيقته و تلك الحقيقة على ما يحكم به النظر الدقيق منشأ لانتزاع هذا المفهوم و مصداق لحمله و مطابق لصدقه و هي في الممكن زائدة لانه موجود بغيره فمصداق حمل الوجود عليه امر زائد و في الواجب عين لانه موجود بذاته فمصداق حمل الوجود عليه نفس ذاته من غير اعتبار امر اخر فالواجب سبحانه وجود خاص قائم بذاته ذاتية محضة لا ماهية له فان الماهية هي الحقيقة المعراة عن الاوصاف في اعتبار العقل و هو سبحانه منزه عن ان يلحقه التعرية و ان يحيطه الاعتبار و بالجملة فبعد تدقيق النظر يظهر ان ليس في الخارج مثلا الا ذات الشيء من حيث يصح انتزاع مفهوم الوجود عنه و العقل بضرب من التحليل ينتزع عنه الوجود و يصفه به و يحمل عليه فههنا ثلثة امور الاول المنتزع عنه وهو ذات الشيء و ماهيته و الثاني الحيثية التي هي منشأ الانتزاع و هي تعلق الشيء بالوجود الحقيقي الذي هو موجود بنفسه و واجب لذاته و ارتباطه به و الثالث المنتزع و هو الوجود بالمعنى المصدري و هو امر اعتباري و ليس افراده الا حصصا ولا يصدق مواطاة الا عليها و من جوز ان يكون له فرد غير الحصة فقد اخطأ كيف و المعنى المصدري الانتزاعي لا حقيقة له الا ما يفهم منه عند انتزاعه و ذلك المفهوم لا يحمل على ما يغايره الا اشتقاقا و هذه الامور الثلثة كلها متحققة في الممكن و اثنان منها في الواجب فان ذاته تعالى منشأ الانتزاع و مصداق الحمل و يحول حول ذلك ما قيل ان في الممكن الوجود المطلق و حصته و الوجود الخاص زائد و في الواجب الاول و الثاني زائدان دون الثالث لانتفائه هناك اذ عين الذات ينوب منابه في كونه مصداق الحمل و ما قيل ان محل الخلاف هو الوجود بمعنى مصدر الآثار و الوجود الحقيقي الذي به الموجودية انتهى ‌• و الوجود عند الصوفية قد مر بيانه في لفظ الوجد •

الوجودي بياء النسبة يطلق على معان منها ما لا يكون السلب جزء المفهومه و يقابله العدمي و بهذا المعنى وقع العدمي في تعريف المعدولة على ما سبق في فصل اللام من باب العين المهملة ومنها ما من شانه الوجود الخارجي ويقابله العدمي ايضا ومنها الموجود الخارجي و يقابله العدمي ايضا فللعدمي ايضا ثلثة معان و الوجودي في تلك المعاني الثلثة يرادف الثبوتي و المعنى الاول للوجودي اعم من الثاني والثاني من الثالث والمعنى الاول للعدمي اخص من الثاني و الثاني من الثالث و اطلاق الوجودي على هذه المعاني هو المشهور و منها الوجود ومنها ما يكون ثبوته لموصوفه بوجوده له و يقابله العدمي في هذين المعنيين ايضا قال مولانا عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف في بحث التعين الوجودي و العدمي كما يطلق على ما يكون ثبوته لموصوفه بوجوده له و ما لا يكون كذلك كذلك هما يطلقان على ما لا يدخل في مفهومه السلب و ما يدخل فيه و على الوجود و العدم و على الموجود و المعدوم فهذه اربعة معان ذكرها صاحب المقاصد انتهى كلامه • ثم توضيح هذا المعنى الاخير ان الوجودي ما لا يستقل بنفسه بل

يقوم بغيره و يكون قيامه به لوجوده له في الخارج كالسواد القائم بالجسم فان ثبوته له انما هو بوجوده له في الخارج فالجار و المجرور اعني له ظرف مستقر و المعنى بوجوده في نفسه حال كونه حاصلا له و هذا بناء على ما اختار السيد السند من ان وجود العرض في نفسه مغاير لوجوده في الموضوع فثبوت شيئ لشيئ حينئذ هو وجوده له و اما على ما اختاره المحقق التفتازاني من ان وجود العرض في نفسه هو وجوده في الموضوع فظرف لغو ثبوت شيئ لشيئ على هذا اعم من وجوده له فان الامور العدمية ثابتة لموصوفها و ليس لها وجود فيها و الفرق بين الوجودي بهذا المعنى و بين الامور الاعتبارية بان اتصاف الموصوف به في الخارج بخلاف الامور الاعتبارية فان الاتصاف بها في العقل ثم الوجودي بهذا المعنى اعم من الموجود من وجه لجواز وجودي لا يعرض له الوجود ابدا كالسواد المعدوم دائما فان ملخص معنى الوجودي انه مفهوم يصح ان يعرض له الوجود عند قيامه بموجود فالسواد مثلا وجودي سواء وجد او لم يوجد و اما صدق الموجود اي تحققه بدون الوجودي نفي الموجودات القائمة بذواتها و اذا كان اعم منه في التحقق لم يكن الوجودي مستلزما للوجود من حيث الحمل و يقابله العدمي و يقرب من هذا ما قيل ان الوجودي عرض من شانه الوجود الخارجي سواء وجد او لم يوجد و المراد بالعرض المعنى اللغوى فانه بالمعنى الاصطلاحي قسم الموجود و وجه القرب انهما متلازمان في الصدق متغايران في المفهوم هكذا يستفاد من شرح المواقف و حاشيته للمولوي عبد الحكيم •

الوجودية اللادائمة هي عند المنطقيين مطلقة عامة مع قيد اللادوام بحسب الذات و هي مركبة من المطلقتين نحو كل انسان متنفس بالاطلاق العام لا بالدوام و الوجودية اللا ضرورية مطلقة عامة مع قيد اللاضرورة بحسب الذات نحو كل انسان متنفس بالاطلاق العام لا بالضرورة و هي مركبة من مطلقة عامة و ممكنة عامة و تحقيق ذلك يطلب من كتب المنطق •

الاحد يكي و نام خدايتعالى و اصله وحد بفتح الواو و الحاء في الاتقان الاحد اسم اكمل من الواحد فاذا قلت لا يقوم لفلان واحد جاء في المعنى ان يقوم له اثنان فاكثر بخلاف لا يقوم له احد و ايضا هو مخصوص بالآدميين بخلاف الواحد فانه عام و ايضا يستوي فيه المذكر و المونث بخلاف الواحد و ايضا هو ممتنع الدخول في الضرب و القسمة و العدد و في شيئ من الحساب بخلاف الواحد و ايضا له جمع يقال احدون و احاد و لا يقال واحدون و اختار ابو عبيد انهما بمعنى واحد فلا يختص احدهما بمكان الآخر و ان غلب استعمال احد في النفي انتهى و احد در اصطلاح سالكان اسم ذات است باعتبار انتفاى تعدد صفات و اسما و نسب و تعينات • شعر • اينجا صفت و تعدد اسمانيست • اري نسب و تعينات اينجا نيست • ذات را بى اعتبار صفات احد گويند و باعتبار جمع صفات واحد گويند كذا في كشف اللغات •

الآحاد جمع احد و هي عند المحاسبين هو الواحد الى التسعة قالوا الواحد الى التسعة احاد و هو من احد تسمي العدد المفرد و عند اهل الشرع هو كل خبر لم يبلغ درجة المتواتر و يسمى خبر الواحد ايضا و قد سبق في فصل الراء المهملة من باب الخاء المعجمة و الآحاد من القراءة هو ما صح سنده و خالف الرسم او العربية اولم يشتهر عند القراء كما في الاتقان ●

الاحدية بياء النسبة عند الحكماء عبارة عن عدم قسمة الواجب لذاته الى الاجزاء و يجيئ في لفظ الواحدية ايضا و عند الصوفية هي المرتبة التى هي منبع لفيضان الاعيان و استعداداتها في الحضرة العلمية اولا و وجودها و كمالاتها في الحضرة العينية بحسب عوالمها و اطوارها الروحانية و الجسمانية ثانيا و هي اقدم مراتب الألهية و ان كانت كلها في الوجود سواء لكن العقل يحكم بتقدم بعضها على بعض كالحيوة على العلم والعلم على الارادة وعلى هذا القياس كذا في شرح الفصوص و في الانسان الكامل الاحدية عبارة عن مجلى ذاتي ليس للاسماء و لا للصفات و لا لشيئ من موثراتها فيه ظهور فهي اسم لصرافة الذات المجردة عن الاعتبارات الحقية والخلقية و ليس لتجلي الاحدية في الاكوان مظهراتم من ذلك اذا استغرقت في ذاتك و نسيت اعتباراتك و اخذت بك فيك عن خواطرك لكنت انت في انت من غير ان تنسب اليك شيئا مما تستحقه من الاوصاف الحقية او هو لك من النعوت الخلقية فهذه الحالة من الانسان اتم مظهرا للاحدية في الاكوان و الاحدية اول ظهور ذاتي و امتنع الاتصاف بها للمخلوق لانها صرافة الذات المجردة عن الحقية و الخلقية و العبد قد حكم عليه بالمخلوقية فلا سبيل الى ذلك و ان شئت الزيادة فارجع الى الانسان الكامل و في التحفة المرسلة للوجود الحق سبحانه مراتب الاولى مرتبة اللاتعين و الاطلاق و الذات البحت لا بمعنى ان قيد الاطلاق و مفهوم سلب التعين ثابتان في تلك المرتبة بل بمعنى ان ذلك الوجود في تلك المرتبة منزه عن اضافة جميع القيود و النعوت اليه حتى عن قيد الاطلاق ايضا و يسمى بالمرتبة الاحدية و هي كنه الحق سبحانه و ليس فوقها مرتبة اخرى بل كل المراتب تحتها الثانية مرتبة التعين الاول و تسمى بالوحدة و الحقيقة المحمدية و هي عبارة عن علمه تعالى لذاته و صفاته و لجميع الموجودات على وجه الاجمال من غير امتياز بعضها عن بعض الثالثة مرتبة التعين الثاني و تسمى بالواحدية و الحقيقة الانسانية و هي عبارة عن علمه تعالى لذاته و صفاته و لجميع الموجودات على التفصيل و امتياز بعضها عن بعض فهذه ثلث مراتب كلها قديمة و التقديم و التاخير عقلي لازماني الرابعة مرتبة الارواح وهي عبارة عن الاشياء الكونية المجردة البسيطة التى ظهرت على ذواتها و على امثالها كالعقول العالية و الارواح البشرية الخامسة مرتبة عالم المثال وهي الاشياء الكونية المركبة اللطيفة الغير القابلة للتجزي و التبعيض و لا الخرق و الالتيام السادسة مرتبة عالم الاجسام و هي الاشياء الكونية المركبة الكثيفة القابلة للتجزي و التبعيض السابعة المرتبة الجامعة لجميع المراتب المذكورة الجسمانية و النورانية و الوحدة و الواحدية و هي الانسان فهذه

جميع مراتب الولى منها هي مرتبة الالظهور و الباقية منها هي مراتب الظهور الكلية و الاخير منها وهي الانسان اذا عرج و ظهر فيه جميع المراتب المذكورة مع انبساطها يقال له الانسان الكامل والعروج و الانبساط على الوجه الاكمل كان في نبينا صلى الله عليه و اله و سلم و لهذا كان خاتم الانبياء اعلم انه لا يجوز اطلاق اسماء مرتبة الالوهية و هي الاحدية و الواحدية و الوحدة على مراتب الكون و الخلق وهي المراتب الباقية و كذا العكس و لو في الحقيقة كلها واحدة لحفظ المراتب الشرعية و هذا هو الفرق بين الصديق و الزنديق انتهى كلامه * شعر * هر مرتبه از وجود شاني دارد * گر حفظ مراتب نكني زنديقي * و در كشف اللغات اين شش مراتب اخيره را مراتب كليه و مظاهر كليه ناميده و گفته مرتبهٔ وحدت مرتبهٔ صفات است و حقيقت محمديه و مرتبهٔ واحديت مرتبه اسما و ادم عليه السلام كه انرا مقام قاب قوسين نيز گويند *

الوحدة بالفتح هي ضد الكثرة و هما من المعاني الواضحة كما في تهذيب الكلام و اطلقها الصوفية على مرتبة التعين الاول كما عرفت قبيل هذا و در لطائف اللغات ميگويد كه وحدت نزد صوفيه عبارت است از اول كه حقيقت محمديست صلى الله عليه و اله و سلم و مرتبهٔ قابليات صرف و ان را برزخ كبرى نيز گويند و و احديت و احديت طرفين اوست احديت بانتفاى نسب و اعتبارات و واحديت باعتبار ثبوت نسب و اعتبارات و اضافات قال صاحب المواقف وصاحب الطوالع ما حاصله انهم عرفوا الوحدة بكون الشيء بحيث لا ينقسم الى امور متشاركة في الماهية سواء لم ينقسم اصلا كالواجب و النقطة وتسمى وحدة حقيقية او انقسم الى امور مخالفة في الحقيقة كزيد المنقسم الى اعضائه و تسمى وحدة اضافية و عرفوا الكثرة بكون الشيء بحيث ينقسم الى امور مشاركة في الماهية كفرد او فردين من نوع و لا يخفى ان الكثرة المجتمعة من الامور المختلفة الحقائق كانسان و فرس و حمار داخلة في حد الوحدة و خارجة من حد الكثرة فالاولى ان يقال الوحدة كون الشيء بحيث لا ينقسم و الكثرة كونه بحيث ينقسم و انما قلنا فالاولى لانه يجوز ان يكون ذلك تعريفا بالاخص او للاخص و هو الوحدة و الكثرة باعتبار الافراد و اعلم ان ما ذكر تعريفات لفظية لا حقيقية لان تصور الوحدة و الكثرة بديهي كما عرفت و الا يدور لانا اذا قلنا الوحدة كون الشيء بحيث لا ينقسم الى امور متشاركة في الماهية فقد قلنا ان الوحدة كون الشيء بحيث لا يتكثر ضرورة فقد اخذنا الكثرة في تعريف الوحدة و الكثرة لا يمكن تعريفها الا بالوحدة لان الوحدة مبدأ الكثرة و منها وجودها و ماهيتها و لذا اي تعريف يعرف به الكثرة يستعمل فيه الوحدة مثل الكثرة المجتمع فيه الوحدات و الكثرة ما يعد بالواحد و غير ذلك وظن البعض ان الوحدة نفس الوجود فتكون الوحدة الشخصية نفس الوجود الشخصي الثابت لكل موجود معين و الحق ان الوحدة و الكثرة مغايرتان للوجود اذ الوجود يجامع الوحدة و الكثرة نعم الوحدة تساوق الوجود و تساويه فكلما له وحدة فهو موجود في الجملة و كل موجود له وحدة ما حتى الكثير فان العشرة مثلا واحدة من العشرات و ايضا ليستا نفس الماهية لان الماهية من حيث

هي قابلة لهما فهما زائدتان عليها * فائدة * اختلف في وجودهما فاثبته الحكماء و انكره المتكلمون اعلم ان مقابلة الوحدة و الكثرة ليست ذاتية لانهما لا يعرضان لمعروض واحد بالشخص و اتحاد الموضوع معتبر في التقابل بل بينهما مقابلة بالعرض و ذلك لاضافة عرضت لهما و هي المكيالية و المكيلية فان الوحدة مكيال للعدد و عاد له و العدد مكيل بالوحدة و معدود بها و الشيء من حيث انه مكيال لا يكون مكيلا او بالعكس و لذا لم يجز كون الشيء واحدا و كثيرا معا من جهة واحدة * التقسيم * الواحد اما ان لا ينقسم الى جزئيات بان يكون تصوره مانعا من وقوع الشركة فيه وهو الواحد بالشخص و وحدته هي الوحدة الشخصية او ينقسم الى جزئيات و هو الواحد لا بالشخص و انه كثير له جهة وحدة فهو واحد من وجه اي من حيث هو هو اى من حيث المفهوم و كثير من جهة الانطباق على الافراد و وحدته هي الوحدة لا بالشخص و اعلم ان المفهوم من هذا هو ان الانقسام الى الجزئيات وحدة لا بالشخص و لايخفى انه معنى الكثرة بالشخص لا معنى الوحدة بالشخص و الحق ان الوحدة لا بالشخص وحدة مبهمة ثابتة للماهية من حيث هي و الكثرة بالشخص كثرة متعينة ثابتة لها من حيث الكلية و الوحدة بالشخص وحدة متعينة ثابتة لها من حيث الشخص فالوحدة لا بالشخص هي عدم الانقسام في مرتبة الماهية من حيث هي و الكثرة بالشخص هي الانقسام في مرتبة الكلية و الوحدة بالشخص هي عدم الانقسام في مرتبة الشخص ثم الواحد بالشخص ان لم يقبل القسمة الى الاجزاء اصلا اى لا بحسب الاجزاء المقدارية و لا بحسب غيرها محمولة كانت او غيرها فهو الواحد الحقيقي و هو ثلثة اقسام لانه ان لم يكن له مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام حقيقة فالوحدة الشخصية اى المشخصة فان الوحدة مطلقا ليس لها مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام فالوحدة مطلقا بحت وحدة بالشخص و انما قلنا حقيقة اذ لو لم يقيد عدم الانقسام بها فالتغاير بين العارض و المعروض و لو بالاعتبار ضروري و ان كان له مفهوم سوى ذلك اى عدم الانقسام فيكون عارضا لماهية فهو النقطة المشخصة ان كان ذا وضع اي قابل للاشارة الحسية هذا عند نفاة الجزء و ان اريد اعم من الجوهرية و العرضية يصح على راي مثبتيه ايضا و المفارق المشخص ان لم يكن ذا وضع سواء كان المفارق واجبا او ممكنا اما عدم قبول الاقسام الثلثة للقسمة الى الاجزاء الخارجية فظاهر و اما عدمه الى الاجزاء الذهنية فلان الوحدة و النقطة غير داخلتين في مقولة من المقولات القسمة فلا يكون لها جنس و لا فصل و كذا لم يثبت جنسية الجوهر فلا يكون للمفارق جنس و ان قبل الواحد بالشخص القسمة فاما ان ينقسم الى اجزاء مقدارية متشابهة في الحقيقة و هو الواحد بالاتصال فان كان قبوله القسمة الى تلك الاجزاء لذاته فهو المقدار الشخصي القابل للقسمة الوهمية على راى من يثبت المقادير و ان كان قبوله لا لذاته فهو الجسم البسيط كالماء البسيط كالماء الواحد بالشخص المتصل على وجه لا يكون فيه مفصل اما حقيقة على راى نفاة الجزء و اما حسا على راى مثبتيه بل نقول ليس ما يكون قبوله لا لذاته مختصا بالجسم البسيط بل اعم منه فانه هو

ما يحل فيه المقدار كالصورة الجسمية و الهيولى او ما يحل في المقدار او في محل المقدار حلولا سريانيا عند من اثبت هذه الامور و اما ان ينقسم الى اجزاء مقدارية مختلفة بالحقائق و هو الواحد بالاجتماع كالشخص الواحد المشخص فانه مركب من اجزاء مقدارية متخالفة في الحقيقة فالمجموع المركب من زيد و عمرو واحد بالشخص و خارج عن هذا القسم ان كان الاجتماع و الاتصال الحسي شرطا فيه و كذا العشرة المركبة من الوحدات و الا فداخل فيه و الواحد بالاتصال بعد القسمة الانفكاكية واحد بالنوع فان اجزائه لما كانت متفقة في الحقيقة كان كلا منها بعد القسمة فردا له و واحد بالموضوع ايضا عند من يقول بالمادة فان تلك الاجزاء الحاصلة بالقسمة من شانها ان يتصل بعضها ببعض و يحل في مادة واحدة بخلاف اشخاص الناس اذ ليس من شانها الاتصال و اما عند مثبتي الجزء فالواحد بالاتصال بعد القسمة واحد بالنوع دون الموضوع و التحقيق ان الواحد بالاتصال الحقيقي انما يتصور على القول بنفي الجزء فان الاجزاء الموجودة بالفعل اذا اجتمعت و اتصل بعضها ببعض حتى يحصل منها مركب كان ذلك المركب واحدا بالاجتماع حقيقة سواء كانت تلك الاجزاء متشابهة او متخالفة ثم انه قد يقال الواحد بالاتصال لمقدارين متلاقيين عند حد مشترك كالخطين المحيطين بزاوية و قد يقال لمقدارين يتلازم طرفاهما بحيث يلزم من حركة احدهما حركة الآخر و هو على انواع و اولاها بالاتصال ما كان الالتحام فيه طبيعيا اي خلقيا كالمفاصل و هذا القسم شبيه جدا بالوحدة الاجتماعية اعلم ان ما ينقسم الى اجزاء غير مقدارية اما محمولة او غير محمولة كالجسم المركب من الهيولى و الصورة ليس له اسم معين في الاصطلاح و ايضا الواحد بالشخص ان حصل له جميع ما يمكن له من الاجزاء فهو الواحد التام كالدائرة و الكرة و ان لم يحصل له جميع ما يمكن له فهو الواحد الغير التام كالخط المستقيم فان الزيادة عليه ممكن ابدا و التام اما طبيعي اي خلقي كزيد و اما وضعي اي متعلق بالوضع و الاصطلاح كدرهم و اما صناعي اي متعلق بالصناعة كالبيت و اما الواحد لا بالشخص فجهة الوحدة فيه اما ذاتية للكثرة اي غير خارجة عنها فيشتمل تمام الماهية وحينئذ فاما تمام ماهياتها و هو الواحد بالنوع كالانسان بالنسبة الى افراده فيقال الانسان واحد نوعي و افراده واحدة بالنوع او جزئها فان كان ذلك الجزء تمام المشترك فهو الواحد بالجنس قريبا كان او بعيدا و الا فالواحد بالفصل و اما عارضة اي يكون جهة الوحدة امرا عارضا للكثرة اي محمولا عليها خارجا عن ماهياتها و هو الواحد بالعرض و ذلك اما واحد بالموضوع ان كانت جهة الوحدة موضوعة بالطبع لتلك الكثرة كما يقال الكاتب و الضاحك واحد في الانسان فان الانسان عارض لهما اي محمول عليهما خارج عن ماهيتهما و هو موضوع لهما بالطبع لكونه موصوفا بهما او واحد بالمحمول ان كانت جهة الوحدة محمولة بالطبع على تلك الكثرة كما يقال القطن و الثلج واحد في البياض فان الابيض محمول عليهما طبعا و خارج عنهما او لا يكون جهة الوحدة ذاتية للكثرة و لا امرا عارضا لها و ذلك بان لا يكون محمولا

عليها اصلا و هو الواحد بالنسبة كما يقال نسبة النفس الى البدن نسبة الملك الى المدينة فان للنفس تعلقا خاصا بالبدن بحسبه يتمكن من تدبيره دون غيره من الابدان و كذا للملك تعلق خاص بالمدينة بحسبه يتمكن من تدبيرها دون غيرها من المدائن فهذان التعلقان سببان متحدان في التدبير الذي ليس مقوما و لا عارضا لشيء منهما بل عارض للنفس و الملك فان المدبر انما يطلق حقيقة عليهما * فائدة * قول الواحد على هذه اقسام انما هو بالتشكيك فتكون الوحدات مختلفة بالحقيقة فلا يجب حينئذ اشتراكها اي اشتراك الوحدات في الحكم فمنها ما هو وجودي كالوحدة الاتصالية و الاجتماعية و منها ما هو اعتباري محض و منها ما هو زائد على ماهية الوحدة كوحدة الانسانية مثلا و منها ما هو نفس الماهية كوحدة الوحدة و منها ما هو جزء و زيادة التوضيح في شرح المواقف و حواشيه *

الواحدية بياء النسبة هي عند الحكماء عبارة عن عدم قسمة الواجب لذاته الى الجزئيات قال مرزا زاهد في حاشية شرح المواقف في ابحاث الوجود الحكماء عبروا عن عدم قسمة الواجب لذاته الى الاجزاء بالاحدية كما عبروا عن عدم قسمته الى الجزئيات بالواحدية و ربما عبروا عنه بانه ليس له سبب منه كما عبروا عن عدم احتياجه الى الفاعل و الغاية و المحل و المادة بان ليس له سبب و سبب له و سبب فيه و سبب عنه انتهى كلامه * و عند الصوفية عبارة عن مجلى ظهرت الذات فيها صفة و الصفة ذاتا فبهذا الاعتبار ظهر كل من الاوصاف عين الاخرى فالمنتقم فيها عين الله و الله عين المنتقم و المنتقم المنعم عين الله و الله المنعم و كذلك لذا ظهرت الواحدية في النعمة نفسها و النعمة عينها كانت النعمة التي هي الرحمة عين النقمة و النقمة التي هي العذاب عين النعمة كل هذا باعتبار ظهور الذات في الصفات و في اثارها فكل شيء مما ظهر فيه الذات بحكم الواحدية هو عين الآخر ولكن باعتبار التجلي الواحدي لا باعتبار اعطاء كل ذي حق حقه و ذلك هو التجلي الالهي * اعلم ان الفرق بين الاحدية و الواحدية و الالوهية ان الاحدية لا يظهر فيها شيء من الاسماء و الصفات و الواحدية يظهر فيها الاسماء و الصفات مع موثراتها لكن بحكم الذات لا بحكم افترانها فكل منها فيه عين الآخر و الالوهية تظهر فيها الاسماء و الصفات بحكم ما يستحقه كل واحد من الجميع و يظهر فيها ان المنعم ضد المنتقم و المنتقم ضد المنعم و كذلك باقي الاسماء و الصفات حتى الاحدية فانها تظهر في الالوهية بما يقتضيه حكم الاحدية و الواحدية بما يقتضيه حكم الواحدية فيشتمل الالوهية بمجلاها احكام جميع المجالي فهي مجلى اعطى كل ذي حق حقه و الاحدية مجلى كان الله و لم يكن معه شيء و الواحدية مجلى قوله و هو الآن على ما عليه كان قال الله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فلذا كانت الاحدية اعلى من الواحدية لانها ذات محض و كانت الالوهية اعلى من الاحدية لانها اعطت الاحدية حقها اذ حكم الالوهية اعطاء كل ذي حق حقه فكانت اعلى الاسماء واجمعها و اعزها و فضلها على الاحدية كفضل الكل على الجزء و فضل الاحدية على باقي المجالي الذاتية كفضل الاصل على الفرع و فضل الواحدية على باقي المجالي

كفصل الجمع على الفرق كذا في الانسان الكامل •

الاتحاد هو في عرف علماء الظاهر يطلق على خمسة معان على ثلثة منها على سبيل الاستعارة و على الثنين على سبيل الحقيقة فنقول المفهوم الحقيقي للاتحاد هو ان يصير شيئ بعينه شيئا اخر و معنى قولنا بعينه انه صار من غير ان يزول عنه شيئ او ينضم اليه شيئ شيئا اخر و انما كان هذا مفهوما حقيقيا لانه المتبادر من الاتحاد عند الاطلاق و انما يتصور هذا المعنى الحقيقي على وجهين احدهما ان يكون هناك شيئان كزيد و عمرو مثلا فيتحدان بان يقال زيد عمرو او بالعكس ففي هذا الوجه قبل الاتحاد شيئان و بعده شيئ واحد كان حاصلا قبله و ثانيهما ان يكون هناك شيئ واحد كزيد فيصير بعينه شخصا اخر غيره فيكون قبل الاتحاد امر واحد و بعده امر اخر لم يكن حاصلا قبله بل بعده وهذا المعنى الحقيقي باطل بالضرورة و لذا قالوا الاثنان لا يتحدان و اما المفهوم المجازي له فهو اما صيرورة شيئ ما شيئا اخر بطريق الاستحالة اعني التغير و الانتقال دفعيا كان او تدريجيا كما يقال صار الماء هواء و الاسود ابيض ففي الاول زال حقيقة الماء بزوال صورته النوعية عن هيولاه و انضم الى تلك الهيولى الصورة النوعية للهواء فحصل حقيقة اخرى هي حقيقة الهواء و في الثاني زال صفة السواد عن الموصوف بها و اتصف بصفة اخرى هي البياض و اما صيرورة شيئ شيئا اخر بطريق التركيب و هو ان ينضم شيئ الى ثان فيحصل منهما شيئ ثالث كما يقال صار التراب طينا و الخشب سريرا و الاتحاد بهذين المعنيين لاشك في جوازه بل في وقوعه ايضا و اما ظهور شخص في صورة شخص اخر كظهور الملك في صورة البشر وربما يعبر عنه بالخلع و اللبس فلا خفاء في جوازه ايضا عند المتكلمين هكذا يستفاد من شرح المواقف و حاشيته لمولانا مرزا زاهد في بحث الوحدة • و في عرف السالكين عبارة عن شهود وجود واحد مطلق من حيث ان جميع الاشياء موجودة بوجود ذلك الواحد معدومة في انفسها لا من حيث ان لما سوى الله تعالى وجودا خاصا به يصير متحدا بالحق تعالى عن ذلك علوا كبيرا • شعر • حاش لله كه اينچنين گريند • يا بايى اتحاد ان جريند • كذا في كشف اللغات •

التوحيد هو لغة جعل شيئ واحدا و في عبارة العلماء اعتقاد وحدانيته تعالى وعند الصوفية معرفة وحدانيته الثابتة له في الازل و الابد و ذلك بان لا يحضر في شهوده غير الواحد جل جلاله كذا في مجمع السلوك قال في شرح القصيدة الفارضية كل المقامات والاحوال بالنسبة الى التوحيد كالطرق و الاسباب الموصلة اليه و هو المقصد الاقصى و المطلب الاعلى و ليس وراءه للعباد قربة و حقيقته جلت عن ان يحيط بها فهم او يحوم حولها وهم و تكلم كل طائفة فيه بعضهم بلسان العلم و العبارة و البعض بلسان الذوق و الاشارة وما قدروه حق قدره و ما زاد بيانهم غير سترة انتهى • و يؤيده ما قال الامام الرازي في التفسير الكبير من ان ههنا حالة عجيبة فان العقل ما دام يلتفت الى الوحدة فهو بعد لم يصل الى عالم الوحدة فاذا ترك

الوحدة فقد وصل الوحدة و هل يمكن التعبير عن ذلك فالحق انه لا يمكن لانك متى عبرت عنه فقد اخبرت عنه بامر اخر و المخبر عنه غير المخبر به فليس هناك توحيد و لو اخبرت عنه فهناك ذات مع السلب الخاص فلا يكون توحيد هناك فاما اذا نظرت اليه من حيث انه هو من غير ان تخبر عنه لا بالنفي و لا بالاثبات فهناك تحقق الوصول الى مبادي عالم التوحيد ثم الالتفات المذكور لا يمكن التعبير عنه الا بقواه هو فلذلك عظم وقع هذه الكلمة عند الخائضين في بحار التوحيد انتهى ثم قال شارح القصيدة الفارضية لكن ارباب الذوق لما كانت اشارتهم عن وجدان و بيانهم عن عيان الاحت اشاراتهم لاسرار المحبين لوائح الكشف المبين كما قيل التوحيد اسقاط الاضافات اي لاتضيف شئيا من الاشياء الى غير الحق سبحانه و قيل تنزيه الله عن الحدث و قيل اسقاط الحدث و اثبات القدم و حاصل الاشارات ان التوحيد افراد القدم عن الحدث و للتوحيد مراتب علم و عين وحق كما لليقين علمه ما ظهر بالبرهان و عينه ما ثبت بالوجدان وحقه ما اختص بالرحمن اما التوحيد العلمي فتصديقي ان كان دليله نقليا و هو التوحيد العام و تحقيقي ان كان عقليا وهو التوحيد الخاص و المصدق و ان علم ان للخلق الٰها و احدا لا شريك له لكن قد يعتوره الشبه و المحقق يشاهده بعقله المقبل على الله تعالى بانوار الهداية و يعلم يقينا بالدليل القاطع ان الموجود الحقيقي هو الله سبحانه و كلما سواه معدوم الاصل وجوده ظل وجود الحق فيعتقد ان ليس في الوجود فعل و و صفة و ذات الا لله حقيقة لكنه لا يجد بمجرد هذا العلم عين التوحيد لتعوقه عنه بالتشبثات الجسمانية و التعلقات النفسانية و اما التوحيد العيني الوجداني فهو ان تجد صاحبه بطريق الذوق و المشاهدة عين التوحيد وهو على ثلث مراتب الاولى توحيد الافعال وهو افراد فعل الحق عن فعل غيره بمعنى اثبات الفاعلية لله تعالى مطلقا و نفيها عن غيره و ذلك اذا تجلى الله بافعاله و الثانية توحيد الصفات و هو افراد صفته عن صفة غيره بمعنى اثبات الصفة لله تعالى مطلقا ونفيها عن غيره و ذلك اذا تجلى الله له بصفاته و الثالثة توحيد الذات وهو افراد الذات القديمة عن الذوات بمعنى اثبات الذات لله تعالى مطلقا و نفيها عن غيره وذلك اذا تجلى الله بذاته فيرى صاحب هذا التوحيد كل الذوات و الصفات و الافعال متلاشية في اشعة ذاته و صفاته و افعاله و يجد نفسه مع جميع المخلوقات كانها مدبرة لها وهي اعضاءها و لايلم بواحد منها شيئ الا ويريه مسلما به و يرى ذاته الذات الواحدة وصفته صفتها و فعله فعلها لاستهلاكه بالكلية في عين التوحيد و ليس للانسان وراء هذه الرتبة مقام في التوحيد و هو التوحيد الاخص و يرشد فهم هذا المعنى الى تنزيه عقيدة اهل التوحيد عن الحلول و التشبيه و التعطيل كما طعن فيهم طائفة من الجامدين العاطلين عن المعرفة و الذوق لانهم اذا لم يثبتوا معه غيره فكيف يعتقدون حلوله فيه او تشبيهه به تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا و اما التوحيد الرحماني فهو ان يشهد الحق سبحانه على توحيد نفسه باظهار الوجود اذ كل موجود مختص بخاصية لايشاركه فيها غيره و الا لما تعين و هذه الوحدة فيه دليل على و حدانية موجده كما قيل ففي كلشيئ له اية تدل على

انه و احد فاظهار الموجودات على صفة الوحدة صورة شهادة الحق تعالى انه و احد لاشريک له شهادة ازلية ابدية غير مستندة الى سبب يقلها او منزه يحلها و ليس للانسان في هذا المقام قدم الا ان يلمع برق من جانب القدم اضاء به ارجاء سره و ينطفي سريعا و هو الذي اصطفاه الله لنفسه انتهى كلامه ۔ا

توحيد المطلب هو عند الصوفية ان يتحقق للطالب انه لا يمكنه الوصول الى مطلوبه الا من يد هذا الشيخ المستجمع لشرائط الشيخية و قد سبق في فصل الخاء من باب الشين المعجمتين •

علم التوحيد و الصفات هو علم الكلام و قد سبق في المقدمة •

الود بالحركات الثلث و تشديد الدال عند السالكين هو الحب الذي يهيج حتى يفني المحب عن النفس و قد سبق في لفظ الارادة في فصل الدال من باب الراء المهملتين و في الصحائف المودة عند السالكين من مراتب المحبة و هي هيجان القلب و التصاقه بالهوى و اين را پنج درجه است اول نياحت و اضطراب است و اضطراب درين مقام همه نوحه و زاري و فرياد و بى قراري بود دوم بكا است سوم حسرت درين مقام صاحب رداد مسكين بر اوقات عزيز خود كه ضائع رفته است حسرت ميكند و هرلحظه كه بى محبوبش رفته در ندامت ميباشد چهارم تفكر است در محبوب ان في ذلك لآيات لقوم يتفكرون و تفكر ساعة خير من عبادة ستين سنة لان التفكر في الموجب يوجب القرب اليه پنجم مراقبة محبوب است و هي اشد من المقامات و افضلها اى عزيز شنيدة كه وقتى امير المومنين علي كرم الله وجهه نماز ميگذارد رويش زرد گشت و دلش خفقان گرفت و بيهوش شد پرسيدندش كه چه بود فرمود رافبت الله تعالى في صلوتي فاستحييت من تقصيري •

الوارد فرود اينده و در اصطلاح عاشقان انچه نازل شود بردل از معاني بغير كسب بندة كذا في كشف اللغات •

الولد بفتح الواو و اللام بچه الاولاد الجمع و ولد الزنا در لغت حرام زادة را گويند و در اصطلاح شعرا پروانه وكرم هاي ديگر را گويند كه بطلوع سهيل مى ميرند كذا في فرهنگ شمسي ناقلا من كشف المعاني •

المواليد الثلثة عند الحكماء المعدن و النبات و الحيوان كذا ذكر عبد العلي البرجندي في حاشية الچغميني في المقدمة •

الاستيلاد لغة طلب الولد مطلقا و شرعا جعل الامة ام الولد وهو بشيئين ادعاء الولد و تملك الامة كذا في جامع الرموز في فصل التدبير •

التوليد هو عند المعتزلة الفعل الصادر من الفاعل بوسط و يقابله المباشرة و قد سبق في فصل الراء المهملة من باب الباء الموحدة •

توليد التوامين نزد بلغاء اينست كه لفظي بكار بسته شود كه بصورت پنداشته ايد كه از دو لفظ

مركب است مثاله • شعر • بلبل و صلصل چو بگلشن رسید • ز مزمۀ هر یک بذکر ان کشید • کذا في جامع الصنائع •

المولد در لغت اسم مفعول است از تولید بمعنی بیرون اوردن چیزي از اصلي و در اصطلاح عربیه لفظی که مولدون از لغت اصلی اخذ کرده باشند بتصرفي و درکلام اعراب مستعمل نباشد مثل بدایت بیاء تحتانیة که از بداءة اخذ کرده اند و این را عامي و مستحدث نیز گویند و مولدون گروهی باشند از عجم که در دیار عرب متولد گشته نشو و نما یافته باشند و یا عکس چنانچه در شرح مفتاح علامۀ شیرازي مسطور است یاگروهی از عرب یااعراب که باعجم مختلط شده باشند چنانچه در شرح مفتاح کاشي مذکور است و این طائفه را عرب مستعرب و متعرب نیز گویند و اطلاق مولد بربن لفظ و بربن طائفه بطریق مجاز است کذا في شرح نصاب الصبیان •

المتولدات نزد اهل رمل چهار اشکال را گویند که درخانۀ نهم و دهم و یازدهم و دوازدهم باشند •

فصل الراء • **الوتر** بكسر الواو وفتحها و سكون التاء المثناة الفوقانية و كسرها خلاف الشفع سميت به في الشرع صلوة مخصوصة لان عدد ركعاته وترلاشفع كذا فيجامع الرموز و بفتحتين في اللغة زه كمان كما في الصراح و عند المهندسين هو الخط المستقيم القاسم للدائرة سواء كان منصفا لها بان يكون مارا بمركزها و يسمى قطرا او لم يكن فعلى هذا هو اعم من القطر • و عند بعضهم الوتر خط مستقيم قاسم للدائرة بقسمين مختلفين و اما القاسم لها بقسمين غير مختلفين بل بقسمين متساويين فيسمى قطرا فعلى هذا يكون الوتر مباينا للقطر و وتر الزاوية عندهم هو الخط مستقيما او غيره الواصل بين الضلعين المحيطين لتلك الزاوية فكل من الخطوط الثلثة في المثلث وترللزاوية التي بين الضلعين المتصلين بذلك الخط هكذا يستفاد من ضابط قواعد الحساب و شرح حكمة العين •

التواتر هو في اللغة تتابع امور واحدا بعد واحد بفترة من الوتر و منه ارسلنا رسلنا تترى و في اصطلاح الاصوليين خبر جماعة مفيد بنفسه العلم بصدقه و يسمى متواترا ايضا فبقيد الجماعة خرج خبر الواحد و بقيد المفيد خرج خبر جماعة لايفيده و بقيد بنفسه خرج الخبر الذي علم صدق القائلين فيه بالقرائن الزائدة كموافقة دليل عقلي اوغيرذلك اعلم انهم اختلفوا فيافادته العلم اليقيني فذهب السمنية و البراهمة الى ان الخبر لا يكون حجة اصلا و لايقع به العلم لاعلم اليقين و لاعلم طمانينة بل يوجب ظنا و ذهب قوم منهم النظام من المعتزلة و ابو عبد الله الثلجي من الفقهاء الى انه يوجب عام طمانينة فان جانب الصدق يترجح فيه بحيث يطمئن اليه القلوب فوق ما يطمئن بالظن و لكن لاينتفي عنه توهم الكذب و الغلط و اتفق جمهور العقلاء على انه يوجب علم اليقين و اختلفوا في انه يوجب علم اليقين علما ضروريا او نظريا فذهب عامتهم الى انه يوجب علماضروريا و ذهب ابوالقاسم الكعبي و ابو الحسين البصري من المعتزلة و ابوبكر الدقاق

من اصحاب الشافعي الى انه يوجب علما استدلاليا * فائدة * ذكر للتواتر شروط صحيحة و فاسدة فالصحيحة ثلثة كلها في المخبرين الاول تعددهم تعددا يبلغ في الكثرة الى ان يمنع اتفاقهم و تواطئهم على الكذب عادة فما اشترطه البعض من تعيين العدد فاسد فقيل خمسة لاما دونها و قيل اثنا عشر وقيل عشرون و قيل اربعون وقيل خمسون وقيل سبعون * و في شرح النخبة وقيل اربع و قيل سبعة و قيل عشرة و في خلاصة الخلاصة اقل عدد يورث العلم غير معلوم على الاصح لكنا نستدل بحصول العلم الضروري على كماله ثم قال اقول و ظني انه يختلف بحسب المخبر و المخبر له بل المخبر عنه و لايشترط فيه الكثرة اذ يجوز ان يحصل من خبر و احد علم يقيني كما في اخبار النبي عليه الصلوة و السلام عن الله تعالى كالقران بل اخبار شيخ عما رواه اوراه لمريده ما لايحصل من خبر عشرة الاف كما اذا اخبروا عن الله تعالى من غير وساطة نبي بالوحي او ولي بالالهام و لذا عرفه المحققون بما روي عمن يمتنع في العادة كذبه سواء كان واحدا او اكثر و يؤيد ذلك ماروي في الاصل عن البزدوي انه جعل كالمتواتر ماكان مرويا عن احاد الصحابة ثم انتشر فنقله قوم لايتصور اتفاقهم على الكذب و قال هو حجة من حجج الله تعالى حتى قال الجصاص انه احد قسمي المتواتر و يمتاز عنه بانه يوجب علم يقين و هذا علم طمانينة و لايخفى انه يمكن ان يحصل منه اليقين ايضا و الله اعلم انتهى الثاني كونهم مستندين لذلك الخبر الى الحس فان خبر جماعة كثيرة في مثل حدوث العالم لايفيد قطعا الثالث استواء الطرفين و الوسط اعني بلوغ جميع طبقات المخبرين في الاول و الآخر و الوسط بالغا ما بلغ عدد التواتر و قد شرط فيه كونهم عالمين بالمخبر عنه و لاحاجة اليه لانه ان اريد به وجوب علم الكل فباطل لانه يجوز ان يكون بعضهم مقلدا فيه او ظانا او مجازفا و ان اريد وجوب علم البعض فهو لازم مما ذكرنا من الشروط الثلثة و اما انه كيف يعلم حصول هذه الشرائط فمن زعم انه نظري يشترط تقدم العلم بذلك كله و من قال انه ضروري فالضابطة عنده حصول العلم بصدقه و اذا علم ذلك عادة علم وجود الشرائط لا ان الضابطة في حصول العلم سبق العلم بها و اما الفاسدة فمنها ما عرفت و منها ما قيل انه يشترط الاسلام و العدالة و منها ما قيل يشترط ان لايحويهم بلد ليمتنع التواطؤ و منها ما قيل يشترط اختلاف النسب و الدين و الوطن و قال الشيعة يشترط ان يكون فيهم المعصوم و الا لم يمتنع الكذب و قال اليهود يشترط ان يكون اهل الذلة فانهم يمتنع تواطؤهم على الكذب عادة للخوف و اما اهل العزة فانهم لا يخافون و الكل فاسد لحصول العلم بدون ذلك اعلم اذا كثرت الاخبار في الوقائع و اختلفت فيها لكن كل واحد منها يشتمل على معنى مشترك بينها بجهة التضمن او الالتزام حصل العلم بالقدر المشترك و يسمى المتواتر من جهة المعنى و تواترا معنويا كوقائع علي رضي الله عنه في حروبه من انه هزم في خيبر كذا و فعل في احد كذا فانه يدل بالالتزام على شجاعته و قد تواتر عنه ذلك و ان كان شيء من تلك الجزئيات لم يبلغ درجة القطع هذا كله خلاصة ما في العضدي و التحقيق شرح الحسامي *

المتواتر هو التواتر كما عرفت وعند اهل القوافي قسم من القافية و قال المنطقيون و غيرهم المتواترات قسم من المقدمات اليقينية الضرورية و هي قضايا يحكم بها العقل بمجرد خبر جماعة يمتنع توافقهم على الكذب فلابد فيها من تكرار و قياس خفي و هو انه خبر قوم يستحيل تواطؤهم على الكذب و كل خبر كذلك فمدلوله واقع الا ان العلم بهذا القياس حاصل بالضرورة و لذا يفيد العلم للبله والصبيان بخلاف خبر الرسول فانه يفيد العلم النظري لاحتياجه الى قياس فكري و لما كانت مستندة الى مشاهدة يكون العلم الحاصل منها علما جزئيا من شانه ان يحصل بالاحساس فلهذا لايقع في العلوم بالذات اي لا يكون مسائل العلوم لان مسائل العلوم قضايا كلية و ان جاز و قوعها فيها بطريق المبدئية كما في قولنا محمد ادعى النبوة و اظهر المعجزة و كل من هذا شانه فهو نبي فان صغراه من المتواترات هكذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية القطبي و حاشية شرح المواقف •

المتوعر بتشديد العين عند البلغاء هو الوحشي الغليظ كما يجيئ في فصل الشين المعجمة •

الوافر بالفاء عند اهل العروض اسم بحر مختص بالعرب و هو مفاعلتن ستة اجزاء استعمل مقطوف العروض و الضرب و القطف اسقاط متحركين من الفاصلة الصغرى كذا في عنوان الشرف ليكن در عروض سيفي مي ارد كه بحر وافر مثمن سالم مفاعلتن است هشت بار مثاله • بيت • چه شد صنما كه سوى كسي بچشم رضا نمى نگرى • ز رسم جفا نمي گذري طريق وفا نمى سپري • و وجه تسميهٔ او بوافر انست كه درو حركات بسيار است و خليل ابن احمد وافر را بر شش ركن وضع كرده •

الموفور عند اهل العروض من العرب هو الجزء الذي جاز ان يدخله الخرم و لم يدخل كذا في بعض الرسائل •

توفر الدواعي نزد شعراء انست كه چيزها را ذكر كنند كه براي تحصيل ان جميع اسباب بود مثاله • بيت • بر كشتن من رسيدهٔ مست • ان كافر ترك تيغ در دست • كذا في جامع الصنائع •

فصل الزاء المعجمة • **الايجاز** بالجيم هو عند اهل المعاني مقابل الاطناب وقد سبق تعريفه هناك في الباء الموحدة من باب الطاء المهملة و يرادف الايجاز الاختصار كما يؤخذ من كلام السكاكي في المفتاح • و قيل الفرق بين الايجاز و الاختصار عند السكاكي هو ان الايجاز ما يكون بالنسبة الى المتعارف والاختصار ما يكون بالنسبة الى مقتضى المقام وهو وهم لان السكاكي قد صرح باطلاق الاختصار على كون الكلام اقل من المتعارف كذا في المطول وقال بعضهم الاختصار خاص بحذف الجمل فقط بخلاف الايجاز قال الشيخ بهاء الدين و ليس بشيئ كذا في الاتقان ثم الايجاز قسمان ايجاز قصر وهو ماليس بسبب حذف وايجاز حذف وهو ما كان بسبب حذف وفي الاتقان فالاول اي ايجاز القصر هو الوجيز بلفظه قال الشيخ بهاء الدين الكلام القليل ان كان بعضا من كلام اطول منه فهو ايجاز حذف و ان كان كلاما يعطي معنى اطول منه

فهو ايجاز قصر و قال بعضهم ايجاز القصر هو تكثير المعنى بتقليل اللفظ وقال آخر هو ان يكون اللفظ بالنسبة الى المعنى اقل من القدر المعهود عادة و سبب حسنه انه يدل على التمكين في الفصاحة و لهذا قال صلى الله عليه وآله وسلم اوتيت جوامع الكلم وقال الطيبي الايجاز الخالي من الحذف ثلثة اقسام احدها ايجاز القصر وهو ان يقصر اللفظ على معناه كقوله تعالى انه من سليمان الى قوله تعالى واتوني مسلمين جمع في احرف العنوان و الكتاب و الحاجة * و قيل في وصف بليغ كانت الفاظه قوالب معناه قلت و هذا رأى من يدخل المساواة في الايجاز و ثانيها ايجاز التقدير و هو ان يقدر معنى زائد على المنطوق و يسمى بالتضييق ايضا وبه سماه بدرالدين بن مالك في المصباح لانه نقص من الكلام ما صار لفظه اضيق من قدر معناه نحو فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف اي خطاياه غفرت فهي له لا عليه و نحو هدى للمتقين اي للضالين الصائرين بعد الضلال الى التقوى و ثالثها الايجاز الجامع و هو ان يحتوي اللفظ على معان متعددة نحو ان الله يامركم بالعدل و الاحسان الآية فان العدل هو الصراط المستقيم المتوسط بين طرفي الافراط و التفريط المومى به الى جميع الواجبات في الاعتقاد و الاخلاق و العبودية والاحسان هو الاخلاص في واجبات العبودية لتفسيره في الحديث بقوله ان تعبد الله كانك تراه اى تعبده مخلصا في نيتك واقفا في الخضوع و ايتاء ذى القربى هو الزيادة على الواجب من النوافل هذا في الاوامر واما في النواهي فبالفحشاء الاشارة الى القوة الشهوانية و بالمنكر الى الافراط الحاصل من آثار الغضبية او كل محرم شرعا و بالبغي الى الاستعلاء الفائض عن الوهمية قلت و لهذا قال ابن مسعود ما في القران آية اجمع للخير و الشر من هذه الآية و من بديع الايجاز قوله تعالى قل هو الله احد الى آخرها فانه نهاية التنزيه وقد تضمن الرد على نحو اربعين فرقة كما افرد ذلك بالتصنيف بهاء الدين بن شداد * **تنبيهات** * الاول ذكر قدامة من انواع البديع الاشارة و فسرها بالاتيان بكلام قليل ذي معان جمة و هذا هو ايجاز القصر بعينه لكن فرق بينهما ابن ابي الاصبع بان الايجاز دلالته مطابقة و دلالة الاشارة اما تضمن او التزام فعلم ان المراد بها هي اشارة النص الثاني ذكر القاضي ابوبكر في اعجاز القران ان من الايجاز نوعا يسمى التضمين وهو حصول معنى في لفظ من غير ذكر له باسم هي عبارة عنه وقد سبق الثالث ذكر ابن الاثير ان من انواع الايجاز القصر باب الحصر سواء كان بالا او بانما او غيرهما من ادواته لان الجملة فيها نائبة مناب جملتين و باب العطف لان حرف العطف وضع للاغناء عن اعادة العامل و باب النائب عن الفاعل لانه دل على الفاعل باعطائه حكمه و على المفعول بوضعه و باب الضمير لانه وضع للاستغناء به عن الظاهر اختصارا و باب علمت انك قائم لانه متحمل لاسم واحد ساد مسد المفعول الثاني من غير حذف و منها باب التنازع اذا لم يقدر على رأى الفراء و منها طرح المفعول اقتصارا على جعل المتعدي كاللازم و منها جميع ادوات الاستفهام و الشرط فان كم مالك يغني عن قولك اهو عشرون ام ثلثون و منها الالفاظ الملازمة للعموم كاحد

و منها التثنية و الجمع فانه يغني عن تكرير المفرد و اقيم الحرف فيهما مقامه اختصارا و مما يصلح ان يعد من انواعه المسمى بالاتساع من انواع البديع انتهى ما في الاتقان و تحقيق ايجاز الحذف قد سبق في لفظ الحذف في فصل الفاء من باب الحاء المهملة *

فصل السين المهملة * الوسواس بالفتح شيطان و ديو و نيز عبارت است از خواطر نفسانية جسمانية خواه عقلي باشد خواه شرعي خواه حسي باشد خواه غير ان كه دور كننده است از قرب حق كذا في لطائف اللغات *

فصل الشين المعجمة * الوحشي بالفتح وسكون الحاء و بياء النسبة لغة المنسوب الى الوحش الذي يسكن القفار ثم استعير في اصطلاح علماء المعاني للفظ يكون غير ظاهر المعنى و لامانوس الاستعمال سواء كان بالنظر الى الاعراب الخلص و هو المخل بالفصاحة او بالنظر الينا و هو لايخل بالفصاحة فالوحشي بهذا المعنى مرادف للغريب و الوحشي المخل بالفصاحة ان كان ثقيلا على السمع كريها على الذوق يسمى وحشيا غليظا و متوعرا ايضا و يقابله العذب هكذا يستفاد من الاطول و الچلپي و قد سبق في لفظ الغريب في فصل الباء الموحدة من باب الغين المعجمة *

وحشي السير نوع من الاتصال كما يجيئ في فصل اللام من باب الواو *

فصل الصاد المهملة * الوقص بالفتح و سكون القاف عند اهل العروض و هو اسقاط الحرف الثاني المتحرك كذا في عنوان الشرف و في رسالة قطب الدين السرخسي هو اسقاط تاء متفاعلن بعد الاسكان انتهى و هذا اخص من الاول و وقع في بعض الرسائل من ان الوقص و الاضمار لايكونان الا في متفاعلن و مثل اينست انچه در جامع الصنائع واقع شده كه وقص جمعيت ميان خبن و اضمار تا متفاعلن بمفاعلن رد شود *

فصل الطاء المهملة * الوسط بالفتح وسكون السين المهملة عند المنطقيين هو الحد الاوسط المسمى بالواسطة في التصديق ايضا كما يجيئ و المحاسبون يسمون العدد الثاني من الاعداد الثلثة المتناسبة بالوسط والثالث من الاعداد الاربعة المتناسبة بالوسطين كما مر في لفظ الاربعة في فصل العين من باب الراء المهملتين قال القاضي الرومي في شرح الملخص الوسط في النسبة هو الذي تكون نسبة احد الطرفين اليه كنسبته الى الطرف الآخر والواسطة العددية هي التي تكون نصف مجموع حاشيتيها المتقابلتين كالاربعة فانها وسط بين ثلثة وخمسة و من ههنا اخذ البعدان الاوسطان بحسب المسافة فاما البعدان الوسطان بحسب المصير فبمعنى ان مصير الكوكب بالقياس اليهما ليس سريعا و لابطيئا و اما اهل الهيئة فيطلقونه على معان على القوس المخصوصة وعلى الحركة في تلك القوس و على كل حركة معتدلة صرح بهذه المعاني في شرح التذكرة لعبد العلي البرجندي ولنشرح الوسط بالمعنى الاول اذ لاخفاء في وضوح المعنيين الاخيرين فنقول وسط الشمس على ما

ذكره المحقق الطوسي هو مجموع قوسي الاوج و مركز الشمس و الاوج قوس من الممثل بين اول الحمل و نقطة الاوج على التوالي و مركز الشمس قوس من الخارج بين الاوج و مركز جرم الشمس و لايخفى ان جمع القوسين لكونهما من دائرتين مختلفتين متعذر فينبغي ان يتوهم زاوية على مركز العالم من خروج خطين منه الى طرفي قوس الاوج و اخرى على مركز الخارج من خروج خطين منه الى طرفي قوس المركز ثم تجمع هاتان الزاويتان فان حصلت زاوية منهما كان مقدار قوس وسط الشمس باعتبار ان كل قائمة تسعون درجة و ان لم تحصل زاوية بان كان المجموع قائمتين كان الوسط نصف الدور او كان اعظم من قائمتين نقصنا قائمتين منه فتبقى لامحالة زاوية فمقدار الزاوية الباقية مع نصف الدور يكون قوس الوسط و قال صاحب التبصرة وسط الشمس قوس من الممثل ما بين اول الحمل و طرف الخط الخارج من مركز الخارج الى مركز جرم الشمس المنتهي الى الممثل وسمي هذا الخط خطا وسطيا و مابين الوسط و التقويم من الممثل سماه تعديلا و يرد عليه ان الوسط حينئذ يكون مختلفا في نفسه اذ الشمس انما تقطع قسيا متساوية في ازمنة متساوية من منطقة الخارج لامن منطقة الممثل و ايضا قوس التعديل على هذا الوجه يتعذر او يتعسر استعلامه فالصواب ما ذكره بعض المحققين من ان وسط الشمس قوس من منطقة الممثل بين اول الحمل و طرف خط يخرج من مركز العالم الى محيط الممثل موازيا للخط الخارج من مركز الخارج المار بمركز جرم الشمس او منطبقا عليه على التوالي و هذا الخط الموازي هو المسمى بالخط الوسطي و مركز الشمس هو تلك القوس بعد اسقاط قوس الاوج منها و تعديلها هو القوس الواقعة من منطقة الممثل بين الخط الوسطي و الخط الخارج من مركز العالم الى مركز الشمس من الجانب الاقرب فيكون الوسط و المركز و التعديل جميعا من محيط دائرة واحدة ثم تقويم الشمس على الاقوال الثلاثة واحد و الحاصل يؤدي الى شيء واحد لكن تحصيل الوسط على ما ذكره المحقق الطوسي يحتاج الى تكلف و على ما ذكره صاحب التبصرة مع كونه غير متشابه لا يمكن استعلامه و كذا استعلام قوس التعديل كما لا يخفى و ان شئت حق التوضيح فارجع الى شرح التذكرة العلي البرجندي و اما وسط عطارد فالمشهور انه قوس من معدل المسير على التوالي من اول الحمل منه اي من معدل المسير الى طرف الخط الخارج من مركز المائل المار بمركز التدوير المنتهي اليه والمراد باول الحمل من معدل المسير نقطة بعدها عن تقاطع الممثل و معدل المسير كبعد اول الحمل من الممثل عن ذلك التقاطع بعينه في جانب واحد و ليس المراد به نقطة تقاطع معدل المسير مع دائرة عرضية تمر باول الحمل و بيانه على قياس بيان اول الحمل من المائل على ما يجيء في وسط القمر و انت خبير بانه يلزم على هذا اختلاف اذ تركب الوسط حينئذ من حركتين حول نقطتين مختلفتين هما مركز العالم و مركز معدل المسير و ذكر صاحب التبصرة انه قوس من الممثل على التوالي من اول الحمل الى تقاطع الممثل مع دائرة عرض تمر بطرف الخط الخارج من مركز

العالم المار بمركز التدوير المنتهي الى الممثل ويسمى هذا الخط خطا وسطيا ولايخفى مافيه من الاختلاف على قياس مامر في وسط الشمس وعلى قول المحققين الآخذين قسي الوسط من الممثل وسطه قوس من الممثل على التوالي من اول الحمل الى تقاطعه مع ربع دائرة عرض تمر بطرف الخط الخارج من مركز العالم المنطبق على الخط الواصل بين مركز معدل المسير و التدوير او موازله وفيه شائبة من عدم التشابه من جهة ان مركز التدوير لا يكون دائما في سطح الممثل لكنه لايعتدبه لان منطقة المائل ههنا لاتبعد كثيرا من منطقة الممثل فلا يحتاج الى تعديل النقل كما في القمر و التحقيق ان يقال هو قوس من منطقة المائل على التوالي من اول الحمل الى طرف خط خارج من مركز العالم الى منطقة المائل اما منطبقا على الخط الواصل بين مركزي معدل المسير و التدوير اوموازيا له و هذا الخط هو المسمى بالخط الوسطي و على هذا القياس اوساط باقي المتحيرة من الزحل و المشتري و المريخ و الزهرة بلاتفاوت و الرسم الجامع لوسط الشمس و المتحيرة ان يقال هو قوس من الممثل محصور بين اول الحمل و طرف الخط الوسطي على التوالي و اما وسط القمر فهو قوس من منطقة المائل على التوالي بين نقطة محاذية لاول الحمل على انها لاتتغير و بين طرف خط وسطي و المراد بالخط الوسطي في القمر هو الخط الخارج من مركز العالم المار بمركز التدوير المنتهي الى منطقة المائل و المراد بالنقطة المحاذية لاول الحمل المسماة باول الحمل من المائل هي نقطة من المائل بعدها عن العقدة كبعد اول الحمل من الممثل عن تلك العقدة في جانب واحد من تلك العقدة كذا ذكره الراصد المحقق الكاشي في زيجه الخاقاني وهذا هو المراد بقيد على انها لاتتغير فانها اذا اخذت كذلك فكلما تحركت العقدة و بعدت عن اول الحمل من الممثل بمقدار بعدت بذلك المقدار ايضا عن اول الحمل بالمائل فلا يتغير اول الحمل من المائل كما لايتغير من الممثل وذهب العلامة و كثير من اهل هذا الفن الى انها نقطة تقاطع المائل مع دائرة عرض تمر باول الحمل و انت خبير بان هذه النقطة متغيرة اذ بعدها عن العقدة يكون مساويا لبعد اول الحمل عنها اذا كانت العقدة في احد الانقلابين او الاعتدالين وفي غير هذا الوقت يكون بعدها عنها اكثر من بعد اول الحمل عنها بمقدار تعديل النقل كما مر في محله وفسره صاحب التبصرة بانه قوس من منطقة الممثل بين اول الحمل و تقاطعها مع دائرة عرضية تمر بمركز التدوير على التوالي و الوسط على هذا لا يكون متشابها بسبب تعديل النقل و اما ما ذكره العلامة في النهاية من ان الرسم الجامع لوسط الكوكب مطلقا ان يقال هو قوس من الممثل على التوالي بين اول الحمل و بين طرف الخط الخارج من النقطة التي تتشابه حولها حركة مركز المتحرك اليه ثم منه الى فلك البروج ففيه ان تشابه حركة مركز المتحرك ليس حول مركز الممثل في غير القمر فيختلف في غيره مع ان الخط المذكور في غير الشمس لايمر بمنطقة الممثل في الاغلب كما لا يخفى هذا كله خلاصة ما ذكره العلي البرجندي في تصانيفه و وسط الجوزهر هو قوس من الممثل بين اول الحمل و

نقطة الراس على خلاف التوالي كذا في التذكرة و وسط السماء عندهم هو دائرة نصف النهار و وسط سماء الروية هو دائرة السمت و قد سبق ذكرهما في فصل الراء من باب الدال المهملتين و وسط المشارق هو نقطة المشرق و وسط المغارب هو نقطة المغرب كذا في شرح الجغميني •

الواسطة در لغت ميانجي و در ميان بودة • و در اصطلاح شطاريان واسطة صورت پير و مرشد را گويند در وقت ذكر گفتن مريد چشم بر صورت ايشان دارد كذا في كشف اللغات و الواسطة في عرف العلماء على قسمين الاول الواسطة في الثبوت و هي ان يكون الشيئ واسطة اي علة لثبوت وصف لشيئ اخر في نفس الامر و هو قسمان احدهما ان لايثبت ذلك الوصف للواسطة اصلا فيكون هناك عارض واحد بالذات و الاعتبار كالنقطة العارضة للخط بواسطة التناهي و كالاعراض القائمة بالممكنات بواسطة الواجب و ثانيهما ان تتصف الواسطة بذلك الوصف و بواسطتها يتصف ذلك الشيئ الآخر به لا ان هناك اتصافين حقيقيين لامتناع قيام الوصف الواحد بموصوفين حقيقة بل اتصاف بالحقيقة للواسطة وبتبعيتها لذلك الشيئ الآخر اذ لا محذور في جواز تعدد الشيئ بالاعتبار و هذا القسم يسمى واسطة في العروض تمييزا لها عن القسم الاول و الثاني الواسطة في الاثبات و يسمى واسطة في التصديق ايضا و هي ما يقرن بقولنا لانه حين يقال لانه كذا فذلك الشيئ الذي يقرن بقولنا لانه هو الوسط اي الواسطة في الاثبات كما اذا قلنا العالم حادث لانه متغير فحين قلنا لانه اقترن به المتغير فالمتغير هو الوسط هكذا يستفاد من شرح المطالع في بحث الخاصة و من حواشيه في بحث الموضوع فعلى هذا الواسطة هي الحد الوسط و رفع تلك الواسطة يوجب عدم الاحتياج الى الدليل فيكون ثبوت امر لشيئ حينئذ بيّنا مستغنيا عن الاستدلال بخلاف رفع الواسطة في الثبوت فان حاصله عدم احتياج امر في ثبوته لشيئ في نفس الامر الى اخر وليس ذلك مستلزما للاستغناء عن الدليل كقولنا المثلث تساوي زواياه الثلث لقائمتين فان تلك المساواة عارضة للمثلث لما هو هو و مع ذلك يحتاج في اثباتها له الى مقدمات كثيرة موقوفة على وسائط متعددة و قال مرزا جان في حاشية شرح المواقف في مقدمة الامور العامة كون الغير واسطة في الثبوت ان يكون هناك وجودان يثبت احدهما للموصوف و يثبت الآخر للصفة لكن ثبوته للصفة بتبعية ثبوت الوجود لموصوفها و بواسطته كوجود الجواهر واسطة لوجود الاعراض و كونه واسطة في العروض ان يكون هناك وجود واحد كان ثابتا للموصوف اولا و بالذات و للصفة ثانيا و بالعرض •

الواسطة العددية قد مرت في لفظ الوسط •

العلم الاوسط هو الرياضي و يسمى بالحكمة الوسطى ايضا و قد سبق في المقدمة •

التوسط عند الصوفية هو البرزخ الثاني من برازخ الانسان و هو فلك الرقائق الانسانية بالحقائق الرحمانية و قد سبق في لفظ الانسان في فصل السين المهملة من باب الالف •

التوسط بين الاقبال والادبار عند المنجمين قد سبق في لفظ الادبار في فصل الدال من باب الراء المهملتين *

المتوسط هو عند المهندسين الاصم الذي هو في المرتبة الثانية او فيما بعدها كما مر في فصل الميم من باب الصاد المهملة *

ذو المتوسطين الاول هو جذر ذى الاسمين الثاني و ذو المتوسطين الثاني هو جذر ذى الاسمين الثالث و انما سميا بذلك لان كلواحد منهما مركب من خطين كلواحد منهما متوسط فمجموعهما ذو المتوسطين و انما سمي الثاني بالثاني لانه ثان بالنسبة الى ذى المتوسطين الاول *

المتوسط في النسبة هو المقدار الذي نسبة احد الطرفين اليه كنسبته الى الطرف الآخر و هكذا الحال في الاعداد كما في متناسبة الفرد فالمتوسط في النسبة و الوسط في النسبة بمعنى واحد هكذا يستفاد من حواشي تحرير اقليدس *

فصل العين المهملة * **الوجع** بالفتح و سكون الجيم هو ادراك المنافي من حيث هو مناف والجمع الارجاع و هي على قسمين قسم وضع بازائه اسم يخصه كالضربان و اللاذع و قسم لم يوضع بازائه اسم بل اذا اريد التعبير عنه يضاف الى موضعه كما يقال وجع الكلية و وجع المعدة و نحوهما *

وجع المفاصل هو كل وجع في مفصل مقدم القدم و النقرس و ان كان ايضا وجع مفصل لكنه خصه بذلك في اصطلاح الاطباء و وجع الورك هو ما يكون الوجع فيه ثابتا و لم ينتقل الى عرق النساء قال الايلاقي اسباب اوجاع المفاصل مواد فاضلة تجمع في المفاصل فما يكون في مفاصل الرجل يسمى النقرس و ما كان في مفصل الورك و ينزل قليلا الى الفخذ يسمى وجع الورك و ما ينزل الى الفخذ من خارج و يبلغ الكعب و الاصابع يسمى عرق النساء و ما يكون في مفاصل اليدين و الركبتين يسمى وجع المفاصل كذا في بحر الجواهر * و في القانونچه النزلة اذا وقعت في مفصل ابهام القدم كان نقرسا و ان وقعت في مفصل الورك كان عرق النساء و ان وقعت في مفاصل فقرات الظهر كان حدبة و ان وقعت في المفصل مطلقا كان وجع المفاصل *

الوديعة بالفتح وكسر الدال على وزن فعيلة وهي في اللغة الترك * وعند اهل الشرع ترك الاعيان مع من هو اهل للتصرف في الحفظ مع بقائها على ملك المالك و الفرق بينها و بين الامانة ان الوديعة هي الاستحفاظ قصدا و الامانة هي الشيئ الذي وقع في يده من غير قصد بان القت الريح ثوبا في حجره و الحكم فيها انه يبرء من الضمان اذا عاد الى الوفاق و في الامانة لايبرء الا بالاداء الى صاحبها كذا في الجوهرة النيرة و في جامع الرموز الوديعة ترك امانة و دفعها ليحفظها فخرج العارية لانها للانتفاع فالامانة مصدر امن بالضم اى صار امنا ثم سمي بها ما يومن عليه نهي اعم من الوديعة لاشتراط الحفظ

بخلاف الامانة كما اذا اوقع الريح ثوب احد في حجر احد و يبرأ عن الضمان بالوفاق فيها بخلاف الوديعة الا اذا انكرها كما في شروح الهداية لكن الامانة عين و الوديعة معنى فيكونان متباثنين كما لا يخفى انتهى *

الايداع هو لغة تسليط الغير على حفظ اي شيء كان مالا او غير مال يقال اودعت زيدا مالا و استودعته اياه اذا دفعته اليه ليكون عنده فانا مودع و مستودع بكسر الدال فيهما و زيد مودع و مستودع بالفتح فيهما و المال مودع و وديعة و شريعة تسليط الغير على حفظ المال كذا في الكفاية في اول كتاب الوديعة فهو مرادف للوديعة و الايداع عند البلغاء هو تضمين المصراع فما دونه و يسمى رفوا ايضا و قد سبق في فصل النون من باب الضاد المعجمة *

الورع بفتح الواو و الراء هو عند السالكين ترك المحظورات كما ان التقوى ترك الشبهات كذا في مجمع السلوك * و قيل بعكس ذلك و قيل هما اى الورع و التقوى بمعنى واحد كما في ترجمة المشكوة في الفصل الثالث من كتاب العلم في شرح الحديث السابع و في خلاصة السلوك الورع حده عند السالكين هو الخروج من كل شبهة و محاسبة في كل لحظة * و قيل الورع الكف عن كل الاباحات و قيل الورع خلاصة احوال المتقين و فضيلتها قال النبي عليه السلام الورع الذي يدع الصغيرة مخافة ان يقع في الكبيرة قال يحيى الورع على وجهين في الظاهر و هو ان لا يتحرك لسانك الا بالله و في الباطن و هو ان لا يدخل فيك سوى الله و قال عبد الله الورع تصفية القلوب و حفظ اللسان و ترك ما لا يعنيك من الامور و في البرجندي للورع مراتب ادناها الاجتناب عما نهى الله تعالى عنه و اعلاها الاجتناب عما يشغله عن ذكر الله وقد يفرق بينه و بين الزهد بان الورع ترك الشبهات و الزهد ترك ما زاد على الحاجة انتهى و في مجمع السلوك ايضا بدانكه صاحب ورع اگر صاحب دل است پس در ترک مشتبهات فتوى از دل خود جويد و بفتواى مفتيان كار نكند و اگر صاحب دل نيست بفتواى مفتيان رود كه ورع او همانست بدانكه ورع بمعنى ترك المحظورات چهار قسم است ورع عدول و ورع صلحا و ورع متقيان و ورع صديقان كه كردن ان باعتبار حال و مقام هر كس محظور است لاجرم ترك ان ورع باشد ورع عدول انست كه باز ماند از چيزيكه در فتوى حرام است و مسقط عدالت و موجب عصيان و ورع صلحا انست كه باز ماند ازانچه احتمال تحريم بران راه يابد و ليكن مفتي برظاهر بنا كند و بخوردن ان رخصتي دهد ليكن باز ماندن ازانچه احتمال تحريم درو نيست از قبيل وسوسه است نه از قبيل ورع مثال شبهه انكه صيدي را يكى زخم كند و از نظر صياد غائب شود پس انرا شخصي مرده يابد اختيار انست كه ان حرام نيست ليكن گذاشتن ان ورع صلحا است چرا كه احتمال دارد كه بافتادن يا سببي ديگر مرده باشد نه بزخم و مثال وسوسه انكه كسى از شكار باز ماند از بيم انكه شكاري از ادمى كه مالك ان باشد جسته بود و ورع اتقيا انست كه باز ماند از چيزيكه حرام نباشد و نه درحلت ان شبهه ليكن بيم ان باشد كه مودي

عود بحرام قال رسول الله صلى الله عليه و اله و سلم لا يبلغ العبد درجة المتقين حتى يدع ما لا باس به مخافة ما به باس چنانكه يكي از اتقيا بازرگاني كردي و هرچه ستدي بنقصان حبه ستدي و هرچه دادي بزيادت حبه دادي تا نفس در حرص الفت نگيرد و ورع صديقان انست كه باز ماند از چيزيكه نه حرام است و نه مشتبه بان و نه بيم تاديه ان بحرام ليكن تناول ان براي خدا نبود و نه برنيت انكه در عبادت قوت بخشد انتهى و قد سبق مايتعلق بهذا في لفظ الحلال •

السعة بفتح السين فراخي و فراخي كردن و گنجيدن و توانگري والوسع بالضم كذلك و دست رس و توانائي كذا في الصراح ووسع الاستيفاء عند الصوفية قد مر في لفظ القلب في فصل الباء الموحدة من باب القاف • وسعة المشرق عند اهل الهيئة قوس من دائرة الافق محصورة بين مدار الكوكب و بين مطلع الاعتدال فالكوكب اذا كان على معدل النهار لم يكن له سعة مشرق و اذا كان على المدارات اليومية فله سعة مشرق شمالية او جنوبية و لما كانت المدارات اليومية موازية لمعدل النهار كان بعدها عن المعدل في جميع الجوانب على السواء فسعة مشرق كل كوكب مساوية لسعة مغربه و هي قوس من الافق بين مدار الكوكب ومغيب الاعتدال ثم الحكم بالتساوي امر تقريبي لان السعتين تختلفان بالحركة الغربية التي بها ينتقل الكوكب من مدار الى اخر لكن التفاوت غير محسوس لقلة الحركة الغربية في الكواكب البطيئة في الحركة اما في السريعة كالقمر فقد يحس سعة المشرق وكذا سعة المغرب تزيد بزيادة عرض البلد حتى تصير ربعا حيث يكون عرض البلد ستة و ستين جزءا كذا ذكر السيد السند في شرح الملخص •

الاتساع هو عند الاطباء ان تتسع العصبة المجوفة مع سعة الحدقة و قيل هو اتساع ثقبة العنبية عن وضعها الطبيعي وقد اختلف الاطباء في الاتساع و الانتشار فيخص بعضهم الاتساع باتساع العصبة المجوفة و الانتشار باتساع ثقبة العنبية و يعكس البعض و انما يظهر من كلام المتقدمين الترادف و التحقيق ان الاتساع يحدث في العنبة او العصبة و يلزمه الانتشار في النور فالاتساع مرض و الانتشار عرض و الفرق بين اتساع العصبة و اتساع الثقبة ان في الاول يظهر النور منتشرا في اجزاء العين و في الثاني لايتبين فيها من النور اصلا حتى يظن من لا دراية له ان العين قد اسودت كذا في حدود الامراض • و عند اهل العربية يطلق على نوع من انواع البديع و هو ان يوتى بكلام يتسع فيه التاويل بحسب ما يحتمله الفاظه من المعاني كفواتح السور ذكره ابن ابي الاصبع و هو مما يصلح ان يعد من انواع الايجاز كذا في الاتقان في نوع الايجاز وعلى اتساع الظرف قال السيد السند الاتساع في الظرف بان لايقدر معه في فينصب نصب المفعول به او يضاف اليه اضافة بمعنى اللام كما في مالك يوم الدين و المعنى على الظرفية يعني ان الظرف و ان قطع في الصورة عن تقدير في راوقع موقع المفعول به الا ان المعنى المقصود الذي سبق الكلام لاجله على الظرفية لان كونه مالكا ليوم الدين كناية عن كونه مالكا فيه للامر كله فان تملك الزمان

كتملك المكان يستلزم تملك جميع ما فيه و من قال الضافة في مالك يوم الدين مجاز حكمي ثم زعم ان المفعول به محذوف عام يشهد بعمومه الحذف بلا قرينة خصوصه ورد عليه ان مثل هذا المحذوف مقدر في حكم الملفوظ فلا مجاز كذا ذكر ابو القاسم في حاشية المطول في بحث الالتفات في باب المسند اليه و هذا هو المراد بالتوسع في قولهم اما دخلت الدار فتوسع و ان شئت الزيادة فارجع الى شروح الكافية في بحث المفعول فيه ●

التوشيع بالشين المعجمة على وزن التفعيل نوع من الاطناب بالايضاح بعد الابهام وهو ان يوتى في عجز الكلام بمثنى مفسر باسمين ثانيهما معطوف على الاول نحو يشيب ابن ادم و تشب فيه خصلتان الحرص و طول الامل و لو اريد الايجاز لقيل و تشب فيه الحرص وطول الامل قال في الاطول لايظهر فرق بين المثنى المفسر باسمين و بين الجمع المفسر باسماء و لعلهم ذكروا اقل ما يكون و كذا لايظهر فرق بين المثنى في عجز الكلام و في اثنائه و يخرج عن التوشيع بقولهم ثانيهما معطوف على الاول مثل قولنا و يشيب ابن ادم وتشب فيه خصلتان احدهما الحرص و الآخر طول الامل مع ان الائق جعله منه فتامل و وجه التسمية ان التوشيع لف القطن بعد الندف و المثنى اشبه باللف و التفسير بالندف فهذا من قبيل التسمية بالضد انتهى ●

الوضع بالفتح و سكون الضاد المعجمة في اللغة نهادن چيزى برجائي كما في الصراح ● و عند الحكماء يطلق على معان منها ماهو مقولة من المقولات التسع من الاعراض هي هيئة تعرض للشيء بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض منها و الى الامور الخارجة عنه كالقيام و القعود و المراد بالشيء الجسم اي هي هيئة حاصلة للجسم بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض بالقرب و البعد و المحاذاة منه و غيرها و بسبب نسبة اجزائه الى الامور الخارجة عن ذلك الشيء كوقوع بعضها نحو السماء مثلا و بعضها نحو الارض سواء كانت الاجزاء بالفعل او بالقوة فالوضع هيئة معلولة للنسبتين معا ولو لم يعتبر في ماهيته نسبة الاجزاء الى الامور الخارجية بل اكتفي فيها بالنسبة فيما بين الاجزاء و حدها لزم ان يكون القيام بعينه الانتكاس لان القائم اذا قلب بحيث لا تتغير النسبة فيما بين اجزائه كانت الهيئة معلولة لهذه النسبة وحدها باقية بشخصها فيكون وضع الانتكاس بعينه وضع القيام قال شارح حكمة العين اللازم مما ذكرتم اشتراكهما في معنى الوضع الذي هوجنسهما فجاز ان يفترقا بالفصل الحاصل من النسبة الخارجية و اجيب بان الجنس و الفصل يتحدان وجودا و جعلا فكيف يتصور ان حصة من الجنس قارنت فصلا ثم فارقته الى فصل اخر ثم انهم اتفقوا على ان الوضع هيئة بسيطة معلولة للنسبتين و ليست مركبة منهما اذ النسبة فيما بين الاجزاء و فيما بينها و بين الامور الخارجية ليس الا القرب و البعد والمحاذاة و المجاورة و التماس و ليس القيام و القعود نفس تلك النسب ولا مركبا من الهيئتين الحاصلتين منها اذ

لا دليل على وجودهما في القيام مثلا فضلا عن تركيبه منها فهو هيئة وحدانية معلولة لهما واعلم ان الامام في المباحث المشرقية عرف الوضع بانه هيئة تحصل للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض نسبة تتخالف الاجزاء لاجلها بالقياس الى تلك الجهات في الموازاة و الانحراف و لا تخالف بين التعريفين و ان ظاهر هذا التعريف مشعر بانه معلول لنسبة الاجزاء فيما بينها لانه قيد فيه النسبة لكونها موجبة لتخالفها بالقياس الى تلك الجهات و ذلك لا يحصل الا بعد اعتبار النسبة الى الامور الخارجية ايضا الا انه في التعريف المشهور جعل معلولا لمجموع النسبتين و فيما ذكره الامام معلولا للنسبة المقيدة هكذا يستفاد من شرح المواقف وحاشيته لمولانا عبد الحكيم و منها ما هو جزء المقولة و هو هيئة عارضة للشيء بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض و منها كون الشيء بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة حسية فالنقطة بهذا المعنى ذات وضع دون الوحدة هكذا في شرح التجريد وشرح حكمة العين * و عند اهل العربية عبارة عن تعيين الشيء للدلالة على شيء و الشيء الاول هو الموضوع لفظا كان او غيره كالخط و العقد و النصب و الاشارة و الهيأة و الشيء الثاني هو المعنى الموضوع له فهذا تعريف لمطلق الوضع لا لوضع اللفظ صرح به في الاطول * و اما وضع اللفظ فقال السيد السند في حاشية شرح المطالع في بحث الدلالة انه مشترك بين معنيين احدهما تعيين اللفظ للدلالة على المعنى وعلى هذا ففي المجاز وضع نوعي قطعا اذ لابد من العلاقة المعتبرة نوعها عند الواضع و اما الوضع الشخصي فربما يثبت في بعض و الثاني تعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه اي ليدل بنفسه لا بقرينة تنضم اليه و على هذا فلا وضع في المجاز اصلا لا شخصيا و لا نوعيا لان الواضع لم يعين اللفظ للمعنى المجازي بنفسه بل بالقرينة الشخصية او النوعية فاستعماله فيه بالمناسبة لا بالوضع بخلاف تعيين المشتقات كاسم الفاعل و نظائره فهو وضع قطعا لدلالتها على معانيها بانفسها لكنه وضع نوعي اى بضابطة كلية كان يقال كل صيغة فاعل كذا فهو لكذا * **التقسيم** * الوضع على قسمين وضع شخصي و يسمى ايضا وضعا جزئيا ووضعا عينيا و وضع نوعي و يسمى وضعا كليا ايضا فالوضع الشخصي تعيين اللفظ بخصوصه و بعينه للمعنى كما يقال هذا اللفظ موضوع لكذا و الوضع النوعي تعيين اللفظ لا بخصوصه و بعينه للمعنى بل في ضمن القاعدة الكلية واذا وقع في شرح المطالع من انه قد يعتبر عموم الوضع في جانب اللفظ ويسمى حينئذ وضعا نوعيا انتهى و يؤيد ماذكرنا ايضا ما قال الهداد في حاشية الكافية من انه لانعني بالوضع الجزئي سوى وضع اللفظ بشخصه لمعنى كالمضمرات و المبهمات فانها وضعت باشخاصها للاطلاق على المعين اي معين كان بخلاف ذي اللام فانه غير موضوع بشخصه فنحو الرجل لم يوضع هكذا بشخصه و انما وضعت قاعدة كلية تطلق عليه و على امثاله و هي ان ما دخله اللام فهو معرفة فكان وضعه كليا لا جزئيا انتهى قال في التلويح في فصل قصر العام الوضع النوعي قد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعيينه له مثل الحكم بان كل اسم آخره الف او ياء

مفتوح ماقبلها و نون مكسورة فهو لفردين من مدلول ما لحق اخره هذه العلامة و كل اسم غُيّر الى نحو رجال و مسلمين و مسامات فهو لجمع من مسميات ذلك الاسم و كل جمع عرف باللام فهو لجميع تلك المسميات الى غير ذلك و مثل هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية باعيانها بل اكثر الحقائق من هذا القبيل كالمثنى و المصغر و المنسوب و عامة الافعال و المشتقات و المركبات و بالجملة كل مايكون دلالته على المعنى بهيئته فهو من هذا القبيل وقد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ معين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة المانعة من ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا خاصا و دال عليه بمعنى انه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعين حتى لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي لكانت دلالته عليه و فهمه منه عند قيام القرينة بحالها ومثله مجاز لمجاوزة المعنى الاصلي فالوضع عند الاطلاق يراد به تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه سواء كان ذلك التعيين بان يفرد اللفظ بعينه بالتعيين او يدرج في القاعدة الدالة على التعيين و هو المراد بالوضع الماخوذ في تعريف الحقيقة و المجاز و يشتمل الوضع الشخصي و القسم الاول من النوعي انتهى و بالجملة فالوضع النوعي على قسمين و ايضا ينقسم الى وضع لغوي و شرعي و عرفي و اصطلاحي و قد سبق في لفظ المجاز في فصل الزاء المعجمة من باب الجيم و ايضا ينقسم الوضع الى ثلثة اقسام قال السيد السند في حاشية شرح مختصر الاصول في بحث الحروف لابد للواضع في الوضع من تصور المعنى فان تصور معنى جزئيا و عيّن بازائه لفظا مخصوصا او الفاظا مخصوصة متصورة اجمالا او تفصيلا كان الوضع خاصا لخصوص التصور المعتبر فيه اي تصور المعنى و الموضوع له ايضا خاصا و ان تصور معنى عاما يندرج تحته جزئيات اضافية او حقيقية فله ان يعين لفظا معلوما او الفاظا معلومة على احد الوجهين بازاء ذلك المعنى العام فيكون الوضع عاما لعموم التصور المعتبر فيه و الموضوع له ايضا عاما و له ان يعين اللفظ او الالفاظ بازاء الخصوصيات المندرجة تحته لانها معلومة اجمالا اذا توجه العقل بذلك المفهوم العام ونحوها و العلم الاجمالي كاف في الوضع فيكون الوضع عاما لعموم التصور المعتبر فيه و الموضوع له خاصا و اما عكس هذا اعني بكون الوضع خاصا لخصوص التصور المعتبر فيه و الموضوع له عاما فلا يتصور لان الجزئي ليس وجها من وجوه الكلي ليتوجه العقل به اليه فيتصوره اجمالا انما الامر بالعكس انتهى ومثله ذكر مولانا عصام الدين في حاشية الفوائد الضيائية حيث قال الوضع الجزئي ما لوحظ فيه الموضوع له الجزئي بعينه و يسمى وضعا خاصا ايضا و الوضع الكلي ما لوحظ فيه الموضوع له الكلي بنفسه او الموضوع له الجزئي بعنوان اعم كما يقال لوحظ كل مشار اليه بعنوان المشار اليه ووضع له بعينه اسم الاشارة ويسمى وضعا عاما ايضا فالاول وضع عام لموضوع له عام و الثاني وضع عام لموضوع له خاص انتهى وقال المحقق التفتازاني اعلم ان نظر الواضع في وضعه قد يكون الى خصوص اللفظ بخصوص المعنى كما في الاعلام و قد يكون الى خصوص اللفظ لعموم المعنى

في للمعنى الكلي المحتمل للمقولية على الكثرة كوضع رجل حتى يصح ان يقال اكرم رجلا و المراد رجلا ما و لو اريد زيد بخصوصه لم يصح حقيقة و قد يكون الى عموم اللفظ لخصوص المعنى بان لا يلاحظ لفظا بعينه بل امرا كليا يندرج فيه كثير من الالفاظ وذلك في وضع الهيئات بان يقول صيغة فاعل من كل مصدر لمن قام به مدلول ذلك المصدر فيعلم منه ان ضاربا لمن قام به الضرب و قاعدا لمن قام به القعود الى غير ذلك من الخصوصيات مع انه لم يعتبرها و لم يلاحظها على التفصيل وقد يكون الى اللفظ بخصوصه فيضعه بملاحظة امر عام لافراد ذلك الامر بخصوصياتها حتى لايكون الموضوع له هو ذلك الامر العام بل خصوصياته على التفصيل الا ان نظر الواضع عند الوضع يكون الى ذلك الامر لا الى الخصوصيات بمعنى انه عين اللفظ لتلك الخصوصيات لكن بملاحظة ذلك الامر العام كما في تعيين لفظ هذا لهذا الرجل و هذا الفرس الى غير ذلك مما لا يتناهى بملاحظة امر كلي هو مفهوم المشار اليه بالخصوص ففي القسم الاخير من القسمين الاخيرين. خصوص المعنى الشخصي لا يحتمل الكثرة واعتبار خصوص اللفظ في نظر الواضع ضروري بخلاف القسم الاول منهما فان خصوصيات المعاني كليات و ملاحظة الالفاظ عند الوضع ليست باعتبار خصوصياتها بل باعتبار اندراجها تحت امر كلي انتهى كلامه * فنفهم من هذا ان في الاقسام الاربعة التي ذكرها المحقق التفتازاني سوى القسم الثالث وضعا شخصيا لاعتبار الخصوص في جانب اللفظ وفي القسم الثالث منهما وضعا نوعيا لاعتبار العموم في جانب اللفظ و ان في القسم الاول منها الوضع و الموضوع له كليهما خاصان و في القسم الثاني كليهما عامان و في القسمين الاخيرين الوضع عام و الموضوع له خاص اذ عموم الوضع و خصوصه معتبر لعموم تصور المعنى عند الوضع و خصوصه عنده و عموم الموضوع له و خصوصه معتبر بعموم المعنى الذي وضع ذلك اللفظ بازائه و خصوصه يشهد بذلك التامل الصادق * تنبيه * الوضع الجزئي يطلق على معنيين احدهما الوضع الشخصي و ثانيهما الوضع الخاص و كذلك الوضع الكلي يطلق على معنيين احدهما الوضع النوعي و الثاني الوضع العام * فائدة * من قبيل الوضع العام لموضوع له خاص وضع المبهمات و المضمرات فان لفظ هذا مثلا موضوع لكل مشار اليه مخصوص فان الواضع تصور كل مشار اليه مفرد مذكر باعتبار هذا المفهوم العام و لم يضع اللفظ لهذا المعنى الكلي بل لتلك الجزئيات المندرجة تحته فصار الوضع عاما و الموضوع له خاصا و انما حكمنا بذلك لان لفظ هذا لا يطلق الا على الخصوصيات و لا يجوز اطلاقه على غيرها اذ لا يقال هذا و المراد احد مما يشار اليه بل لا بد في اطلاقه من المقصد الى خصوصية معينة فلو كان موضوعا للمعنى العام كرجل لجاز فيه ذلك ولكان استعماله في الخصوصيات مجازا والقول بانه موضوع لمفهوم كلي لكن الواضع قد اشترط ان لا يستعمل الا في الجزئيات بخلاف نحو رجل تمحل ظاهر فان قلت اذا كان هذا موضوعا للخصوصيات المتعددة كان مشتركا لفظا قلت انما يلزم ذلك لو كان موضوعا لها باوضاع متعددة و ليس كذلك بل موضوع لها وضعا واحدا واعلم ان وضعه للخصوصيات من حيث انها

مندرجة تحت المفهوم الكلي فزيد من حيث تعلق به اشارة مخصوصة معنى اهذا فله اعتبار في الوضع و في الموضوع له ايضا و كذا الحال في المضمرات فان لفظ انا موضوع لكل متكلم واحد ولفظ انت لكل مخاطب مذكر واحد و لفظ هو لكل مفرد مذكر غائب مخصوص و لا يقدح في ذلك ان هذا يشار به ايضا الى امر كلي مذكور و ان ضمير الغائب قد يرجع اليه ايضا اما الاول فلان هذا يقتضي بحسب اصل الوضع مشارا اليه اشارة حسية فلا يكون الا جزئيا حقيقيا و اذا استعمل في غيره فقد نزل منزلته و الكلي المذكور من حيث انه مذكور بهذا الذكر الجزئي جزئي لا يحتمل الشركة و اما الثاني فلاقتضاء ضمير الغائب ذكرا جزئيا للمرجوع اليه اما لفظا او معنى او حكما و قد عرفت ان الكلي من حيث هو مذكور ذكرا جزئيا جزئي و منه المشتقات كالافعال فانها بالنظر الى النسب الداخلة في مفهومها من هذا القبيل و كالاسماء المتصلة بها مثل اسم الفاعل و اسم المفعول و نحوهما و كالمصغر و المنسوب الا ان في وضع المبهمات و المضمرات و بين وضع المشتقات فرقا من وجهين الاول ان الخصوصيات التي وضعت بازائها المشتقات جزئيات اضافية كلواحد منها كلي في نفسه حتى لو فرض ان الواضع تصور مفهوم الضارب وعين بازائه كان الوضع و الموضوع له عامين والخصوصيات التي وضعت المبهمات و المضمرات بازائها جزئيات حقيقية و الثاني ان تصور اللفظ و المعنى في المشتقات بوجه عام و اما في المبهمات و المضمرات فعموم التصور في المعنى لكن الوضع في كليهما عام لان المعتبر في ذلك هو المعنى اذ لا يترتب على اعتباره في اللفظ فائدة و منه الحروف فان لفظة من مثلا موضوعة لكل ابتداء خاص بوضع واحد هكذا ذكر السيد الشريف في حاشية شرح مختصر الاصول ● **فائدة** ● من المعلوم ان دلالة اللفظ على مفهوم دون مفهوم آخر مع استواء نسبته اليهما ممتنعة بل لابد من اختصاص يقتضي لامكانه مخصصا ينحصر بحكم التقسيم العقلي في ذات اللفظ و غيرها و ذلك الغير اما الله تعالى او غيره فذهب عباد بن سليمان الصيمري و اهل التكسير اي اصحاب علم الحروف و بعض المعتزلة الى الاول و زعموا ان بين اللفظ و المعنى مناسبة ذاتية مخصوصة منها نشأت دلالته عليه و الحق خلافه لانا لو فرضنا وضع اللفظ الدال على الشيء لمناسبة ذاتية على زعمكم لنقيض ذلك الشيء او لضده دل اللفظ على النقيض او الضد دون هذا المدلول الذي هو الشيء فقد تخلف عن اللفظ الدلالة عليه او لو فرضنا وضع اللفظ للشيء و لنقيضه او له ولضده دل عليهما فقد اختلف دلالته فتارة على الشيء وحده و تارة عليه و على نقيضه او عليه و على ضده و ماكان ثابتا للشيء بالذات و بحسب اقتضائها لايتخلف عنها و لاتختلف في شيء من الاحوال قطعا فلاتكون دلالته مستندة الى ذاته و بهذا التقرير يندفع ما يقال لم لايجوز ان يكون للفظ مناسبة ذاتية الى النقيضين او الضدين اذ لا دليل على استحالته نعم انه مستبعد لكنه لا ينافي الجواز و الوقوع ثم انه لايلزم التخصيص بلا مخصص اذ ارادة الواضع المختار يصلح مخصصا من غير انضمام داعية اليه كتخصيص الله الحدوث بوقت و كتخصيص

العبد الاعلام بالاشخاص و اعلم ان المخالف لعله يدعي ما يدعيه الاشتقاقيون في ملاحظة الواضع مناسبة ما بين اللفظ و مدلوله في الوضع و الا فبطلانه ضروري * **فائدة** * الواضع اما الله تعالى او الخلق او الله تعالى و الخلق بالتوزيع ثم ان يجزم باصالة الثلثة ام لا فهذه اربعة اقسام قال بكل قسم منها قائل فقال الشعري و متابعوه الواضع للغات هو الله تعالى و علّمها بالوحي اي بان خاطب اما بذاته او بارسال ملك عبدا او داعيا بكون الالفاظ موضوعة للمعاني او بخلق اصوات تدل على الوضع و ذلك اما بخلق الاصوات و الحروف اعني جميع الالفاظ التي وضعها للمعاني و اسماعها لواحد او لجماعة بحيث يحصل له اولهم العلم بانها بازاء تلك المعاني و اما بخلق اصوات و حروف تدل على ان تلك الالفاظ موضوعة او بخلق علم ضروري بان يخلق العلم الضروري لواحد او لجماعة باللغات و ان واضعها قد وضعها لتلك المعاني المخصوصة و قالت البهشمية اي اصحاب ابي هاشم وضعها البشر واحدا او جماعة بان انبعث داعيته او داعيتهم الى وضع هذه الالفاظ بازاء معانيها ثم حصل تعريف الباقين بالاشارة و التكرار كما في الاطفال يتعلمون اللغات بترديد الالفاظ مرة بعد اخرى مع قرينة الاشارة و غيرها كان يقال هات الكتاب و لم يكن فيه غيره فيعلم ان اللفظ بازائه و قال الاستاذ ابو اسحق الواضع هو الله تعالى و الخلق بالتوزيع لا من حيث ان بعضا لهذا قطعا و بعضا لذلك قطعا بل من حيث ان البعض لله سبحانه جزما و البعض الآخر يتردد بينهما و اما عكس مذهبه بان يكون الاصطلاحي مقدما على التوقيفي فهو و انكان مندرجا تحت التوزيع لكنه على ماقيل من انه لم يتحقق لاهو ولاصاحبه و القدر المحتاج اليه في التعريف يحصل بالتوقيف من قبل الله و غيره محتمل للامرين و قال القاضي ابوبكر الجميع ممكن عقلا و لشيء من ادلة المذاهب لا يفيد القطع فوجب التوقف و هذا هو الصحيح ثم انه انكان المقصود هو الظن بان كان النزاع في الظهور لا في القطع و هو الحق اذ الالفاظ يكتفى فيها بالظواهر فالحق ما صار اليه الاشعري لقوله تعالى و علم آدم الاسماء كلها * **فائدة** * طريق معرفة الوضع هو النقل لان وضع لفظ معين لمعنى معين من الممكنات و العقل لا يستقل بها و النقل اما متواتر يفيد القطع او احاد يفيد الظن و اللغات قسمان قسم لا يقبل التشكيك كالارض و السماء و الحر و البرد مما يعلم وضعها لما يستعمل فيه قطعا و قسم يقبله كاللغات العربية فالطريق فيما لا يقبل التشكيك هو التواتر و في غيره الاحاد و لا يراد بالنقل ان يكون مستقلا بالدلالة من غير مدخل العقل فيه اذ صدق المخبر لابد فيه و انه عقلي بل يراد به ان يكون للنقل مدخل و ان شئت زيادة فارجع الى العضدي و حواشيه *

الموضوع يطلق على معان منها الشيء الذي عين للدلالة على المعنى و منها الشيء المشار اليه اشارة حسية و قد سبق كلاهما و منها المحكوم عليه في القضية الحملية و هو اصطلاح المنطقيين و قد سبق لفظ الحملية في فصل اللام من باب الحاء المهملة و منها المحل المستغني عن الحال مطلقا اي من جميع الوجوه و قد سبق في لفظ المحل في فصل اللام من باب الحاء المهملة و منها ما هو مصطلح اهل

الحديث وهو الحديث الكذب على رسول الله صلى الله عليه و اله و سلم ويسمى المختلف الموضوع و تحرم روايته مع العلم به الا مبينا و عمل به مطلقا و سببه نسيان او افتراء و نحوهما و يعرف باقرار واضعه او قرينة في الراوي و المروي عنه فقد وضعت احاديث شهد بوضعها ركاكة الفاظها و معانيها كذا في الارشاد الساري شرح صحيح البخاري و في خلاصة الخلاصة و ذهبت الكرامية و المبتدعة الى جواز وضع الحديث للترغيب و الترهيب و هو خلاف وضع اجماع المسلمين و المفهوم من شرح النخبة و مقدمة شرح المشكوة ان المراد بالحديث الموضوع في اصطلاحهم هو ما يكون راويه مطعونا بالكذب و لا يشترط ثبوت وضعه و كذبه في ذلك الحديث اذ الحكم بالوضع انما بالظن لا بالقطع فان الكذوب قد يصدق •

موضوع العلم في عرف العلماء ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية و قد سبق في المقدمة •

الموضع عند الحكماء مرادف للمكان كما في شرح الاشارات و عند الصرفيين و هو اسم الظرف مكانا •

الوضيعة بالفتح هي عند الفقهاء بيع شخص ما ملكه باقل مما قام عليه كما في الدرر في باب المرابحة و التولية ويسمى مواضعة و تواضعا كما يستفاد من ابراهيم شاهي •

التواضع عند الفقهاء هو الوضيعة و عند السالكين هو الافتقار بالقلة و تحمل اثقال اهل الملة و قال اهل الاشارات التواضع تصغير النفس جدا مع معرفتها و تعظيم النفس بحرمة التوحيد قال عليه الصلوة والسلام ما بعث الله نبيا الا كان متواضعا قيل غاية التواضع ان تخرج من البيت فلا رايت احدا من الناس الا رايت انه خير منك كذا في خلاصة السلوك •

الواقع بالقاف عند النحاة هو المتعدي و يسمى مجاوزا ايضا و قد سبق في لفظ المتعدي في فصل الواو من باب العين المهملة و عند الحكماء و المتكلمين هو الخارج و قد سبق في فصل الجيم من باب الخاء المعجمة و قد سبق ما يتعلق بهذا في لفظ الصدق و لفظ نفس الامر و لفظ الوجود • و الواقع في طريق ما هو عند المنطقيين قد سبق في لفظ المقول في فصل اللام من باب القاف •

الواقعة هي عند الصوفية هو الذي يراه السالك الواقع في اثناء الذكر و استغراق حاله مع الله بحيث يغيب عنه المحسوسات و هو بين النوم و اليقظة و ما يراه في حال اليقظة و الحضور يسمى مكاشفة كذا في مجمع السلوك و قد سبق في لفظ الرويا في فصل الالف من باب الراء المهملة و در كشف اللغات ميگويد واقعه در اصطلاح متصوفه عبارت است از انچه فرود ايد در دل از عالم غيب بهر طريق كه باشد خواه لطف و خواه قهر •

التوقيع قد سبق في لفظ السجل في فصل اللام من باب السين المهملة •

الولع هو عند السالكين الميل القوي الدائم و قد سبق في لفظ الارادة في فصل الدال من باب الراء المهملتين •

فصل الفاء * الوصف بالفتح و سكون الصاد المهملة يطلق على معان منها علة القياس فان الاصوليين يطلقون الوصف على العلة كثيرا و منه الوصف المناسب كما مر في فصل الباء الموحدة من باب الفون و في نور الانوار شرح المنار و قد يسمى المعنى الجامع الوصف مطلقا في عرف الاصوليين سواء كان وصفا او حكما او اسما و منها ما هو مصطلح الفقهاء و هو مقابل الاصل في الدرر شرح الغرر في كتاب البيوع و كتاب الايمان الوصف في اصطلاح الفقهاء ما يكون تابعا لشيء غير منفصل عنه اذا حصل فيه يزيده حسنا و ان كان في نفسه جوهرا كذراع من ثوب و بناء من دار فان ثوبا هو عشرة اذرع و يساوي عشرة دراهم اذا انتقص منه ذراع لا يساوي تسعة دراهم بخلاف المكيلات و العدديات فان بعضها منها يسمى قدرا و اصلا و لا يفيد انضمامه الى بعض اخر كمالا للمجموع فان حنطة هي عشرة اقفزة اذا ساوت عشرة دراهم كانت التسعة منها تساوي تسعة و قد اختلفوا في تفسير الاصل و الوصف و الكل راجع الى ما ذكرنا انتهى و في البرجندي قال المصنف المراد بالوصف الامر الذي اذا قام بالمحل يوجب في ذلك المحل حسنا او قبحا فالكمية المحضة ليست بوصف بل اصل لان الكمية عبارة عن كثرة الاجزاء و قلتها و الشيء انما يوجد بالاجزاء و الوصف لابد ان يكون مؤخرا عن وجود ذلك الشيء و الكمية تخالف بها الكيفية كالذراع في الثوب فانه امر يختلف به حسن المزيد عليه فالثوب يكفي جبة و لا يكفي القصر لها فزيادة الذراع يزيده حسنا فيصير كالاوصاف الزائدة و قيل ان ما يتعيب بالتبعيض و التنقيص فالزيادة و النقصان فيه وصف و ما لا يتعيب بهما فالزيادة و النقصان فيه اصل و قيل الوصف ما لوجوده تاثير في تقويم غيره و لعدمه تاثير في نقصان غيره و الاصل ما لا يكون كذلك و قيل ان ما لا ينتقص الباقي بفواته فهو اصل و ما ينتقص الباقي بفواته فهو وصف و كل من هذه الوجوه الثلثة اظهر مما ذكره كما لا يخفى و ذكر في شرح الطحاوي ان الاوصاف ما تدخل في البيع من غير ذكر كالبناء و الاشجار في الارض و الاطراف في الحيوان و الجودة في الكيلي انتهى ثم الاوصاف لا يقابلها شيء من الثمن الا اذا صارت مقصودة بالتناول حقيقة او حكما اما حقيقة فكما اذا باع عبدا فقطع البائع يده قبل القبض يسقط نصف الثمن لانه صار مقصودا بالقطع و اما حكما فبان يكون امتناع الرد بحق البائع كما اذا تعيب المبيع عند المشتري او بحق الشارع كما اذا زاد المبيع بان كان ثوبا فخاطه ثم وجد به عيبا فالوصف صار مقصودا باحد هذين ياخذ قسطا من الثمن كذا في الكفاية و منها ما يحمل على الشيء سواء كان عين حقيقته او داخلا فيها او خارجا عنها فالاتصاف بمعنى الحمل لا بمعنى القيام و العرض كما في المعنى الآتي و هو لا يقتضي الا التغاير في المفهوم و منها ما يكون خارجا عن الشيء قائما به و بعبارة اخرى الصفة ما يكون قائما بالشيء و القيام العروض كذا في شرح المواقف قال احمد جند في حاشية الخيالي في تعريف العلم الصفة هو الامر الغير القائم بالذات او القائم بالمحل اي الموضوع او الامر القائم بالغير و التفسير الاخير لا يجري في صفات الله تعالى عند الاشاعرة القائلين بكونها لا عين و لا غير انتهى * اعلم ان قيام الصفة بالموصوف اه

مطلبان نقيل معناه ان يكون تحيز الصفة تبعا لتحيز الموصوف يعني ان هناك تحيزا واحدا قائما بالمتحيز بالذات و ينسب الى المتحيز بالتبع باعتبار ان له نوع علاقة بالمتحيز بالذات كالوصف بحال المتعلق لا ان هناك تحيزا واحدا بالشخص يقوم بهما بالتبع و لا ان هناك تحيزين احدهما مسبب الآخر فافهم فانه زل فيه الاقدام و قيل معناه الاختصاص الناعت و هو ان يختص شيئ بآخر اختصاصا يصير به ذلك الشيئ نعتا للآخر و الآخر منعوتا به فيسمى الاول حالا و الثاني محلا له كاختصاص السواد بالجسم لا كاختصاص الماء بالكوز و المراد بالاختصاص هو الارتباط و نسبة النعت اليه مجازي لكونه سببا له و هذا القول هو المختار لعمومه لاوصاف البارى فانها قائمة به من غير شائبة تحيز في ذاته و صفاته هكذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف و في قوله لاوصاف الباري اشارة الى ترادف الوصف و الصفة و منها العرضي اى الخارج عن الشيئ المحمول عليه و يقابله الذات بمعنى الجزء كما عرفت في فصل الواو من باب الذال المعجمة قال فى الاجد حاشية شرح التجريد في بحث استناد القدام الى الذات صفة الشيئ على قسمين احدهما ما يكون قائما به غير محمول عليه مواطاة كالكتابة بالقياس الى زيد و الثاني ما يكون محمولا عليه بالمواطاة و لا يكون ذاتيا له كالكاتب بالقياس اليه و هذا القسم من الصفات لما كانت محمولة على موصوفاتها بالمواطاة كانت عينها و متحدة بعضها من وجه و ان كانت مغايرة لها من وجه اخر و هو صحة الحمل و من ثم قيل صحة الحمل الايجابي في القضايا الخارجية تقتضي اتحاد الطرفين فى الخارج و تغايرهما في الذهن اعلم ان من ذهب الى ان صفاته تعالى ليست زائدة على ذاته قد حصر صفاته فى القسم الثاني و نفى القسم الاول من الصفات عنه تعالى فانه عين العالم مثلا لا بان العلم صفة قائمة به تعالى كما ان زيدا عين العالم لعمرو بان علمه لعمرو صفة قائمة به بل بان علمه تعالى نفس ذاته كما ان زيدا عين العالم بذاته فان علمه بذاته نفس ذاته فاعرف ذلك انتهى و ربما يخص القسم الاول باسم الصفة و الوصف و القسم الثاني باسم الاسم كما يستفاد من اكثر اطلاقات الصوفية و مما وقع في كتب الفقه في كتاب الايمان من ان القسم يصح بالله و باسم من اسمائه تعالى كالرحمن و الرحيم و بصفة يحلف بها عرفا من صفاته تعالى كعزة الله و جلاله و كبريائه و عظمته و قدرته قال في فتح القدير المراد بالصفة في هذا المقام اسم المعنى الذي لا يتضمن ذاتا و لا يحمل عليها بهو هو كالعزة و الكبرياء و العظمة بخلاف العظيم و هي اعم من ان يكون صفة فعلية او ذاتية و الصفة الذاتية ما يوصف بها سبحانه و لا يوصف باضدادها كالقدرة و الجلال و الكمال و الكبرياء و العظمة و العزة و الصفة الفعلية ما يصح ان يوصف بها و باضدادها كالرحمة و الرضى لوصفه سبحانه بالسخط و الغضب انتهى * ثم الظاهر ان المراد بما قال فى الاجد من ان صفة الشيئ على قسمين ان ما يطلق عليه لفظ الصفة على قسمين كما في تقسيم العلة الى سبعة اقسام فتامل * التقسيم * الصفة بمعنى الخارج القائم بالشيئ قالوا هي على قسمين ثبوتية وهي ما لا يكون السلب معتبرا في مفهومها و سلبية وهي

ما يكون السلب معتبرا في مفهومها فالصفة اعم من العرض لاختصاصه بالموجود دون الصفة ثم الصفة الثبوتية عند الاشاعرة تنقسم الى قسمين نفسية وهي التي تدل على الذات دون معنى زائد عليها ككونها جوهرا او موجودا او شيئا او ذاتا و المراد بالذات ما يقابل المعنى اى ما يكون قائما بنفسه و الحاصل ان الصفة النفسية صفة تدل على الذات لكونها ماخوذة من نفس الذات و لا تدل على امر قائم بالذات زائد عليه في الخارج و انكان مغايرا له في المفهوم فلا يتوهم انه كيف لا يكون دالا على معنى زائد على الذات مع كونها صفة و بهذا ظهر ان الصفات السلبية لاتكون نفسية لانه يستلزم ان يكون الذات غير السلوب في الخارج و بعبارة اخرى هي ما لا يحتاج في وصف الذات به الى تعقل امر زائد عليها اى لا يحتاج في توصيف الذات به الى ملاحظة امر زائد عليها في الخارج بل يكون مجرد الذات كافيا في انتزاعها منه ووصفه بها و بهذا المعنى ايضا لا يجوز ان يكون السلوب صفات نفسية لاحتياجها الى ملاحظة معنى يلاحظ السلب اليه و تسمى بصفات الاجناس ايضا ومعنوية و هى التي تدل على معنى زائد على الذات اى تدل على امر غير قائم بذاته زائد على الذات في الخارج و السلوب لا تدل على قيام معنى بالذات بل على سلبه كالتحيز و الحدوث فان التحيز و هو الحصول في المكان زائد على ذات الجوهر و كذا الحدوث و هو كون الموجود مسبوقا بالعدم زائدا على ذات الحادث وقد يقال بعبارة اخرى هى ما يحتاج في وصف الذات به الى تعقل امر زائد عليها هذا على راى نفاة الاحوال و بعض اصحابنا كالقاضي و اتباعه القائلين بالحال لم يفسروا المعنوية و النفسية بما مر فان الحال صفة قائمة بموجود فيكون دالا على معنى زائد على الذات فلايصح كونه صفة نفسية بذلك المعنى مع كون بعض افراده منها كالجوهرية و اللونية بل فسروا النفسية بما لا يصح توهم ارتفاعه عن الذات مع بقائها اى لايكون توهم الارتفاع صحيحا مطابقا للواقع ولذا لم يفسر بما لا يتوهم الخ فان التوهم ممكن بل واقع لكن خلاف ما في نفس الامر كالامثلة المذكورة فان كون الجوهر جوهرا او ذاتا و شيئا و متحيزا و حادثا احوال زائدة على ذات الجوهر عندهم و لايمكن تصور انتفائها مع بقاء الذات و المعنوية بما يقابلها وهي ما يصح توهم ارتفاعه عن الذات مع بقائها و هؤلاء قد قسموا الصفة المعنوية الى معللة كالعالمية و القادرية و نحو هما و الى غير معللة كالعلم و القدرة و شبههما و من انكر الاحوال منا انكر الصفات المعللة وقال لا معنى لكونه عالما قادرا سوى قيام العلم و القدرة بذاته و اما عند المعتزلة فالصفة الثبوتية اربعة اقسام الاول النفسية قال الجبائي و اتباعه منهم هى اخص وصف النفس وهى التي يقع بها التماثل بين المتماثلين و التخالف بين المتخالفين كالسوادية و البياضية فالنفسية لابد ان تكون ماخوذة من تمام الماهية لا غير اذ الماخوذ من الجنس اعم منه صدقا و الماخوذ من الفصل القريب اعم منه مفهوما و ان كان مساويا له صدقا كالناطقية و الانسانية و لم يجوزوا اجتماع صفتي النفس في ذات واحدة و لم يجعلوا اللونية مثلا صفة نفسية للسواد و البياض لامتناع ان يكون لشيئ واحد

جديدة المنفصل لها اضافة جديدة غير العلم بكون الحيوان جسما و غير هيئة تحقق ذلك العلم و يلزم من ذلك ان يختلف حال الموصوف بالصفة التي تكون من هذا الصنف باختلاف حال الاضافات المتعلقة بها لا في الاضافة فقط بل في نفس تلك الصفة الثالث اضافية محضة مثل كونه يمينا او شمالا وهي ما لا تكون متقررة في الموصوف و تكون مقتضية لاضافته الى غيره وفي عدادها الصفات السلبية فما ليس محلا للتغير كالباري تعالى لم يجز ان يعرض تغير بحسب القسم الاول و لا بحسب احد شقي القسم الثاني و هو الذي لا يتغير بتغير الاضافة واما بحسب الشق الآخر منه و بحسب القسم الثالث فقد يجوز فالواجب الوجود يجب ان يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا فلا يدخل الآن و الماضي و المستقبل هذا عند الحكماء واما عند الاشاعرة ففي القسم الثاني لا يجوز التغير و يجوز في تعلقه فنفس العلم و القدرة و الارادة قديمة غير متغيرة وتعلقاتها حادثة متغيرة و الكرامية جوزوا تغير صفاته تعالى مطلقا هذا كله خلاصة ما في شرح شرح المواقف وشرح الطوالع وشرح الاشارات و منها ما هو مصطلح اهل العربية و الصفة في اصطلاحهم يطلق على معان الاول النعت و هو تابع يدل على معنى في متبوعه مطلقا و قد سبق في فصل التاء المثناة الفوقانية من باب النون الثاني الوصف المشتق و يقابله الاسم و قد يطلق الصفة المعنوية عليه لكن هذا الاطلاق قليل هكذا ذكر السيد السند في حاشية المطول و هو ما دل على ذات مبهمة باعتبار معنى هو المقصود و المراد بما اللفظ و بهذا المعنى يستعمله النحاة في باب منع الصرف على ما صرح به السيد الشريف في حاشية المطول في باب القصر تدل على تعيين الذات اصلا فان معنى قائم شيئ ما او ذات ما له القيام و لذا فسرت ايضا بما دل على ذات مبهمة غاية الابهام باعتبار معنى هو المقصود فلا يرد على التعريف اسم الزمان و المكان و الآلة فانها و ان دلت على ذات باعتبار معنى هو المقصود لكن الذات المعتبرة فيها لها تعين المكانية و الزمانية و الآلية فان قولك مقام معناه مكان فيه القيام لا شيئ ما او ذات ما فيه القيام كذا قالوا و لا يبعد ان يقال المعنى ما قام بالغير و المتبادر منه ان يقوم بالذات المذكورة فامتازت الصفة بهذا الوجه ايضا من هؤلاء الاسماء و فيه نظر اذ يجوز ان يكون ما وضع له اسم المكان ذات يفعل فيها و كذا اسم الزمان و يكون ما وضع له اسم الآلة ذات يفعل بها و كانه لهذا صرحوا بان تعريف الصفة هذا غير صحيح لانتقاضه بهؤلاء الاسماء كذا في المطول في بحث الاستعارة التبعية و قيل المعنى هو المقصود الاصلي في الصفات و في تلك الاسماء المقصود الاصلي هو الذات فلا نقض في التعريف وفيه بحث لانا لا نسلم ان المقصود الاصلي في الصفات هو المعنى بل الامر بالعكس اذ نفس المعنى يستفاد من نفس تركيب ض رب فالصوغ الى صيغة فاعل مثلا انما يكون للدلالة على ذات يقوم ذلك الوصف به هكذا في بعض حواشي المطول في بحث القصر و قيل المراد قيام معنى به او وقوعه عليه فتخرج هؤلاء الاسماء فان المضرب مثلا لا يدل على قيام الضرب بالزمان والمكان و لا وقوعه عليهما بل على وقوعه فيهما وعلى هذا القياس اسم

الآلة و قوله هو المقصود احتراز عن رجل فانه يدل على الذات باعتبار معنى به هو البلوغ و الذكور و لكن ذلك المعنى ليس مقصودا بالدلالة فان المقصود هو الموصوف بخلاف ضارب مثلا فانه يدل على ذات باعتبار معنى هو المقصود بالدلالة عليه و هو اتصافه بصفة الضرب فالمقصود دالدلالة في نحو رجل هو الموصوف لا الاتصاف و في الضارب هو الاتصاف دون الموصوف هكذا في بعض حواشي الارشاد في بحث غير المنصرف و قال مولانا عصام الدين في حاشية الفوائد الضيائية في بحث اسم التفضيل اسماء الزمان و المكان و الآلة لم توضع لزمان اومكان او الة موصوفا بل لزمان او مكان او الة مضافا انتهى • فمعنى المقتل مكان القتل او زمانه لامكان او زمان يقتل فيه و الا لزم ان يكون فيه ضمير راجع الى المكان او الزمان و كذا الحال في الآلة فان معنى المقتل الة القتل لا الة يقتل بها و هذا الفرق اظهر فان اهل اللغة انما يفسرون معانيها بالاضافة غالبا لا بالتوصيف ولاشك ان اسم الفاعل و نحوه لا يمكن تفسيره الا با لتوصيف فعلم من هذا انها ليست موضوعة لزمان اومكان او الة موصوفا بل مضافا فلهذا لم يحكم بكونها اوصافا والنسبة بين المعنيين العموم من وجه لتصادقهما في نحو جاءني رجل عالم و صدق النعت بدون الوصف المشتق في نحو جاءني هذا الرجل و العكس في نحو زيد عالم و في غاية التحقيق الوصف في الاصطلاح يطلق على معنيين احدهما كونه تابعا يدل على معنى في متبوعه و ثانيهما كونه دالا على ذات باعتبار معنى هو المقصود انتهى ولا شك ان الوصف بكلا المعنيين ليس الا اللفظ الدال لا كونه دالا ففي العبارة مسامحة اشارة الى ان المعتبر في التسمية بالوصف ليس محض اللفظ بل اللفظ بوصف كونه دالا و في الفوائد الضيائية الوصف المعتبر في باب منع الصرف هو بمعنى كون الاسم دالا على ذات مبهمة ماخوذة مع بعض صفاتها و الدلالة اعم سواء كانت بحسب اصل الوضع او بحسب الاستعمال كما في اربع في مررت بنسوة اربع انتهى • و هذا المعنى شامل للنعت و الوصف المشتق لكنه يخرج عنه ايضا اسماء الزمان و المكان و الآلة فان هذه الامور وان دلت على الذات لكن لم تدل على بعض صفة تلك الذات على ما ذكره المولوي عصام الدين الثالث الصفة المعنوية و هي تطلق على معنى قائم بالغير و المراد بالمعنى مقابل اللفظ كما هو الظاهر فبينها و بين النعت تباين و كذا بينها و بين الوصف المشتق و قد يراد بالمعنى نفس اللفظ تسامحا تسمية للدال باسم المدلول او على حذف المضاف اي دال معنى فعلى هذا بينهما عموم من وجه لتصادقهما في اعجبني هذا العلم و صدق المعنوية بدون النعت في نحو العلم حسن و العكس في نحو مررت بهذا الرجل و بينها و بين الوصف المشتق التباين و هذا هو المراد بالصفة في قولهم القصر نوعان قصر الصفة على الموصوف و قصر الموصوف على الصفة وقد تطلق على معنى اخص من هذا كما عرفت في تقسيم الصفة و قد تطلق على ما تجريه على الغير و تجعل الغير فردا له وذلك بجعله حالا اوخبرا او نعتا و اما ما قال المحقق التفتازاني من ان المراد بها في القول المذكور الوصف المشتق فبعيد اذ لم يشتهر وصفها بالمعنوية و لا يصح في كثير من موارد القصر الا بتكلف

لو تعسف هكذا يستفاد من الاطول و حواشي المطول قال في الانسان الكامل الصفة عند علماء العربية على نوعين صفة فضائلية وهي التي تتعلق بذات الانسان كالحيٰوة و فاضلية و هي التي تتعلق به وبخارج عنه كالكرم و امثال ذلك انتهى و الصفة في هذا التقسيم بمعنى ما يقوم بالغير اعلم ان الوصف و الصفة في هذه المعاني الثلثة مترادفان قال مولانا عبد الحكيم في حاشية الفوائد الضيائية في بحث غير المنصرف الوصف يقال بمعنى النعت و بمعنى الامر القائم بالغير و بمعنى ما يقابل الاسم انتهى ● و في المطول و الاطول صرح بان الصفة تطلق على هذه المعاني الثلثة فعلم ان بينهما ترادفا ●

وصف الموضوع هو عند المنطقيين مفهوم الموضوع و حقيقته و يسمى عنوان الموضوع ايضا ثم العنوان اما عين الموضوع كما في قولنا كل انسان حيوان اذ حقيقة الانسان عين ماهية افراده من زيد و عمرو و غيرهما و اما جزؤه كما في قولنا كل حيوان حساس فان الحكم فيه ايضا على زيد و عمر و غيرهما و حقيقة الحيوانية انما هي جزء لها و اما خارج عنه نحو كل ماش حيوان فان الحكم فيه ايضا على زيد و عمر و بكر و غيرها و مفهوم الماشي خارج عن ما هيتهم و وصف المحمول هو مفهوم المحمول و حقيقته هكذا في كتب المنطق في بيان المحصورات ●

الصفة بالكسر هي و الوصف مترادفان لغة ومعنى الصفة بيان المجمل و بيان الاهلية للشيئ و بيان معنى في الشيئ و بعض المتكلمين فرقوا بينهما فقالوا الوصف يقوم بالموصوف و الصفة تقوم بالواصف فقول القائل زيد عالم وصف لزيد باعتبار انه كلام الواصف لا صفة له و علمه القائم به صفة لا وصف انتهى و المراد بالصفة في قول الفقهاء صفة الصلٰوة الافعال الواقعة في الصلٰوة سواء كانت فرائض او لا كما في البرجندي و الدرر و تطلق الصفة ايضا على المحمول على الشيئ و يقابلها الذات و على ما لا يستقل بالمفهومية و يقابلها الذات كما عرفت في فصل التاء المثناة الفوقانية من باب الذال المعجمة و على الامر الخارج المحمول يقابلها الجزء و على ما يقوم بالغير و على النعت و على الوصف المشتق كما عرفت في لفظ الوصف و من الصفة المشتقة اسم الفاعل و اسم المفعول و الصفة المشبهة و افعل التفضيل و ما يجري مجراها كالمنسوب كذا في شرح الكافية في تعريف المبتدأ ●

الصفة المشبهة هي عند النحاة اسم اشتق من فعل لازم لما قام ذلك الفعل به على معنى الثبوت قوله لازم احتراز عن اسم المفعول فانه يجب ان يكون مشتقا من فعل متعد بنفسه او بحرف الجر و عن اسم الفاعل المشتق من فعل متعد و قوله على معنى الثبوت اى لا بمعنى الحدوث احتراز عن قائم و ذاهب مما اشتق من فعل لازم لما قام به بمعنى الحدوث فانه اسم فاعل لا صفة مشبهة و اللازم اعم من ان يكون لازما ابتداء او عند الاشتقاق كرحيم فانه مشتق من رحم بكسر العين بعد نقله من رحم بضمها فلا يقال رحيم الا من رحم بضم الحاء اي صار الرحم طبيعة له ككريم بمعنى صار الكرم طبيعة له و المراد

بكونه بمعنى الثبوت انه يكون كذلك بحسب اصل الوضع فخرج منه نحو ضامر وطالق لانهما بحسب اصل الوضع للحدوث عرض لهما الثبوت بحسب الاستعمال هكذا في الفوائد الضيائية وغيره و ليس معنى الثبوت فيها انها موضوعة للاستمرار في جميع الازمنة بل هي موضوعة للقدر المشترك بينها فمعنى حسن في اصل الوضع ليس الا ذو حسن سواء كان في بعض الازمنة او في جميعها لكن بعض الازمنة اولى من بعض و لم يجز نفيه في جميع الازمنة لانك حكمت بثبوته فلا بد من وقوعه في زمان كان الظاهر ثبوته في جميعها بدليل العقل الى ان يقوم دليل على تخصيصه ببعضها كان تقول كان هذا حسنا فقبح كذا في العباب وحاصل ذلك ان الثبوت ليس بمعنى ما يقابل الحدوث بل بمعنى مطلق الثبوت الشامل للاستمرار و الحدوث على ما ذكر مولانا عصام الدين و فوائد باقى القيود سبقت في تعريف اسم الفاعل ثم انه انما سميت بالصفة المشبهة لشبهها بالفاعل من حيث انها تثنى و تجمع و تذكر و تؤنث و من حيث انها تعمل عمل فعلها و يجب فيها الاعتماد الا انه لم يشترط لعملها زمان الحال و الاستقبال * **فائدة** * اسم الفاعل و المفعول الغير المتعديين مثل الصفة في العمل و في مجيء الاقسام وكذا المنسوب مثل الصفة في العمل و الاقسام وانما يعمل المنسوب لانه صار بسبب حصول معنى النسبة فيه كاسم الفاعل و الصفة المشبهة في انه يدل على ذات غير معينة موصوفة بصفة معينة وهي النسبة فيحتاج الى موصوف تخصص هو او متعلقه تلك الذات كاحتياج سائر الصفات فيعمل في ذلك المخصص لاقتضائه اياه بحسب اصل الوضع نحو رجل تميمي او مصري حماره و انما لم يعمل المصغر مع حصول معنى الوصف فيه بسبب التصغير لانه يدل على ذات معينة موصوفة بصفة معينة لان معنى رجيل رجل صغير فلا يحتاج الى ما تخصص تلك الذات لان لفظ المصغر يدل عليها و انما لم يعمل اسم الآلة و اسم الزمان و المكان مع انها تدل على ذات مبهمة موصوفة بصفة معينة كالصفات الا يرى ان معنى المضرب الة تضرب بها و معنى المضرب زمان او مكان يضرب فيه لان اقتضاء الصفات لشيء يخصص تلك الذات المبهمة وضعي و ذلك الشيء هو موصوفها او متعلقه فترفع تلك الصفات ضمير الموصوف او متعلقه بخلاف اسم الآلة و اسم الزمان و المكان فانما وضعه ليدل على ذات مبهمة موصوفة بصفة معينة غير مخصصة بموصوف او بمتعلقه فلا يرفع لا ضمير الموصوف و لا متعلق الموصوف كذا في العباب و من هٰهنا ايضا يعلم فرق بين الصفات و تلك الاسماء *

الوقف بالفتح و سكون القاف لغة الحبس و المنع كما في شرح الشاطبي و هو عند الفقهاء حبس العين على ملك الواقف و التصدق بالمنفعة كالعارية هذا عند ابي حنيفة رحمه الله و عندهما هو حبس العين على ملك الله تعالى فيزول ملك الواقف عنه الى الله تعالى خاصة على وجه تعود منفعته الى العباد كذا في البرجندي * و عند اهل العروض اسكان الحرف السابع المتحرك من الجزء كاسكان تاء مفعولات و الجزء الذي فيه الوقف يسمى موقوفا كذا في عروض سيفي و في بعض رسائل العروض العربي

هو اسكان اخر مفعولات * وفي عنوان الشرف هو سكون السابع المتحرك و اسكان مايليه * و في رسالة قطب الدين السرخسي هو اسكان المتحرك الثاني من الوتد المفروق * و عند البصريين من الصرفيين و القراء قد يطلق على السكون البنائي و لهذا يقال الامر موقوف الآخر و قد مر في لفظ المبني في فصل الياء من باب الباء الموحدة و قد يطلق على قطع الكلمة عما بعدها اي على تقدير ان يكون بعدها شيء و قيل هو قطع الكلمة عن الحركة كذا في الجاربردي شرح الشافية و في الدقائق المحكمة في علم القراءة الوقف اصطلاحا قطع الكلمة عما بعدها بسكتة طويلة فان لم يكن بعدها شيء يسمى ذلك قطعا انتهى * و في الحواشي الازهرية قولنا بسكتة طويلة مخرج للسكت و في الاتقان الوقف و القطع و السكت يطلقها المتقدمون غالبا مرادا بها الوقف و المتأخرون فرقوا بينها فقالوا القطع عبارة عن قطع القراءة راسا فهو كالانتهاء فالقارئ به كالمعرض عن القراءة و المنتقل الى حالة اخرى غيرها و هو الذي يستفاد بعده القراءة المستانفة و لا يكون الا على راس اية لان رؤس الآي في نفسها مقاطع و الوقف عبارة عن قطع الصوت عن الكلمة زمنا يتنفس فيه عادة بنية استيناف القراءة لابنية الاعراض و يكون في رؤس الآي و اوساطها و لاياتي في وسط الكلمة و لا فيما اتصل رسما و السكت عبارة عن قطع الصوت زمنا هو دون زمن الوقف عادة من غير تنفس و در فتاوى برهنه مى ارد وقف عبارتست از اسكان حرف اخر و قطع كلمه از ما بعد بدم كشيدن و اگر قطع كند و دم نكشد اگر نزديك و صل باشد او را سكته خوانند و اگر نزديك وقف باشد او را وقفه نامند

* فائدة * في الشافية في الوقف وجوه احد عشر الاسكان المجرد و ذلك في المتحرك و الروم و الاشمام و ابدال الالف و ابدال تاء التانيث هاء و زيادة الالف و الحاق هاء السكت و اثبات الواو والياء او حذفهما و ابدال الهمزة و التضعيف و نقل الحركة انتهى * و قال في الاتقان للوقف في كلام العرب اوجه متعددة و المستعمل منها عند القراء تسعة السكون و الروم و الاشمام و الابدال و النقل و الادغام و الحذف و الاثبات و الالحاق

* التقسيم * قال في الاتقان اصطلح ائمة القراء لانواع الوقف و الابتداء اسماء و اختلفوا في ذلك فقال ابن الانباري الوقف على ثلثة اوجه تام و حسن و قبيح فالتام الذي يحسن الوقف عليه و الابتداء بما بعده و لا يكون بعده ما يتعلق به كقوله تعالى اولئك هم المفلحون و الحسن هو الذي يحسن الوقف عليه و لايحسن الابتداء بما بعده كقوله تعالى الحمد لله لان الابتداء برب العالمين لا يحسن لكونه صفة لما قبله و القبيح هو الذي ليس بتام و لاحسن كالوقف على بسم من قوله بسم الله قال و لا يتم الوقف على المضاف دون المضاف اليه و لا المنعوت دون نعته و لا الرافع دون مرفوعه و عكسه و لا الناصب دون منصوبه و عكسه و لا الموكد دون توكيده و لا المعطوف دون المعطوف عليه و لا البدل دون مبدله و لا انّ او كان او ظن و اخواتها دون اسمها و لا اسمها دون خبرها و لا المستثنى منه دون الاستثناء و لا الموصول دون صلته اسميا او حرفيا و لا الفعل دون مصدره و لا حرف دون متعلقه و لا شرط دون جزائه و قال غيره الوقف ينقسم الى اربعة اقسام تام مختار

و كاف جائز و حسن مفهوم و قبيح متروك فالتام هو الذي لايتعلق بشيئ مما بعده فيحسن عليه الوقف و الابتداء بما بعده و الكافي منقطع في اللفظ متعلق في المعنى فيحسن الوقف عليه و الابتداء بما بعده ايضا نحو حرمت عليكم امهاتكم هنا الوقف و يبتدأ بما بعد ذلك وهكذا رأس كل اية بعدها لام كي و الا بمعنى لكن و ان الشديدة المكسورة و الاستفهام و بل و الا المخففة و السين و سوف للتهديد و نعم و بئس وكيلا ما لم يتقدمهن قول او قسم والحسن هو الذي يحسن الوقف عليه ولا يحسن الابتداء بما بعده كالحمد لله و القبيح هو الذي لا يفهم منه المراد كالحمد و اقبح منه ما يتغير المعنى بسببه كالوقف على لقد كفر الذين قالوا و يبتدأ ان الله هو المسيح لان المعنى يتغير بهذا ومن تعمده و قصد معناه فقد كفر فان اضطر لاجل التنفس جاز ثم يرجع الى ما قبله حتى يصله بما بعده و قال غيره الوقف على خمس مراتب لازم و مطلق و جائز و مجوز لوجه و مرخص ضرورة فاللازم ما لو وصل طرفاه اوهم غير المراد نحو و ما هم بمؤمنين يلزم الوقف هنا اذ لو وصل بقوله يخادعون الله توهم ان الجملة صفة لقوله بمؤمنين و المطلق ما يحسن الابتداء بما بعده كالاسم المبتدأ به نحو الله يجتبي و الفعل المستانف نحو سيقول السفهاء و مفعول المحذوف نحو وعد الله سنة الله و الشرط نحو من يشاء الله يضلله و الاستفهام و لو تقديرا نحو اتريدون عرض الدنيا و النفي نحو ما كان لهم الخيرة و الجائز ما يجوز فيه الوصل و الفصل لتجاذب الموجبين من الطرفين نحو ما انزل من قبلك فان واو العطف يقتضي الوصل وتقديم المفعول على الفعل يقطع النظم فان التقدير و يوقنون بالآخرة و المجوز لوجه نحو اولئك الذين اشتروا الحيوة الدنيا بالآخرة لان الفاء في قوله فلا يخفف يقتضي التسبب و الجزاء و ذلك يوجب الفصل و كون نظم الفعل على الاستيناف يجعل للفصل وجها و المرخص ضرورة ما لا يستغني ما بعده عما قبله لكنه يرخص لانقطاع النفس و طول الكلام و لا يلزمه الوصل بالعود لان ما بعده جملة مفهومة كقوله و السماء بناء لان قوله و انزل لا يستغني عن سياق الكلام فان فاعله ضمير يعود الى ما قبله غير ان الجملة مفهومة و اما ما لا يجوز الوقف عليه فكالشرط دون جزائه و المبتدأ دون خبره و قال غيره الوقف في التنزيل على ثمانية اضرب تام و شبيه به و ناقص و شبيه به و حسن و شبيه به و قبيح و شبيه به و قال ابن الجزري اكثر ما ذكر الناس في اقسام الوقف غير منحصر و لا منضبط و اقرب ما قلته في ضبطه ان الوقف ينقسم الى اختياري و اضطراري لان الكلام اما ان يتم او لايتم فان لم يتم كان الوقف عليه اضطراريا و هو المسمى بالقبيح لا يجوز تعمد الوقف عليه الا لضرورة من انقطاع نفس و نحوه لعدم الفائدة او لفساد المعنى و ان تم كان اختياريا و كونه تاما لا يخلو اما ان لا يكون له تعلق بما بعده البتة لفظا و لا معنى فهو الوقف المسمى بالتام و قد يتفاضل التام نحو مالك يوم الدين اياك نعبد و اياك نستعين كلاهما تام الا ان الاول اتم من الثاني لاشتراك الثاني في ما بعده في معنى الخطاب بخلاف الاول و هذا هو الذي سماه بعض شبيها بالتام و منه ما يتأكد استحبابه لبيان المعنى المقصود

و هو الذي سماه السجاوندي باللازم او كان له تعلق فان كان من جهة المعنى فهو المسمى بالكافي و يتفاضل في الكفاية كتفاضل التام نحو في قلوبهم مرض كاف فزادهم الله مرضا اكفى منه بما كانوا يكذبون اكفى منهما و انكان من جهة اللفظ فهو المسمى بالحسن لانه في نفسه حسن مفيد انتهى ما في الاتقان * و في الحواشي الازهرية الوقف ينقسم الى ثلثة اقسام اختباري بالباء الموحدة و متعلقه الرسم لبيان المقطوع من الموصول و الثابت من المحذوف و المجرور من المربوط و اضطراري و هو الوقف عند ضيق النفس و العي و اختياري بالياء المثناة التحتانية * فائدة * في الاتقان و اما الابتداء فلا يكون الا اختياريا لانه ليس كالوقف تدعو اليه ضرورة فلا يجوز الا بمستقل بالمعنى موف بالمقصود و هو في اقسامه كاقسام الوقف الاربعة و يتفاوت تماما وكفاية وحسنا و قبحا بحسب التمام و عدمه و فساد المعنى و احالته نحو الوقف على و من الناس فان الابتداء من الناس قبيح و يؤمن تام وقد يكون الوقف حسنا و الابتداء به قبيحا نحو يخرجون الرسول و اياكم الوقف عليه حسن و الابتداء به قبيح لفساد المعنى اذ يصير تحذيرا من الايمان بالله و قد يكون الوقف قبيحا و الابتداء جيدا نحو من بعثنا من مرقدنا هذا الوقف على هذا قبيح لفصله بين المبتدأ و الخبر ولانه يوهم ان الاشارة الى المرقد و الابتداء بهذا كاف او تام لاستينافه * فائدة * في تيسير القاري شرح المقدمة قد وقع اختلاف بين الكوفي في بعض رؤس الاي فجعل رمز اية الكوفي لب وعلامة خمسهم الهاء وعلامة عشرهم راس العين او حرف الياء ورمز اية البصري تب وخمسهم خب وعشرهم عب *

الواقف هو عند الفقهاء هو الحابس لعينه اما على ملكه او على ملك الله تعالى كما مر و عند السالكين ما قد سبق في لفظ السلوك في فصل الكاف من باب السين المهملة *

الواقفية بياء النسبة فرقة من المتصوفة المبطلة مي گويند كه خدايتعالى را بمعرفت نمى توان شناخت ازو همه خلق عاجز اند كذا في توضيح المذاهب *

الموقوف هو عند الفقهاء هو العين المحبوس اما على ملكه او على ملك الله كما مر * ويطلق ايضا على عقد يصح باصله و وصفه و يفيد الملك على سبيل التوقف و لا يفيد تمامه لتعلق حق الغير كذا في الدرر شرح الغرر في باب البيع الفاسد و قد مر في لفظ النافذ ايضا في فصل الذال المعجمة من باب النون و عند اهل العروض الجزء الذي فيه الوقف * و عند القراء اللفظ الذي فيه الوقف * وعند المحدثين حديث ينتهي اسناده الى الصحابي كان يقال قال او فعل او قرر ابن عباس كذا او يقال جاء عن ابن عباس موقوفا او هو موقوف على ابن عباس كذا في شرح النخبة وترجمة المشكوة * وفي خلاصة الخلاصة الموقوف مطلقا ما روي من الصحابي ووقف عليه قولا او فعلا بالاتصال اولا وقد يستعمل مقيدا في غيره كان يقال وقفه مالك على نافع و هو ليس بحجة عند الشافعي و طائفة من العلماء و تفسير الصحابي للقران موقوف الا اذا كان من قبيل سبب النزول فانه مرفوع لازم وقوعه في زمان النبي صلى الله عليه و اله و سلم

فما روي ان اصحابه عليه يقرعون بابه صلى الله عليه و اله و سلم بالاظافير مرفوع *

التوقف في عرف العلماء يطلق على معنيين الاول توقف المعية و هو ان لا يوجد احد الشيئين الا مع الآخر و هو جائز بل واقع كما في المتضايفين فسد ما ظن بعض العلماء من انه لا يتصور توقف المعية و احتج بان كل واحد منهما ان استغنى عن الآخر فيصح وجوده دونه و انكان لكلواحد منهما مدخل في وجود الآخر فيتوقف كل منهما على الآخر و انكان لاحدهما مدخل في وجود الآخر فيتقدم عليه فلامعية ورد احتجاجه بانه لا نسلم انه لا معية على التقدير الثاني لان توقف كل منهما على الآخر لاينافي المعية لان الشيئين اذا كانا لهما علة خارجة يجوز ان يقوم كلواحد منهما مع الآخر ضرورة كلبنتين منحنتين مثلا قد يقع ان يقام كل منهما مع الآخر ضرورة و لا يقوم احدهما الا مع قيام الاخرى الثاني توقف التقدم و هو ان لا يوجد احدهما الا بالآخر و هذا التوقف من الطرفين ممتنع اذ يلزم حينئذ تقدم كلواحد منهما على نفسه و على المتقدم عليه كذا في شرح شراق الحكمة في بحث المغالطة *

فصل القاف * الورقاء بفتح الواو و سكون الراء المهملة كرك وكبوتر و فاخته * و در اصطلاح صوفيه عبارتست از نفس كلي كه قلب عالم است و لوح محفوظ و كتاب مبين ازان معني ميگردد وگاهي اطلاق كرده مي شود بر لوح كذا في لطائف اللغات *

الوفق بالفتح و سكون الفاء يجيئ في بيان الموافقة مع بيان جزء الوفق و الوفق الثلاثي و الوفق الرباعي و الوفق الخماسي و نحوها مرت في ابواب اوصافها *

التوفيق بالفاء لغة جعل الاسباب متوافقة للمطلوب اي متوافقة الحصول و التادي الى المسبب و حاصله توجيه الاسباب باسرها نحو المسببات و اما في عرف العلماء فعند المعتزلة الدعوة الى الطاعة و قيل اللطف لتحصيل الواجب و عند الاشعري و اكثر اصحابه خلق القدرة على الطاعة و هو مناسب للوضع اللغوي اذ خلق القدرة على الطاعة سبب للطاعة و قال امام الحرمين خلق الطاعة لا خلق القدرة اذ لا تاثير للقدرة و لهذا لا يستعمل في العرف و الشرع الا في الخير و قيل تسهيل طريق الخير و سد طريق الشر و الخذلان عكسه و قيل هو درك الاسباب موافقة الصواب و قيل هو الوقوع على الخير من غير استعداد له قال الغزالي هو عبارة عن التاليف و التلفيق بين ارادة العبد وقضاء الله و قدره و هذا يشتمل الخير و الشر لكن جرت العادة بتخصيصه بما يوافق السعادة من جملة قضاء الله تعالى و قدره و يقرب من هذا ما قيل هو جعل التدبير موافقا للتقدير هكذا يستفاد من شرح المواقف و العلمي و مما ذكر ابو الفتح في حاشية الحاشية الجلالية في الخطبة * و عند اهل البديع هو التذهيب و قد مر في فصل الباء الموحدة من باب الذون *

الموافقة هي عند المحاسبين كون العددين المختلفين بحيث لايعد اقلهما الاكثر لكن يعدهما عدد

ثالث غير الواحد و يسمى بالتوافق و التشارك ايضا و الكسر الذي ذلك العدد الثالث مخرج له يسمى بالوفق ويسمى كلواحد من جزئي العددين جزء الوفق و جزء الاشتراك كالثمانية مع العشرين فانه يعدهما اربعة و هي العدد الثالث الذي يشترك في العد و الكسر الذي هذه الاربعة مخرج له اعني الربع الوفق فهما متوافقان و متشاركان في الربع و جزء وفق الثمانية اثنان و جزء وفق العشرين خمسة كذا في شرح خلاصة الحساب * و عند المحدثين هي الوصول الى شيخ مصنف معين من المصنفين من غير طريقه اي من غير الطريقة التي يصل بها الى ذلك المصنف المعين مع علو الاسناد اي الموافقة ان يروي الراوي حديثا يكون في احد الكتب الستة مثلا باسناد لنفسه من غير طريقها بحيث يجتمع مع احد الستة في شيخه مع علو هذا الذي رواه على ما رواه من طريق احد الكتب و لو اجتمع مع احد الستة مثلا في شيخ شيخه مع علو طريقه فهو البدل و انما قيدنا هما بالعلو لان اكثرما يطلقون الموافقة و البدل اذا قارن العلو لقصد تعليم الطالبين و تحريضهم على سماعه و الاعتداء به و انكان التساوي في الطريقين بل النزول في طريقك لايمنع التسمية بها و قد يطلق كلاهما بدون العلو قال العراقي و في كلام غير ابن الصلاح اطلاقهما مع عدم العلو فان علا قالوا موافقة عالية و بدل عال وقيد ابن الصلاح اطلاقهما بالعلو قال و لو لم يكن عاليا فهو ايضا موافقة و بدل لكن لا يطلق عليهما اسم الموافقة و البدل لعدم الالتفات اليه مثال الموافقة ما روى البخاري عن قتيبة عن مالك حديثا فلو رويناه من طريقه كان بيننا و بين قتيبة ثمانية و لو روينا ذلك الحديث بعينه عن طريق ابي العباس السراج عن قتيبة مثلا لكان بيننا و بين قتيبة مثلا فيه سبعة فقد حصلت الموافقة لنا مع البخاري في شيخه بعينه مع علو الاسناد على الاسناد الى البخاري فلو روينا في المثال المذكور من طريق القعنبي عن مالك يصير مثالا للبدل لانه يكون القعنبي فيه بدلا عن مالك و على هذا القياس يستعمل الموافقة و البدل في فن القراءة هكذا يستفاد من شرح النخبة و شرحه و الاتقان في بيان العلو و النزول *

الموافق المركز هو عند اهل الهيئة فلك مركزه مركز العالم سواء كان ممثلا او مائلا هكذا يستفاد من شرح المواقف *

الاتفاق در لغت مرادف موافقت است و نزد منجمان دو نوعست يكى اتفاق قوت كه انرا تناظر مطلعي خوانند دوم اتفاق طريقت و ان را تناظر زماني گويند و قد مر ذكر هما في لفظ التناظر في فصل الراء المهملة من باب النون *

الاتفاقية بياء النسبة هي عند المنطقيين قضية شرطية متصلة حكم فيها بوقوع الاتصال بين الطرفين او بلاوقوعه لا لعلاقة تقتضي الاتصال و هذا التفسير يشتمل الصادقة و الكاذبة و الموجبة و السالبة ثم الاتفاقية الموجبة الصادقة ان وجب في صدقها صدق الطرفين تسمى اتفاقية خاصة و تعرف بانها التي يكون صدق التالي فيها على تقدير صدق المقدم لا لعلاقة تقتضي الاتصال بل بمجرد توافق صدق الجزئين

كقولنا ان كان الانسان ناطقا فالحمار ناهق فانه لا علاقة موجبة بين ناهقية الحمار و ناطقية الانسان حتى يجوز العقل كلواحد منهما بدون الآخر و ليس فيهما الا توافق الطرفين على صدق لكن يجب ان يصدق و يتحقق التالي على تقدير صدق المقدم حتى لو كان التالي الصادق منافيا للمقدم كقولنا ان لم يكن الانسان ناطقا فهو ناطق لم يصدق اتفاقية و ان اكتفى في صدقها بصدق التالي فقط تسمى اتفاقية عامة و تفسر بانها التي يكون فيها صدق التالي على تقدير صدق المقدم لا لعلاقة بل بمجرد صدق التالي سواء كان المقدم فيها صادقا اوكاذبا سميت بذلك لانها اعم من الاولى فانه متى صدق المقدم و التالي فقد صدق التالي بلا عكس كلي و تطلق الاتفاقية ايضا على قسم من الشرطية المنفصلة وهي التي حكم فيها بالتنافي لا لذات الجزئين بل بمجرد ان يتفق في الواقع ان يكون بينهما منافاة و ان لم يقتض مفهوم احدهما ان يكون منافيا للآخر كقولنا للاسود اللاكاتب اما ان يكون هذا اسود او كاتبا فانه لا منافاة بين الاسود و اللاكاتب لكن تحقق السواد و انتفاء الكتابة و على هذا فقس السالبة الاتفاقية فانها رفع هذا المفهوم هكذا يستفاد من شرح الشمسية و غيره و قد سبق في بيان معنى العلاقة ما يتعلق بهذا المقام •

المتفق على صيغة اسم الفاعل عند اهل القوافي هو الدخيل الذي التزم الشاعر اعادته بعينه على ما وقع في بعض الرسائل حيث قال فيه الدخيل هو الحرف الذي وقع بين التاسيس و الروي ككاف الكواكب و هو لازم بغير عينه فان لزم هو عينه كان لزوم ما لايلزم و يسمى حينئذ المتفق انتهى • و المتفق و المفترق عند المحدثين هو الراوي الذي يتفق اسمه اسم راو اخر خطا او نطقا اي تلفظا و المراد بالاسم العلم فيشتمل اللقب و الكنية ايضا قالوا الرواة ان اتفقت اسماؤهم و اسماء ابائهم معا او اسماؤهم و اسماء اجدادهم فصاعدا و اختلفت اشخاصهم سواء اتفق في ذلك اثنان منهم ام اكثر و كذلك اذا اتفق اثنان فصاعدا في الكنية او النسبة او فيهما معا فهو النوع الذي يقال له المتفق و المفترق فمثال ما اتفق اسماؤهم و اسماء ابائهم الخليل بن احمد فانه يطلق على ستة رجال و مثال ما اتفق اسماؤهم مع اسماء الآباء و الاجداد محمد بن يعقوب بن يوسف و مثال ما اتفق في الكنية و النسبة معا ابو عمران الجوني و منه ما يتفق اسماؤهم و اسماء ابائهم و انسابهم كمحمد بن عبد الله الانصاري و منه ما اتفق في الاسم و كنية الاب كصالح ابن ابي صالح و فائدة معرفة هذا النوع للمحدث الاحتراز عن ان يظن الشخصين شخصا واحدا هكذا يستفاد من خلاصة الخلاصة و شرح النخبة و شرحه •

المتفق عليه على صيغة اسم المفعول عند المحدثين حديث رواه البخاري و مسلم جميعا كما مر في لفظ الصحة •

فصل اللام • الوصل بالفتح و سكون الصاد عند القراء عدم الفصل كما يدل عليه تعريفهم الوقف الجائز كما مر و ما وقع في بعض شروح المقدمة من ان معرفة المقطوع و الموصول رسما انما يترتب

عليه علم الوقف و الوصل فرعاء و همزة الوصل همزة تسقط اذا اتصلت بحرف قبلها كما في بسم الله • و الوصل عند اهل المعاني هو عطف بعض على بعض و يقابله الفصل و قد سبق في فصل اللام من باب الفاء • و عند اهل القوافي واو او ياء او الف او هاء تكون بعد الروي كذا في عنوان الشرف و في بعض الرسائل العربية الوصل هو حروف اللين السواكن و الهاء ساكنة و متحركة اذا تحرك ما قبلها كما في ان تفعلا و مصرومو و فحوملي و رواحله و اميرها فان سكن ما قبلها نحو غزو وظبي و قوافيها كانت رويا ثم الهاء اذا كانت وصلا و كانت متحركة يلزمها الخروج وهو حرف علة مجانسة لحركته انتهى • و در جامع الصنائع گويد حرف وصل چهار حرف اند سه حرف مد و لين و چهارم هاى وقف و نزديك ما هر كداميكه از حروف عرب و عجم باشد انتهى • و در رسالهٔ مولوى جامى واقع شده كه وصل حرفى را گويند كه بروى الصاق كند و روي بسبب ان متحرك شود • و در رسالهٔ منتخب تكميل الصناعه مى ارد وصل حرفى كه بروي پيوندد خواه مشهور التركيب باشد چون ميم كارم و دارم و خواه غير مشهور التركيب چون هاى لاله و پركاله و مراد از پيوستن حرفى بروي انست كه ان حرف با ما بعد خود كلمهٔ علحده و يا بمنزلهٔ كلمهٔ علحده نباشد و الا رديف خواهد بود نه وصل و صاحب معيار الاشعار گفته كه حرف وصل چون متحرك شود اولى انكه او را از حساب رديف شمرند و اين قول خلاف متعارف شعراست و رعايت تكرار وصل در قوافي واجب است و اين قوافي را قوافي موصله خوانند انتهى • و همچنين در قوافي عربيه رعايت تكرار وصل واجب است و اختلاف ان از عيوب است چنانكه در بعضي رسائل واقع شده •

الصلة بكسر الصاد في اللغة پيوستن و پيوند و خويشي و هديه دادن و عطا دادن و مزد كما في الصراح و كنز اللغات و في الكفاية حاشية الهداية في باب الحج عن الغير الصلة عبارة عن اداء مال ليس بمقابلة عوض مالي كالزكوة و غيرها من النذور و الكفارات و عند اهل العربية تطلق على حرف زائد في الاطول في باب الاسناد الخبري في شرح قول التلخيص التلخيص استغنى عن موكدات الحكم و حروف الصلة اعني الزوائد قال الچلپي في حاشية المطول هناك اصطلح النحاة على تسمية حروف معدودة مقررة فيما بينهم مثل ان و ان و الباء في مثل كفى بالله شهيدا و نظائرها بحروف الصلة لافادتها تاكيد الاتصال الثابت و بحروف الزيادة لانها لا تغير اصل المعنى بل لا يزيد بسببها الا تاكيد المعنى الثابت و تقويته فكانها لم تفد شيئا و لما لم يلزم الاطراد في وجه التسمية لم يتجه اعتراض الرضي انه يلزم ان يعدوا على هذا ان و لام الابتداء و الفاظ التاكيد اسماء كانت او لا زوائد انتهى • كلامه و على هذا المعنى يقول اهل اللغة الباء ههنا صلة زائدة و تطلق ايضا على حرف جر يتعدى به الفعل و ما اشبهه فمعنى الفعل الذي يحتاج الى الصلة لا يتم بدونها و لهذا قيل في في قولنا دخلت في الدار صلة لدخلت كما ان عن صلة لضده اعني خرجت فيكون في الدار مفعولا به لا مفعولا فيه هكذا يستفاد من الفوائد الضيائية و حاشيته لمولانا عبد الغفور في بحث المفعول

فيه و تطلق الصلة ايضا على جملة خبرية او ما في معناها متصلة باسم لا يتم ذلك الاسم جزءا الا مع هذه الجملة المشتملة على ضمير عائد اليه اى الى ذالك الاسم و يسمى حشوا ايضا و ذالك الاسم يسمى موصولا فقولنا جزءا تمييز اي متصلة باسم لا يتم من حيث جزئيته اي لا يكون جزءا تاما من المركب و المراد بالجزء التام ما لا يحتاج في كونه جزءا اوليا يتحلل اليه المركب اولا الى انضمام امر اخر معه كالمبتدأ و الخبر و الفاعل و المفعول وغيرها و انما نفي كونه جزءا تاما لا جزءا مطلقا لانه اذا كان مجموع الموصول و الصلة جزءا من المركب يكون الموصول وحده ايضا جزءا لكن لا جزءا تاما اوليا قيل هذا انما يتم لو كان المبتدأ و الخبر والمفعول مجموع الصلة و الموصول و ليس كذلك بل هو الموصول و الصلة تفسير مزيل لابهامه و لا نصيب له من اعراب الموصول فالاولى ان يقال يتم من الافعال الناقصة و جزءا خبره و معناه لا يكون ذلك الاسم جزءا من المركب الا مع هذه الجملة و انما قيل من المركب لانه لو قدل من الكلام لم يشتمل الفضلة لان الفضلة ليست جزءا من الكلام نعم انه جزء من المركب لا يقال تعريف الصله يصدق على الجملة الشرطية المتصلة باسماء الشرط نحو من تضربه اضربه لانا نقول من في قولنا من تضرب اضرب مفعول تضرب فهو جزء بدون جملة و قولنا على ضمير الخ يخرج مثل اذ و حيث اذ هما لا يقعان جزءا من التركيب الا مع جملة خبرية مضافة اليهما لكن لا تشتمل تلك الجملة على الضمير العائد اليهما مثال الجملة الخبرية قولنا الذي ضربته زيد و مثال ما في معناها كاسم الفاعل و اسم المفعول قولنا الضارب زيدا عمرو و المضروب لزيد عمرو و هذا التعريف اولى مما قيل الصلة جملة مذكورة بعد الموصول مشتملة على ضمير عائد اليه لاخذ الموصول في التعريف فيلزم الدور و لانه لم يقيد فيه الجملة بالخبرية فيشتمل الانشائية و لانه لا يشتمل ما في معناها هذا خلاصة ما في شروح الكافية • و هذا الموصول هو الموصول الاسمي و عرف بانه اسم لا يتم جزءا الا مع صلة و عائد و اما الموصول الحرفي فقد عرف بما اول مع مايليه من الجمل بمصدر كان الناصبة و ما المصدرية فخرج نحو صه و مه على قول من ياوله بمصدر و الفعل الذى اضيف اليه الظرف نحو يوم ينفع الصادقين لان ذلك ماول بالمصدر بنفسه لا مع مايليه و هذا الموصول لا يحتاج الى العائد بل لا يجوز ان يعود اليه شيئ و لا يلزم ان تكون صلته جملة خبرية في قول سيبويه و ابي علي و يلزم ذلك عند غيرهما كما في الموصول الاسمي ثم الموصول مطلقا لا يتقدم عليه صلته لا كلا و لا بعضا لانهما كجزئي الاسم ثبت لاحدهما التقدم لان الصلة لكونها مبنية للموصول يجب تاخيرها عنه فهما كشيئ واحد مرتب الاجزاء كذا ذكر مولا زاده في حاشية المختصر •

الموصول هو عند اهل العربية يطلق على معنيين كما مر قبيل هذا • و عند المحدثين هو الحديث المتصل كما يجيئ عن قريب •

موصول النتائج عند المنطقيين يطلق على قسم من القياس المركب كما مر في فصل السين

المهملة من باب القاف *

الواصلية بياء النسبة فرقة من المعتزلة اصحاب ابي حذيفة واصل بن عطاء قالوا بنفي الصفات و باسناد افعال العباد الى قدرتهم و امتناع اضافة الشر الى الله تعالى و بالمنزلة بين المنزلتين و ذهبوا الى الحكم بتخطية احد الفريقين من عثمان و قاتليه و جوزوا ان يكون عثمان لا مؤمنا و لا كافرا مخلدا في النار و كذا علي و مقاتلوه و حكموا بان عليا و طلحة و زبير بعد وقعة الجمل لو شهدوا على باقة بقلة لم تقبل شهادتهم كشهادة المتلاعنين اي الزوج و الزوجة فان احدهما فاسق لا بعينه كذا في شرح المواقف *

الوصال بالكسر عند السالكين مرادف للوصل بالضم و الاتصال قالوا الاتصال هو الانقطاع عما سوى الحق و ليس المراد به اتصال الذات بالذات لان ذلك انما يكون بين جسمين وهذا التوهم في حقه تعالى كفر و لهذا قال النبي صلى الله عليه و اله و سلم الاتصال بالحق على قدر الانفصال عن الخلق و قال بعضهم من لم ينفصل لم يتصل اي من لم ينفصل عن الكونين لم يتصل بمكوّن الكونين و ادنى الوصال مشاهدة العبد ربه تعالى بعين القلب و ان كان من بعيد يعني اندك ترين وصال ديدن بنده است خداى را بچشم دل اگرچه باشد ان وصال و ديدن از دور و اين ديدن از دور اگر پيش از رفع حجاب است محاضره گويند و اگر بعد از رفع حجاب است مكاشفه گويند و مكاشفه بى رفع حجاب نبود يعني سالك بعد انكه رفع حجاب كند در دل باليقين بداند كه خداى همت با ما حاضر و ناظر و شاهد اين را نيز ادنى وصال گويند و اگر بعد رفع حجاب و كشف چون تجلي ذات شود در مقام مشاهده اعلى درايد اين را وصال اعلى گويند و سالك را اول مقام محاضره است بعده مكاشفه بعده مشاهده فالمحاضرة لارباب التلوين و المشاهدة لارباب التمكين و المكاشفة بينهما الى ان تستقر المشاهدة - و المحاضرة لاهل علم اليقين و المكاشفة لاهل عين اليقين و المشاهدة لاهل حق اليقين كذا في مجمع السلوك و قال فيه ايضا فاذا رفع الحجاب عن قلب السالك و تجلى له يقال ان السالك الآن واصل يعني بمجرد رفع حجاب سالك در مقام مكاشفه است و اگر بعد رفع حجاب و كشف چون تجلي ذات شود در مقام مشاهده عالي در ايد و اين را وصال اعلى گويند بر نسبت وصال سابق و الوصال هو الروية و المشاهدة بسر القلب في الدنيا و بعين الرأس في الآخرة و انما نراه في الآخرة بلا كيف كما نعلمه و نعتقده في الدنيا بلا كيف در لمعات صوفيه گويد روية القلب هو نظره الى ما توارت في الغيب بنور اليقين عند حقائق الايمان و در لطائف اعلام گويد المشاهدة هي روية الحق ببصر القلب بغير شبهة كانه يراه بالعين سيد محمد حسيني رحمه الله تعالى ميگويد خدايرا بندگانند كه در دنيا بچشم دل به بينند همين چشمي كه بر روي است منعكس مي شود و چشم دل ميگردد و في الفتاوى السراجية روية الله تعالى في المنام جائزة و انچه مردم در خواب ميبينند ان از چشم دل مي بينند همين چشم منعكس مي شود در دل اما انكه درشرح اداب شيخ شرف الدين منيري مسطور است

که اجماع است برین که خدایرا نشاید دیدن نه ببصر و نه بدل مگر از جهت یقین مراد شیخ نفي دیدار عین حق یا ادراك هویت است نه نفي معنی مذکور نه بیني که امام نوري میگوید الیقین هو المشاهدة چون یقین بنده برین نوع درست شود لاجرم همچنان باشد که دیدار است یعنی چنان نیست که دیدار عین و ادراک هویت است و مراد شیخ ازین یقین علمي نیست چراکه این عوام را هم باشد معاذ الله که دیدار قلبی را این معنی باشد پس یقینی که خواص را باشد نبود تا رفع حجاب و تجلي انوار نشود و همین را ما مشاهده میگوئیم و دیدار قلبي میگوئیم شیخ قوام الحق فرموده مکاشفه نه انست که هویت حق ادراک کند و یا در یابد لانه لا مدخل لاحد من المخلوقات حتی الانبیاء في مشاهدة ذاته في دار الدنیا جوان مردا هر چه خواهي نام نه رویت قلبی را خواه رویت بصیرت گو خواه مکاشفه گو خواه مشاهده گو باصطلاح صوفیه رویت قلبی است نه رویت عیانی که بحاسة بصر تعلق دارد و ان شئت الزیادة علی هذا فارجع الیه اي الی مجمع السلوک و در کشف اللغات میگوید نزد صوفیه وصال مقام وحدت را کویند مع الله تعالی سرا و جهرا و وصل وحدت حقیقي را کویند که ان واسطه است میان ظهور و بطون و نیز وصل عبارت از رفتار سالک است در اوصاف حق تعالی و ان تحقق است باسماء تعالی و قیل وصل انرا گویند که لمحةً ازو جدا نشود زبان در ذکر و دل در فکر و جان در مشاهده او مشغول دارد و درهمه حال با او باشد و واصل ان را گویند که از خود رسته و بخدا پیوسته باشد و بتخلق باخلاق الله موصوف گشته باشد و بی نام و نشان شده چنانکه قطره در دریا محو گردد *

الاتصال في اللغة پیوستن ضد الانفصال و هو امر اضافي یوصف به الشيء بالقیاس الی غیره و یطلق علی امرین احدهما اتحاد النهایات بان یکون المقدار متحد النهایة بمقدار اخر سواء کان موجودین او موهومین و یقال لذلک المقدار انه متصل بالثاني بهذا المعنی و ثانیهما کون الشيء بحیث یتحرک بحرکة شيء اخر و یقال لذلک الشيء انه متصل بالثاني بهذا المعنی و هذا المعنی من عوارض الکم المنفصل مطلقا او من جهة ما هو في مادة کاتصال خطي الزاویة و اتصال الاعضاء بعضها ببعض و اتصال اللحوم بالرباطات و نحوها هکذا یستفاد من شرح الاشارات و المحاکمات و الصدری في بیان اثبات الهیولی و عند السالکین هو مرادف للوصال و الوصول کما عرفت و عند المحدثین هو عدم سقوط راو من رواة الحدیث و مجیيء اسناده متصلا ویسمی ذلک الحدیث متصلا و موصولا هکذا في ترجمة المشکوة و هو یشتمل المرفوع و الموقوف و المقطوع وما بعده و قال القسطلاني والموصول و یسمی المتصل هو ما اتصل سنده رفعا او وقفا لا ما اتصل للتابعي نعم یسوغ ان یقال متصل الی سعید بن المسیب او الی الزهري مثلا انتهی فلا یشتمل حینئذ المقطوع وما بعده وقد سبق ما یتعلق بهذا في لفظ المسند في فصل الدال من باب السین المهملتین و عند المنطقیین هو ثبوت قضیة علی تقدیر قضیة اخری کما وقع في شرح المطالع فالمتصلة عندهم قضیة

شرطية حكم فيها بوقوع الاتصال او بلاوقوعه اي حكم فيها بوقوع اتصال قضية بقضية اخرى وهي الموجبة او نفيه بلا وقوع ذلك الاتصال و هي السالبة و يقابل الاتصال الانفصال و هو عدم ثبوت قضية على تقدير اخرى و قد سبق في لفظ الشرطية في فصل الطاء المهملة من باب الشين المعجمة • و عند الحكماء هو كون الشيء بحيث يمكن ان يفرض له اجزاء مشتركة في الحدود و الحد المشترك بين الشيئين هو ذو وضع يكون نهاية احدهما وبداية آخر كما مر في محله ومعنى الكلام انه يكون بحيث اذا فرض انقسامه يحدث حد مشترك بين القسمين كما اذا فرض انقسام الجسم يحدث سطح هو حد مشترك بين قسميه و المتصل بهذا المعنى يطلق على ثلثة امور الاول فصل الكم يفصله من الكم المنفصل الذي هو العدد الثاني الصورة الجسمية لانها مستلزمة للجسم التعليمي المتصل فسميت به تسمية للملزوم باسم اللازم الثالث الجسم الطبيعي و انما يطلق عليه المتصل لانه لما اطلق المتصل على الصورة الجسمية و المتصل معناه ذو الاتصال و كانت الصورة ذات الجسم التعليمي اطلق الاتصال على الجسم التعليمي و اذا اطلق الاتصال على الجسم التعليمي اطلق الاتصال على الصورة ايضا اطلاقا لاسم اللازم على الملزوم و لما اطلق الاتصال على الجسم التعليمي وعلى الصورة الجسمية اطلق المتصل على الجسم الطبيعي لانه ذو الاتصال حينئذ هكذا يستفاد من شرح الاشارات و المحاكمات والصدري في بيان اثبات الهيولى و بالجملة فالمتصل في اصطلاحهم يطلق على فصل الكم و على الصورة الجسمية و على الجسم الطبيعي والاتصال على كون الشيء بحيث يمكن الخ و على الجسم التعليمي و على الصورة الجسمية ثم قال في المحاكمات وههنا معنى اخر للاتصال و هو كون الشيء ذا اجزاء بالقوة لكن هذا المعنى يلازم المعنى الاول ملازمة مساوية وكلا المعنيين غير اضافيين انتهى • و بالنظر الى هذا المعنى يقال هذا الجسم متصل و احد اي لامفصل فيه بالفعل و عند المنجمين كون الكوكبين على وضع مخصوص من المنظر او التناظر و الاول يسمى باتصال النظر و هو الذي يذكر هو مع اقسامه هنا و الثاني يسمى بالاتصال الطبيعي و التناظر و قدسبق في فصل الراء المهملة من باب النون و باتصال المحل ايضا گفته‌اند چون کوکب متوجه از روي نظر يا تناظر بكوكبي ديگر شود وبعد بقدر جرم خود از متصل به بپدا كند ان توجه را اتصال كويند و اين كوكب را متصل و جرم كوكب عبارت است از نور او در فلك از پس و پيش و اين را معين ساخته‌اند پس نور جرم افتاب پانزده درجه است و نور جرم ماه دوازده درجه و نور زحل و مشتري هر يك نه درجه و مريخ هشت درجه و زهره و عطارد هر يك هفت درجه و عقدة راس وذنب هريك دوازده درجه واتصال را سه حال بود هرگاه که نور كوكبي بكوكبي رسد اغاز اتصال بود واين را اول اتصال كويند و چون بعد ميان هر دو بنصف جرمين رسد اغاز قوت اتصال بود و اين را وساطت اتصال هم گويند وچون مركز بمركز رسد اتصال تمام گردد و غايت قوت اتصال بود و چون كوكب سبك رو و تيز رو بگذرد اغاز انصراف بود و چون بنصف جرمين رسد نهايت قوت اتصال بود و چون جرم از جرم منقطع شود نهايت تمام اتصال بود

و نهایت انصراف اما اعتبار نصف جرمین روا بود در جمیع اتصالات و بعضی گویند نصف جرم کمتر مفید باشد مثال او انست که جرم مشتری نُه درجه است و جرم قمر دوازده درجه پس دوازده را با نه جمع کنند بیست و یک شود ونصف هر دو ده و نیم درجه پس هرگاه که میان مشتری وقمر به بیست و یکدرجه بعد ماند نور هردو بهم رسد و اغاز اتصال بود و چون ده درجه و نیم ماند اغاز قوت بود وچون قمر بدست و یکدرجه بعد پیدا کند منصرف گشته بود و اما اگر نصف جرم کمتر اعتبار کنند چون چهارم درجه و نیم بعد ماند اغاز قوت بود و این قول محکم تر است و این مثال اتصال مقارنه است و بر همین طریق قیاس باید کرد در اقسام باقی مثل اتصال تسدیس وتربیع و تثلیث بدانکه انواع اتصالات بسیار است وانچه اشهر است دوازده است اول قبول ونظر قبول انست که کوکبی درحظوظ کوکبی بود و ان خانه است یا شرف یا مثلثه یا حد یا وجه با صاحب ان حظ اتصال کند پس ان صاحب حظ انرا قبول کند چون او را در حظ خود بیند و این دلیل بود بر روا شدن حاجت و تمامی صحبت میان دو کس دوم رد و ان انست که کوکبی ضعیف شده باشد مثل انکه در وبال یا درهبوط یا راجع یا محترق باشد و نظر کوکبی که بدو پیوندد از خود دور کند که قوت قبول ندارد و حکم این ضد حکم قبول است سیم دفع قوت و ان انست که کوکبی که در حظوظ خویش بود و کوکبی دیگر بیند صاحب حظ او را قوت دهد و اگر هر دو در حظوظ خود باشند هر یک قوت خود بدیگری دهد چنانچه قمر در سرطان بود و زهره در ثور و این غایت دفع قوت بود و دلیل باشد بر درستی میان هر دو کس از طرفین و تمام شدن کارها از جد و جهد چهارم دفع طبیعت و ان انست که کوکبی درحظوظ کوکبی بود و دیگری در حظ ان کوکب و هم دیگر بنسد پس هریک طبیعت خود بدیگری دهد و بعضی کسان دفع قوت خوانند این را و این وضع قوی تر است از دفع قوت و او را در سعادت و عطیت امیدها و رسانیدن بامید کلی زیاده از اوضاع همدیگر باشد پنجم انکار و ان است که کوکبی دیگر را به بیند از وبال و هبوط پس ان کوکب این را انکار کند چون دروبال و هبوط خودش بیند و این ضد دفع طبیعت است و اگر هر دو در وبال و هبوط یکدیگر باشند انکار ازهردو جانب بود و حکم ان ضد دفع طبیعت باشد ششم نقل النور و ان انست که کوکبی سبک رو گران رو را بیند و ازو تمام منصرف نشده باشد که دیگریرا بیند پس نور اول کوکب بثانی دهد اگر چه ان هر دو کوکب از همدیگر ساقط باشند و این بمثابهٔ اتصال باشد میان ان هر دو کوکب مثلا کوکبی بود در حمل و دیگری در عقرب و کوکبی سبک رو تر از هر دو در سرطان باشد اول ان کوکب را بیند که در حمل است و هنوز ازو منصرف نشده باشد که بکوکبی که در عقرب است پیوندد پس نور اول بدوم نقل کرده باشد و این دلیل بر توسط کارها است هفتم انتکاث وان انست که کوکبی سبک رو خواهد که کوکب گران رو را بیند پس هنوز مرکز بمرکز نرسیده باشد که کوکب سبکرو راجع شود یا راجع بود خواهد که بگران رو

پیوندد و منقبض شود و اتصال تمام نکند و این دلیل شکستن عهد و پشیمانی و نومیدی از کارها بود هشتم بعید الاتصال و ان انست که کوکبی که در برجی اید و با اوائل برج هیچ کوکب را نه بیند و بآخر برج کوکبی را بیند دران حال کوکب ضعیف بود نهم خالی السیر و ان انست که در اول برج کوکبی را بیند و بهیچ کوکب دیگر نه پیوندد دران برج و این وقت نیز کوکب ضعیف باشد و بد تر ان بود که ان کوکب نحس بود دهم وحشی السیر و ان انست که کوکبی در برجی اید و بیرون رود که هیچ کوکبی بدو نه پیوندد و این حال بقمر بسیار روی دهد و نحس بود و بد تر انکه این حال او را در قوس روی دهد و این دلیل است بر عدم حصول مراد ونقصان مال وکسب و این همه بحسب خانهای طالع بود ونظرهای مودت و عداوت یازدهم تربیع طبیعی و ان انست که عطارد در جوزا بود وکوکبی دیگر را بیند که در سنبله است یا خود در سنبله باشد و کوکب دیگر را بیند که در جوزا است این تربیع بقوت تثلیث باشد و این حالت مر مشتریرا نیز باشد در قوس وحوت دوازدهم دستوریه و ان چهار نوع است یکی انکه نیک بعید است و یکی نیک ضعیف. و نیک بعید ان است که صاحب مجمل یاد کرده است پس دو نوع دیگر است که نزدیکتر است یکی انکه صاحب طالع در عاشر افتد و صاحب عاشر در طالع و نوعی دیگر ان است که کوکبی در وتدی باشد و ان وتد خانه یا شرف او باشد و کوکبی دیگر را ببند که ان کوکب هم در وتد وی باشد و ان خانه یا شرف او باشد و این کمال قوت بود و دلیل سعادتهای بزرگ وحکم سلطنت باشد وسعادتهای داخلی وخارجی و این دستوریه است این همه منقول است از شجرهٔ ثمره •

اتصال التربيع هو عند الفقهاء ان يكون انصاف لبنات الحائط المتنازع فيه متداخلة في انصاف لبنات الحائط الغير المتنازع فيه ان كان الحائط من نحو الحجر او يكون ساجة احدهما مركبة في الاخرى ان كان من الخشب و عن ابي يوسف رحمه الله ان اتصال التربيع اتصال الحائط المتنازع فيه بحائطين اخرين لاحدهما و اتصالهما بحائط اخر كذا في جامع الرموز في كتاب الدعوى في فصل و لو اختلف المتبائعان •

اتصال الملازقة و يقال له اتصال الجوار ايضا هو عند الفقهاء مجرد اتصال بين الحائطين غير اتصال التربيع هكذا يستفاد من جامع الرموز و البرجندي •

المتصل هو يطلق على معان قد سبقت من قبل •

الموصل بتشديد الصاد المفتوحة هو عند اهل البديع ان يوتى بكلام يكون كل من كلماته متصلة الحروف في الكتابة نحو شتم عمر بكرا وضده المقطع نحو ادرك داوود رزقا كذا في المطول في اخر فن البديع وكذا في مجمع الصنائع و جامع الصنائع •

الايغال بالغين المعجمة عند اهل المعاني قسم من اطناب الزيادة و هو ختم الكلام بما يفيد نكتة

يتم المعنى بدونها قيل لا يخفى ان تمام الكلام بدونها لا يخص الايغال بل كذلك جميع اقسام الاطناب و ان تعريف الايغال يشتمل الايضاح بعد الابهام و ذكر الخاص بعد العام و التكرير اذا كانت ختم الكلام و غيرها ايضا من اقسام الاطناب اذا كان كذلك و لا محذور فيه اذ الاقسام ليست متباينة و قيل انه مختص بالشعر و فسره بختم البيت بما يفيد نكتة الخ و رد بانه وقع في القران من ذاك قوله تعالى اتبعوا المرسلين اتبعوا من لايسألكم اجرا و هم مهتدون فقوله و هم مهتدون ايغال لانه يتم المعنى بدونه اذ الرسول مهتد لا محالة لكن فيه زيادة مبالغة في الحث على اتباع الرسول و الترغيب فيه و جعل منه ابن ابى الاصبع قوله و لايسمع الصم الدعاء اذا ولوا مدبرين فان قوله اذا ولوا مدبرين زائد على المعنى مبالغة في عدم انتفاعهم هكذا يستفاد من الاطول و المطول و الاتقان *

الوكالة بالكسر و الفتح اسم من التوكيل بمعنى التفويض و الاعتماد و قد تطلق على الحفظ اطلاقا لاسم السبب على المسبب و الوكيل في اسمائه تعالى فعيل بمعنى المفعول على الاول و بمعنى الفاعل على الثاني و شرعا تفويض التصرف الى غيره و ذلك الغير يسمى وكيلا اى الوكالة اقامة احد غيره مقام نفسه في تصرف شرعي معلوم مورث لحكم شرعي كالنكاح و الطلاق المورثين للحل و الحرمة فان اللام للعهد فلا حاجة الى زيادة امر شرعي كما ظن و يخرج منه ما اذا قال انت وكيلي في كل شيء فانه لم يصر به وكيلا لجهالة التصرف و في الاستحسان يصير وكيلا بالحفظ فينبغي ان يزاد قيد الحفظ كما في التحفة و كذا يخرج منه الايصاء فانه نيابة بالولاية المنتقلة اليه دون القائمة به المتبادرة و يدخل فيه توكيل مسلم ذميا ببيع مال غير متقوم و فيه اشعار بان القبول لم يشترط فلو قال و كلتك بطلاق و لم يقل المخاطب قبلت و لا رددت ثم طلق وقع استحسانا لانه دليل القبول كما في المبسوط و فيه ايماء الى ان القبول يشترط و لو حكما و به يشعر كلام الهداية كذا في جامع الرموز و شرح ابى المكارم لمختصر الوقاية *

التوكل قال في خلاصة السلوك قال بعض اهل المعرفة التوكل ان يصبر على الجوع اسبوعا من غير تشويش خاطر و قيل التوكل ان لاتقضى الله من اجل رزقك باشتغال الاسباب و روية الرزق من الله تعالى فريضة و من ترك الكسب و طمع في المخلوقين فهو متاكل و ليس بمتوكل * و در مجمع السلوك كويد صوفيه در بيان حد توكل سخنها بسيار گفته اند هركسى از مقام خويش سخنى گفته و عبارات ايشان هم ازان مختلف گشته بعضى گفته اند توكل انست كه خدايرا استوار داري در عهدها كه كرده است يعنى اعتقاد داري كه هرچه قسمت تو كرده است بتو رسد اگرچه جهان بدفع ان مشغول شوند و هرچه بقسمت تو نكرده است بجد و جهدت اگرچه در جهانست بتو نرسد و بعضى گفته اند كه توكل انست كه برابر كردن نزد تو بسيار و اندك و موجود و معدوم و بعضى گفته اند التوكل الاسترسال بين يدى الله تعالى استرسال ان باشد كه هركجا كشد رود بعضى گفته كه توكل انست كه بغير حق تكيه ندارد

و از غير او نترسد متوكل ان باشد كه واثق بود بحق كه حق را در هرچه كند متهم ندارد و شكايت نكند يعني درظاهر و باطن تسليم باشد ابو موسى گويد اگر ددكان و ماران برچپ و راست تو باشند سرتو براى ان نجنبد و لهذا قيل التوكل الاعتماد على الله تعالى في الوعد و الوعيد بازالة الطمع عمن سواه ذو النون مصري گويد توكل خلع ارباب است و قطع اسباب ـ فائدة ـ متوكل را ترك دواعزيمت است وكردن دارو كه طبيبان گويند رخصت است نقض توكل نكند قال عليه الصلوة و السلام تداووا عباد الله و قال ما من داء الا وله دواء عرفه من عرفه و جهله من جهله الا السام بدانكه اسباب مزيلهٔ ضرر سه قسم است قطعي و وهمي و ظني قطعي چون اب دفع تشنگي را و نان براي دفع گرسنگي ترك ان بكلي از توكل نيست بلكه ترك ان دروقت بيم مرگ حرام است ووهمي چون داغ و افسون ترك ان از شرط توكل است زيراچه پيغامبر عليه الصلوة و السلام متوكلان را بران صفت كرده و ظني چون فصد وحجامت ودارو مسهل و ديگر ابواب طب كه نزد طبيبان ظاهر است كردن ان ناقض توكل نباشد و در قوة القلوب گفته فالتداوي رخصة وسعة و تركه ضيق و عزيمة والله يحب ان يوخذ برخصته كما يحب ان يوتى عزائمه ليكن كمال توكل انست كه گرد دارو نگردد و اين كسي را ميسرشود كه او از يكى مكاشفان باشد يا صابر باشد بر مرض تا او را ثواب جزيل باشد و يا خائف از گناهان باشد درد وبيماري را فراموش نمايد انتهى ما في مجمع السلوك ـ

الاول بالفتح و تشديد الواو نقيض الآخر و اصله قيل اوأل على افعل مهموز الاوسط فقلبت الهمزة واوا و ادغمت يدل على ذلك قولهم و هذا اول منك و الجمع الاوائل والاولى ايضا على القلب و الاولون ايضا وقيل و وول على فوعل قلبت الواو الاولى همزة ولم يجمع على اواول لاستثقالهم اجتماع الواوين بينهما الف كذا في الصراح و في كشف اللغات اول نخستين و پيشين اوائل جمع و در اصطلاح سالكان اول نام خدايتعالى است و درشرح مشارق گويد اول پيدا كنندهٔ وجود و اخر فنا كنندهٔ وجود ونيز اول همېشه بود و اخر هميشه باشد انتهى ـ والاول عند المحاسبين هو العدد الذي لايعده غير الواحد كالثلثة والخمسة و السبعة و احد عشر و يقابله المركب و كون العدد هكذا يسمى اولية و قد سبق في لفظ التركيب و لفظ العدد و قيل الاول اما زوج كالاثنين او فرد كالثلثة ـ

الاوليات هي تطلق على قسم من المقدمات اليقينية الضرورية و تسمى بالبديهيات ايضا و هي ما لا يخلو النفس عنها بعد تصور الطرفين اي من حيث انهما طرفان فيشتمل تصور النسبة ايضا والمراد بتصور الطرفين ما هو مناط الحكم اعم من ان يكون بالبداهة او بطريق الكسب و النظر و الحاصل ان الحكم فيه لا يتوقف بعد حصول تصور الطرفين على ما هو مناط الحكم على شيئ اخر اصلا بشرط سلامة الغريزة فلا يرد الصبيان والمجانين و صاحب البلادة المتناهية و بشرط عدم تدنس الفطرة بما يضاده فلايرد المدنس بالاعتقادات الباطلة المنكر للبديهيات و بعض العوام و الجهال فمن الاوليات ما هو جلي

فلذ الكل لوضوح تصورات اطرافه كقولنا الكل اعظم من الجزء اى الكل المقداري اعظم فى المقدار من جزئه المقداري و منها ما هو خفي لخفاء في تصورات اطرافه اما لعدم الوضوح او لكونها نظرية هكذا يستفاد مما ذكر الصادق الحلواني في حاشية القطبي و السيد السند في شرح المواقف و المولوي عبد الحكيم في حاشيته و الفرق بينها و بين المشهورات على ما في شرح المطالع ان الانسان لو قدر انه خلي و نفسه من غير مشاهدة احد و ممارسة عمل ثم عرض عليه المشهورات توقف فيها لا في الاوليات و كذا الحال في الفرق بينها و بين المتواترات و قد تطلق الاوليات على الضروريات ايضا باعتبار ان الضروريات اوائل العلوم فحينئذ الاوليات محمولة على المعنى اللغوي هكذا ذكر مولانا داود في حاشية شرح المطالع فى الخطبة في بيان مراتب النفس *

فصل الميم * **التخمة** بالضم و فتح الخاء نا گوار شدن طعام و جز ان اصله الوخمة قلبت الواو تاء و عند الاطباء عبارة عن فساد الطعام فى المعدة و استحالته الى كيفية غير صالحة كما في بحر الجواهر *

الورم بفتح الواو و الراء اماس و هو مادة تداخل جرم العضو و تزيد حجمه زيادة غير طبيعية كذا في بحر الجواهر و قد سبق ايضا في لفظ النمو في فصل الواو من باب النون *

الوهم بالفتح وسكون الهاء قد يطلق على الاعتقاد المرجوح و المراد بالاعتقاد التصديق و الحكم هذا لكن المختار ان الوهم من قبيل التصور و قد سبق في لفظ الحكم في فصل الميم من باب الحاء المهملة و قد يطلق على القوة الوهمية من الحواس الباطنة و هي قوة مرتبة فى الدماغ كله لكن الاخص بها هو اخر التجويف الاوسط من الدماغ المسمى بالدودة تدرك المعاني الجزئية الموجودة فى المحسوسات كالقوة الحاكمة فى الشاة بان الذئب مهروب عنه و الولد معطوف عليه و استدل الحكماء على وجوده بانه لابد من قوة مدركة للمعاني الجزئية و تلك القوة غير الحواس الظاهرة اذ المعاني هي ما لا تدرك باحدى الحواس الظاهرة وكذا غير الحس المشترك و الخيال لانه لا يرتسم فيهما الا ما يتادى اليهما من الحواس الظاهرة و تلك المعاني لم تتاد منها اليهما و غير الحافظة اذ القبول غير الحفظ و غير المتصرفة لان فعلها التركيب و التفصيل و غير النفس لانها لاتدرك الجزئيات بالذات و لان هذا الادراك موجود فى الحيوانات و ههنا ابحاث فمن ارادها فليرجع الى شرح المواقف و شرح التجريد و غيرهما * و قال الصوفية الوهم محتد عزرائيل عليه السلام من محمد صلى الله عليه و اله و سلم خلق الله وهم محمد صلى الله عليه و اله وسلم من نور اسمه الكامل و خلق عزرائيل عليه السلام من نور وهم محمد صلى الله عليه و اله و سلم فلما خلق الله وهم هذا الانسان من نور الكمال اظهره في الوجود بلباس القهر فاقوى شيئ يوجد في الانسان القوة الواهمة فانها تغلب العقل و الفكر و المصورة و المدركة و اقوى الملائكة عزرائيل عليه السلام لانه خلق منه فلهذا حين امر الله الملائكة ان تقبض من الارض قبضة ليخلق منها ادم عليه السلام لم يقدر احد ان يقبض منها الا عزرائيل لانها كلما نزل

بها ملك من الملئكة اقسمت عليه بالله ان يتركها فتركها فلما نزل بها عزرائيل اقسمت عليه فاستدرجها في قمصها فقبض منها ما امره الله ان يقبض و تلك القبضة هي روح الارض فخلق الله من روحها جسد ادم فلذا تولى عزرائيل قبض الارواح لما اودع الله فيه من القوة الكمالية المتجلية في مجلى القهر و الغلبة ثم ان هذا الملك عنده من المعرفة باحوال جميع من يقبض روحه ما لا يمكن شرحه فيتخلق لكل جنس بصورة و قد يأتي الى بعض الاشخاص في غير صورة بل بسيطا فينفس مقابلة للروح تتعشق به فتطلب الخروج من الجسد و قد مسكها الجسد و تعلقت به للتعشق الاول الذي بين الروح و الجسد فيحصل النزاع بين المنازعة الخاصة العزرائيلية له و بين تعشقه بالجسد الى ان يغلب عليه الجذب العزرائيلي فتخرج و هذا الخروج امر عجيب اعلم ان الله تعالى جعل الوهم مرآة نفسه و مجلى قدسه ليس في العالم شيئ اسرع ادراكا منه له التصرف في جميع الموجودات به تعبد الله العالم و بنوره نظر الى ادم و به مشى من مشى على الماء و به طار من طار في الهواء و هو نور اليقين و اصل الاستيلاء و التمكين من سخر له هذا النور و حكم عليه تصرف به في الوجود العلوي و السفلي و من حكم عليه سلطان الوهم لعب في اموره فتاه في ظلام الحيرة بنوره ثم اعلم ان الله لما خلق الوهم قال له اقسمت ان لا اتجلى لاهل التقليد الا فيك و لا اظهر للعالم الا في مخانيك فعلى قدر ما تصعدهم الي تدلهم علي و على قدر ما تنكس عني بانوارهم تهلكهم في بوارهم فقال له الوهم اي و ربي امد المرقاة بالاسم و الصفات ليكون سلما الى منصة الذات فاقام الله فيه الانموذج المنير فانتقش في جداره بالهيئة و التقدير و تحكم فيه عبودية الحق تعالى فاقسم على نفسه باسم ربه و الآن لا يزال تفتح هذه الافعال بتلك المفاتيح الثقال الى ان يلج جمله في سم خياط الجمال الى فضاء صحراء الكمال فيعبد فيه الحق المتعال فحينئذ البسه الله خلعة التقريب و قال له احسنت ايها الملك الاديب ثم كساه حلتين الاولى من النور الاخضر مكتوب على طرازها بالكبريت الاحمر الرحمن علم القران خلق الانسان علمه البيان و اما الحلة الثانية فهي القاصية الدانية قد نسجت من مواد الطغيان مكتوب على طرازها بقلم الخذلان ان الانسان لفي خسر فلما نزل هذا النور و اختفى بين العالم في الظهور خلق الله من نزوله الجنة واكلها ادم فخرج بها من الحبة فتامل كذا في الانسان الكامل *

الوهمي بياء النسبة يطلق على المعنى الجزئي المدرك بالوهم و قد يطلق على ما اخترعته القوة المتخيلة اختراعا صرفا من عند نفسها على نحو المحسوس و حاصله ان اختراعها لا يكون من الامور المحسوسة اي المدركة بالحواس الظاهرة بل اختراعا صرفا على نحو المحسوسات اي بحيث لو ادرك لكان مدركا بالحواس الظاهرة يعني لو وجد ذلك الامر الوهمي في الخارج لكان مدركا باحدى الحواس الظاهرة كما اذا سمع ان الغول شيئ يهلك الناس كالسبع فاخذت المتخيلة في تصويرها بصورة السبع و اختراع ناب لها كما للسبع و بهذا المعنى اطلق في باب التشبيه حيث قسموه باي طرفاه اما حسيان او عقليان او مختلفان

كما في المطول و الاطول و قد سبق بيانه في لفظ الخيالي ايضا فالوهمي على هذا ما لا يدرك باحدى الحواس الظاهرة لعدم وجوده في الخارج و لا في نفس الامر لكنه لو وجد في الخارج لا يدرك الا باحدى تلك الحواس الظاهرة بخلاف الوهمي بالمعنى الاول فانه موجود في نفس الامر و لا يمكن ان يدرك باحدنها ثم الوهميات كما تطلق على المعاني الجزئية المدركة بالوهم و على الامور المخترعة بالقوة المتخيلة كذلك تطلق على القضايا التي يحكم بها الوهم فان حكمت الوهم في الامور المحسوسة كما اذا حكمت بحسن الحسناء و قبح السواد كان حكمها صادقا في الجملة لان الوهم تدرك الجزئيات المنتزعة من المحسوسات فهي تابعة للحس فاذا حكمت على المحسوسات باحكامها كان حكمها صحيحا بشرط شهادة العقل لها لا مطلقا فانها قد تحكم بعداوة من لا عداوة له فمثل هذه الوهميات تعد من المقدمات اليقينية الضرورية و ان حكمت على الامور الغير المحسوسة باحكام المحسوسات كان حكمها كاذبا كالحكم بان كل موجود مشار اليه و ان وراء العالم فضاء لا يتناهى و مثل هذه الوهميات تعد في المقدمات الظنية هكذا في شرح المواقف و غيره ◦

التوهم هو عند الحكماء قسم من الادراك وهو ادراك المعاني الغير المحسوسة من الكيفيات و الاضافات المخصوصة بالشيئ الجزئي الموجودة في المادة لايشاركه فيها غيره فيشترط فيه كون المدرك جزئيا كما في الاحساس و التخييل و لا يشترط حضور المادة بخلاف الاحساس و لا اكتناف الهيئات بخلاف التخييل كذا في شرح الاشارات و قد سبق في لفظ الاحساس ايضا ◦

الايهام هو عرفا استعمال لفظ له معنيان و ارادة احدهما مطلقا على ما ذكر الچلپي في حاشية التلويح في الخطبة و عند اهل البديع استعمال لفظ له معنيان اما بالاشتراك او التواطي او الحقيقة و المجاز احدهما قريب و الآخر بعيد و يقصد البعيد و يوري عنه بالقريب فيتوهمه السامع من اول الوهلة و يسمى بالتورية و التخييل ايضا و ذكر المعنيين اخذ بالاول للاحتراز عن الاكثر من معنيين و لا يراد به قال الزمخشري لاترى بابا في البيان ادق و لا الطف من التورية و لا انفع و لا اعون على تعاطي تاويل المتشابهات في كلام الله و رسوله و هي ضربان مجردة و مرشحة فالمجردة هي التي لم يذكر فيها شيئ من لوازم المورى به و لا المورى عنه كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى فان الاستواء على معنيين الاستقرار في المكان و هو المعنى القريب المورى به الذي هو غير مقصود لتنزيهه تعالى عنه و الثاني الاستيلاء و هو المعنى البعيد الذي ورى عنه بالقريب المذكور انتهى وهذه التورية تسمى مجردة لانها لم يذكر فيها شيئ من لوازم المورى به و لا المورى عنه و المرشحة هي التي ذكر فيها شيئ من لوازم هذا او هذا كقوله تعالى و السماء بنيناها بايد الآية فانه يحتمل الجارحة و هو المورى به وقد ذكر من لوازمه على جهة الترشيح البنيان و يحتمل القدرة و القوة و هو البعيد المقصود كذا في الاتقان و في المطول المجردة هي التي لا تجامع شيئا مما يلائم المعنى القريب نحو الرحمن على العرش استوى و المرشحة هي التي تجامع

شيئا مما يلائم المعنى القريب المورى به عن المعنى البعيد نحو و السماء بنيناها بايد انتهى *

ايهام العكس قد سبق في لفظ المغالطة في فصل الطاء المهملة من باب الغين المعجمة *

فصل النون * الوثن بفتح الواو و الثاء المثلثة هو ما له صورة كصورة الانسان ذوجثة معمولة من جواهر الارض او الحجارة او الخشب و الصنم صورة بلا جثة *

الوثني بياء النسبة عابد الوثن كذا في جامع الرموز *

الوثنية فرقة من الكفار يعبدون الاوثان و يقولون بان الله واحد فعدهم من المشركين لقولهم بتعدد المستحق للعبادة لا لقولهم بتعدد الواجب لذاته اذ لا يصفون الاوثان بصفات الالهية و ان اطلقوا اسم الالهية عليها بل اتخذوها على انها تماثيل الانبياء و الزهاد او الملائكة او الكواكب و اشتغلوا بها على وجه العبادة توصلا بها الى ما هو اله حقيقة هكذا يستفاد من شرح المواقف و حاشية الچلپى في مبحث التوحيد و قد سبق في لفظ الشرك في فصل الكاف من باب الشين المعجمة *

الوزن بالفتح و سكون الزاء المعجمة عند اهل العروض هو التقطيع و قد سبق في فصل العين المهملة من باب القاف و عند الصرفيين هو مقابلة الاصلي بالفاء و العين و اللام و الزائد بمثله الا في مواضع عديدة كما في الاصول الاكبري قال الرضي في شرح الشافية اذا اردت وزن الكلمة عبرت عن الحروف الاصول بالفاء و العين و اللام اى جعلت فى الوزن مكان الحروف الاصلية هذه الاحرف الثلثة كما تقول ضرب على وزن فعل و ما زاد على الثلثة يعبر عنه بلام ثانية ان كان رباعيا كما تقول وزن جعفر فعلل و بلام ثالثة ان كان خماسيا كما تقول وزن سفرجل فعلّل و يعبر عن الحرف الزائد بلفظه بان يزاد فى الوزن الحرف الزائد بعينه في مثل مكانه تقول مضروب على وزن مفعول انتهى فاللفظ الذي يقابل به لفظ اخر كفعل يسمى موزونا به و ذلك اللفظ الآخر اسمى موزونا كنصر و قال ايضا وزن الكلمة و بناؤها وصيغتها هيئتها التي يمكن ان يشاركها فيها غيرها وهي عدد حروفها المرتبة و حركاتها المعينة و سكونها مع اعتبار حروفها الزائدة و الاصلية كل في موضعه وقد سبق شرح هذا في بيان تعريف علم الصرف في المقدمة و قال ايضا اعلم انه وضع لبيان الوزن المشترك فيه لفظ متصف بالصفة التي يقال لها الوزن و استعمل ذلك اللفظ في معرفة اوزان جميع الكلمات فقيل ضرب على وزن فعل وكذا نصر و خرج اى على صفة يتصف بها فعل و ليس قولك فعل هي المشتركة بين هذه الكلمات لان نفس الفاء و العين و اللام غير موجودة في شيء من الكلمات المذكورة فكيف تكون الكلمات مشتركة في فعل بل هذا اللفظ مصوغ ليكون محلا للهيئة المشتركة فقط بخلاف تلك الكلمات فانها لم تصغ لتلك الهيئة بل صيغت لمعانيها المعلومة فلما كان المراد من صوغ فعل الموزون به مجرد الوزن سمي و زنا وزنة انتهى * فعلم مما ذكر ان للوزن ثلثة معان احدها المعنى المصدري و هو المقابلة و الثاني الهيئة المذكورة و الثالث ذو الهيئة المذكورة و دربعضى كتب صرف مى ارد ميزان در

دانستی حرف اصلي و زائد نفس فا و عین ولام است بی اعتبار ترکیب که ان در اصطلاح صرفیان عبارت است از جمع ساختن حرفین بسیطین یا حروف بسیطه برنهجیکه ان کلمه را برویِ اطلاق توان کرد اما این حروف را که استعداد و قابلیت ترکیب دارند بی اعتبار ترکیب معیار میگویند و باعتبار ترکیب چنانچه فعل یا افعل وزن و وزان و مثل و مثال و بنا میگویند و اما ان لفظی را که بوزنی راست می اید موزون و بنا می گویند و اهل صرف میگویند که وزن شرف فعل است و وزن اشرف افعل است انتهی فالمراد بالوزن في هذه العبارة اللفظ ذوالهيئة * فائدة * قال الرضي انما اختير لفظ فعل لهذا الغرض من بين سائر الالفاظ لان الغرض الاهمّ من وزن الكلمة معرفة حروفها الاصول و الزوائد و ما طرأ عليها من تغيرات حروفها بالحركة و السكون و المطرد في هذا المعنى الفعل و الاسماء المتصلة به كاسم الفاعل و المفعول و الصفة المشبهة والآلة و الموضع اذ لايوجد فعلا و لا اسما متصلا به الا و هو في الاصل مصدر قد غير غالبا اما بالحركة كضرب و ضرب او بالحروف كيضرب و ضارب و اما الاسم الصريح الذي لا اتصال له بالفعل فكثير منه خال من هذا المعنى كرجل و فرس و جعفر لا تغير في شيء منها عن اصل و معنى تركيب ف ع ل مشترك بين جميع الافعال والاسماء المتصلة بها اذ الضرب فعل و كذا القتل و النوم فجعلوا ما يشترك الافعال و الاسماء المتصلة بها في هيئته اللفظية مما يشترك ايضا في معناه ثم جعلوا الفاء و العين و اللام لكونها اصولا في مقابلة الحروف الاصلية فان زادت الاصول على الثلثة كررت اللام لانه لما لم يكن بد في الوزن من زيادة حرف بعد اللام لان الفاء و العين و اللام يكفي في التعبير عن اول الاصول و ثانيها و ثالثها كانت الزيادة بتكرير الحروف في مقابلة الاصول اولى و لما كان اللام اقرب كررت هي دون البعيد فان كانت في الكلمة الموزونة حرف زائد فهو على نوعين ان كانت الزيادة بتكرير حرف اصلي كرر ذلك الحرف الاصلي في الوزن اى الموزون به تنبيها في الوزن على ان الزائد يحصل من تكرير حرف اصلي سواء كان التكرير للالحاق كقردد فانه على وزن فعلل لا على وزن فعلد او لغيره كقطّع فانه على وزن فعّل لا على وزن فعطل ويدخل في هذا الحكم المدغم في حرف اصلي فنحو ادّارك افّاعل لا ادفاعل او اتفاعل و ان لم تكن الزيادة من تكرير حرف اصلي اورد في الوزن تلك الزيادة بعينها كما يقال في ضارب فاعل و في مضروب مفعول وقد ينكسر هذا الاصل الممهد في ارزان التصغير و هو قولهم التصغير اوزانه ثلثة فعيل و فعيعل و فعيعيل و يدخل في فعيعل دريهم مع ان وزنه الحقيقي فعيلل و اسيود و هو افيعل و مطيلق و هو مفيعل و يدخل في فعيعيل عصيفير و هو فعيليل و مفيتيح و هو مفيعيل و نحو ذلك و انما كان كذلك لانهم قصدوا الاختصار بحصر جميع اوزان التصغير فيما تشترك فيه بحسب الحركات المعينة و السكنات لا بحسب زيادة الحروف و اصالتها ايضا فان دريهما و احيمرا وجديولا مثلا تشترك في ضم اول الحروف و فتح ثانيها و مجيئ ياء ثالثة و كسر ما بعدها فقالوا لما قصدوا جمعها في لفظ للاختصار ان وزن الجميع فعيعل فوزنوها بوزن يكون في الثلاثي دون الرباعى

لكونه اكثر منه و اقدم بالطبع ثم قصدوا ان لا ياتوا في هذا الوزن الجامع بزيادة الا من نفس الفاء و العين و اللام اذ لابد للثلاثي اذا كان على هذا الوزن من زيادة و اختيار بعض حروف اليوم تنساه للزيادة دون بعض تحكم فلم يكن بد من تكرير احدى الاصول و في الثلاثي لا تكون زيادة التضعيف في الفاء فلم يقولوا ففيعل بل لا يكون الا في العين او اللام فلو قالوا فعيلل لالتبس بوزن جعيفر اعني بوزن الرباعي المجرد و هم قصدوا اوزان الثلاثي كما ذكر فكرروا العين ليكون الوزن الجامع وزن الثلاثي خاصة و ان لم يقصدوا الحصر المذكور و زنوا كل مصغر بما يليق به انتهى ما قال الرضي وقيل يجوزان يقال بدل فعيعل فعيلل و بدل فعيعيل فعيليل * فائدة * قد يجوز في بعض الكلمات ان تحمل الزيادة على التكرير و ان لا تحمل عليه اذا كان الحرف من حروف اليوم تنساه كما في حلتيت يحتمل ان تكون اللام مكررة فيكون وزنه فعليلا فيكون ملحقا بقنديل و ان يكون لم يقصد تكرير لامه و ان اتفق ذلك بل كان القصد الى زيادة الياء و التاء كما في عفريت فيكون فعليتا * فائدة * وزن كردن درميان صرفيان دو نوع است يكى انكه ميزان را تابع موزون سازيم در اصل احتمال حركات و سكنات بى تغيير جوهر حروف پس گوئيم كه قال بر وزن فعل است بسكون عين و رمى بروزن فعل است بسكون لام دوم انكه ميزان را تابع موزون سازيم در احتمال حركات و سكنات باتغيير جوهر حروف چنانكه گوئيم قال بر وزن فال است ورمى بروزن فعا است بقلب عين ميزان در فال و قلب لام ميزان در رمى اما قسم اول اعرف و اشهر است كذا في بعض الرسائل اى الموضع و في بعض شروح الشافية اما المبدل من الاصل فحكمه حكم الاصل مثل قال وباع فان وزنهما فعل بفتح العين و لا اعتبار للسكون الا عند العروضيين انتهى و قال الرضي قال عبد القاهر في المبدل من الحرف الاصلي يجوز ان يعبر عنه بالبدل فيقال في قال انه على وزن فال انتهى و اما الزائد المبدل من تاء الافتعال فانه يعبر عنه بالتاء انتهى قال ابن الحاجب فان كان في الموزون قلب مكاني قلبت الزنة مثله كقولهم آدر اعفل وكذلك الحذف كقولك في قاض فاع الا ان يبين فيهما و تفصيل المباحث تطلب من شروح الشافية *

الوزني بياء النسبة قد سبق في لفظ المثلي في فصل اللام من باب الميم و يسمى موزونا ايضا *

الميزان بكسر الميم في اللغة ما يعرف به قدر الشيء اي مقداره و شرعا ما يعرف به مقادير الاعمال هكذا يستفاد من شرح العقائد النسفية في بيان ان الوزن يوم القيمة حق عند اهل السنة و ان انكره المعتزلة و عند الصرفيين هو الوزن مثل فعل و نحوه - و عند اهل العروض هو الوزن ايضا - و عند المحاسبين هو ما يبقى من العدد بعد طرح تسعة تسعة منه قيل اسقاط تسعة تسعة ليس بشرط بل كل عدد يسقط مرة بعد اخرى بدل التسعة يصح ان يقال ما بقي هو الميزان لكن جرت عادة الحساب باسقاط تسعة تسعة مرة بعد اخرى فميزان خمسة عشر ستة و ميزان ثمانية عشر تسعة هكذا يستفاد من كتب الحساب و عند المنطقيين يطلق على علم المنطق و عند اهل الرمل اسم البيت الخامس عشر من البيوت الستة عشر

و عند المنجمين يطلق على برج مبدأه تقاطع المعدل لمنطقة البروج الذي يتوجه الكوكب عند بلوغه اليه • الى الجنوب و عند الصوفية هو العدالة در كشف اللغات ميكويد ميزان نزد صوفيه عدالت را گويند ونيز عقل را گويند كه منور بود بنور قدس • و ميزان خاص علم طريقت است و ايضا عدل الٰهي است و تحقق بعدل الٰهي منصبى از مناصب ايشان كامل است و عند اهل الجفر صورة الحرف در بعضى رسائل جفر ميگويد موازين عبارتست از صور كتابيه حروف و لذا قيل كل حرف من الاصول ميزان الحروف من الممتزجة و گفته اند اصول موازين هفده حرف است و ممتزجات يازده و باز بعضى در صور خطي متشارك اند و برخى در صور سطحي و بعضى در هيئات دوري •

موزون الطبع نزد بلغا نظميست كه درحد جواز باشد اگرچه برصفات كمال انشا نبود كذا في جامع الصنائع •

الموازنة هي عند اهل البديع من المحسنات اللفظية وهي تساوي الفاصلتين اى الكلمتين الاخيرتين من الفقرتين او المصراعين في الوزن دون التقفية نفى النثر نحو نمارق مصفوفة و زرابي مبثوثة فلفظا مصفوفة و مبثوثة متساويان وزنا لاتقفية لان الاول على الفاء و الثاني على الثاء اذ لا عبرة بتاء التانيث على ما تقرر وفي النظم نحو • شعر • هو الشمس قدرا و الملوك كواكب • هو البحر جودا و الكرام جداول • ثم الظاهر من قولهم دون التقفية انه يجب في الموازنة ان لا تتساوى الفاصلتان في التقفية البتة و حينئذ يكون بينها وبين السجع تباين و يحتمل ان يراد انه يشترط فيها التساوي في الوزن و لايشترط التساوي في التقفية و حينئذ يكون بينهما عموم من وجه لتصادقهما في مثل سرر مرفوعة و اكواب موضوعة و صدق الموازنة بدون السجع في مثل نمارق مصفوفة و زرابي مبثوثة و بالعكس في مثل ما لكم لا ترجون لله وقارا و قد خلقكم اطوارا و اما ما ذكره ابن الاثير من ان الموازنة هي تساوي فواصل النثر و صدر البيت و عجزه في الوزن لا في الحرف الاخير كما في السجع فكل سجع موازنة و ليس كل موازنة سجعا مبني على انه يشترط في السجع تساوي الفاصلتين وزنا و لا يشترط في الموازنة تساويهما في الحرف الاخير كشديد و قريب و نحو ذلك ثم انه بعد تساوي الفاصلتين وزنا دون تقفية ان كان ما في احدى القرينتين من الالفاظ او اكثر ما في احدٰهما مثل ما يقابله من القرينة الاخرى في الوزن سواء كان مثله في التقفية او لم يكن خص هذا النوع من الموازنة باسم المماثلة فهي من الموازنة بمنزلة الترصيع من السجع نحو و أتيناهما الكتاب المستبين و هديناهما الصراط المستقيم و هذا مثال مما يكون اكثرما في احدى القرينتين مثل ما يقابله من الاخرى لا جميعه اذ لا تماثل في الوزن في اتيناهما و هدينا هما و مثال الجمع قول البحتري • شعر • فاحجم لما لم يجد فيك مطمعا • واقدم لما لم يجد عنك مهربا • و تبين بهذا ان المماثلة لا تختص بالشعر كما وهم البعض كذا في المطول •

المتوازن هو السجع الذي فيه موازنة و قد سبق في فصل العين من باب السين المهملتين •

الوطن بفتح الواو و الطاء جاي باش مردم جمعه اوطان و هو عند اهل الشرع انواع الاول الوطن

الاصلي و يسمى بالاهلي و وطن الفطرة والقرار ايضا هو ان يكون مولده و مأهله ومنشأه كما في المضمرات و هذا احسن مما في المحيط و غيره من الاختصار على الاهل و الولد لكونه ابعد من الخلاف ففي اخر الظهيرية قيل لرجل من اين انت قال من البصرة عند ابي حنيفة و من الكوفة عند ابي يوسف فانه تولد في البصرة و نشأ بالكوفة فهو يعتبر التولد و ابو يوسف يعتبر النشوء و مثل الوطن الاصلي هو ما انتقل اليه باهله و متاعه فلو سفر عن هذا الوطن الى الوطن الاصلي الاول و دخل فيه لا يصير مقيما الا بالنية لانه لم يبق وطناله و الثاني وطن الاقامة و يسمى ايضا بوطن السفر و الوطن المستعار و الحادث و هو ما خرج اليه بنية اقامة نصف شهر كذا في جامع الرموز و في الدرر الوطن الاصلي هو المسكن و وطن الاقامة موضع نوى ان يتمكن فيه خمسة عشر يوما او اكثر من غير ان يتخذه مسكنا انتهى و الثالث وطن السكنى و هو ما ينوي فيه الاقامة اقل من نصف شهر كذا في جامع الرموز *

فصل الهاء * الجهة بالكسر عند الحكماء يطلق على معنيين احدهما اطراف الامتدادات و بهذا المعنى يقال ذو الجهات الثلث و الست اذ لا تنحصر الجهة بهذا المعنى في الست بل تكون اقل واكثر و تسمى مطلق الجهة و ثانيهما تلك الاطراف من حيث انها منتهى الاشارات الحسية ومقصد الحركات الاينية و منتهاها بالحصول فيه اى بالقرب منه و الحصول عنده بخروج الحيز و المكان لان كلا منهما مقصد الحركات و منتهاها لكن لا بالحصول عنده بل بالحصول فيه ودخل المحدود المركز ويسمى بالجهة المطلقة فالجهة بالمعنى الاول قائمة بالجسم الذي هو ذو الجهة و بالمعنى الثاني بخلاف ذلك ثم الجهة المطلقة اما حقيقية وهي التي لا تكون ورائها تلك الجهة و اما غير حقيقية و هى التي تكون ورائها تلك الجهة فالفوق الحقيقي هو ما لا يكون وراءه فوقا و هو المحدود و التحت الحقيقي هو ما لايكون وراءه تحتا و هو المركز و مراد الحكماء من قولهم ان الفوق و التحت لا يتبدلان ان القائم اذا صار منكوسا لم يصر ما يلي راسه فوقا و ما يلي رجله تحتا بل صار راسه من تحت و رجله من فوق بخلاف باقي الجهات ان الحقيقيين منهما غير متبدلين لا انهما لايتبدلان مطلقا سواء كان حقيقيين او غير حقيقيين فعلى هذا تبدل غير الحقيقيين منهما لا ينافي مرادهم و ان شئت التوضيح فارجع الى العلمي حاشية شرح هداية الحكمة و شرح المواقف في الفلكيات اعلم ان الله تعالى ليس في جهة و قد سبق في لفظ المكان * و عند المنطقيين هي و تسمى نوعا ايضا اللفظ الدال على كيفية النسبة في القضية الملفوظة او حكم العقل بها اي بكيفية النسبة في القضية المعقولة تحقيقه ان لكل نسبة بين المحمول و الموضوع سواء كانت تلك النسبة ايجابية او سلبية كيفية في نفس الامر من الضرورة و اللاضرورة و الدوام و اللادوام و تلك الكيفية الثابتة في نفس الامر تسمى مادة القضية و عنصرها و اللفظ الدال على تلك الكيفية ان كانت القضية ملفوظة او حكم العقل بها ان كانت القضية معقولة اى غير ملفوظة تسمى جهة و نوعا فالقضية اما ان تكون الجهة فيها مذكورة اولا فان ذكرت فيها الجهة تسمى

موجهة و منوعة لاشتمالها على الجهة و النوع و رباعية لكونها ذات اربعة اجزاء و ان لم يذكر فيها الجهة تسمى مطلقة و قد تخالف جهة القضية مادتها كما اذا قلنا كل انسان حيوان بالامكان فالمادة ضرورية و الجهة لا ضرورية لا يقال المادة الكيفية الثابتة في نفس الامر و الجهة هي اللفظ الدال عليها او حكم العقل بانها هي الكيفية الثابتة في نفس الامر فلو خالفت المادة لم تكن دالة على الكيفية في نفس الامر بل على امر اخر و لم يكن حكم العقل بل حكم الوهم لانا نقول لا نسلم ذلك وانما يكون كذلك لو كانت الدلالة اللفظية قطعية حتى لا يمكن تخلف المدلول من الدال او لم يجز عدم مطابقة حكم العقل و ليس كذلك بل الجهة ما يدل على كيفية في نفس الامر و ان لم تكن تلك الكيفية متحققة في نفس الامر و حكم العقل اعم من ان يكون مطابقا او لم يكن هذا راى المتاخرين و اما على راى القدماء فالمادة ليست كيفية كل نسبة بل كيفية النسبة الايجابية و لا كيفية كل نسبة ايجابية في نفس الامر بل كيفية النسبة الايجابية في نفس الامر بالوجوب و الامكان و الامتناع و هي لا تختلف بايجاب القضية وسلبها و الجهة انما هي باعتبار المعتبر فان المعتبر ربما يعتبر المادة او امرا اعم منها او اخص او مباينا و يعبر عما تصور او يعبر بعبارة هي الجهة فعلى هذا قد تخالف المادة في القضية الصادقة بخلاف اصطلاح المتاخرين و لا يعلم لتغير الاصطلاح سببا حاملا عليه كذا في شرح المطالع *

الجهات الثلث هي الابعاد الثلثة سواء كانت متقاطعة على زوايا قائمة او لم تكن *

الوجه بالفتح و سكون الجيم روي وجوه جمع كذا في الصراح و نزد اهل تصوف وجود را گويند كذا في العقد المنفرد في علم التصوف و نزد قرا اطلاق كرده شود بر قسمي از احوال اسناد چنانكه گذشت در فصل دال از باب سين مهملتين و نزد اهل عربيه فرق در ميان وجوه و نظائر در لفظ نظائر گذشت در فصل راى مهمله از باب نون *

وجه التشبيه هو ما يشترك فيه الطرفان و يسمى بالجامع في الاستعارة وقد سبق في لفظ التشبيه في فصل الهاء من باب الشين المعجمة *

وجوه الكواكب نزد منجمان عبارتست از قسمت هر برجى بسه قسم و هر قسمى را كه ده درجه باشد بتوالي بروج وجه خوانند و هر يك را بكوكبى منسوب سازند چنانكه ده درجه اول حمل نصيب مريخ است و ده درجهٔ ميانه نصيب افتاب و ده درجهٔ اخر نصيب زهره و ده درجهٔ اول ثور نصيب عطارد و ده درجه ميانه نصيب قمر و ده درجهٔ اخر نصيب زحل و همبرين قياس تا اخر حوت اين در شجرهٔ ثمره گفته *

ذو الوجهين نزد بلغا انست كه تركيبى كه از الفاظ مشترك برحسب وضع باشد ان تركيب مفيد دو غرض تمام باشد و يا تركيب از الفاظى بود كه اطلاق هر لفظى در اصطلاح و استعمال بر دو چيز بود وبناى ان تركيب بر يك غرض تمام بود و اين صنعت عين ايهام است الا فرق انكه ايهام در يك لفظ است و ذو الوجهين در الفاظ

ومستفاد از ترکیب و اگر به تمهید مقدمه مزید گردد زیباتر اید مثاله برحسب وضع * شعر * بمیدان نگر هست گنبذ کنان * کمیتی که ازجوش بسیار دارد * غرضی که بجلی بیت برانست ان است که در میدان نگر یعنی ناظر را نگر گنبذ کنان یعنی حباب بر می ارد ان کمیتی که سخت میجوشد و غرض دوم که بنای بیت برانست ان است که درمیان میدان که جای جولانگری اسپان است خاستها میکند ان اسپ کمیت که جوش بسیار دارد مثال طریق دوم برحسب اصطلاح * شعر * پیرنورانی صبح ان را که کفتی صادق است * مهر خود را بر همه افاق روشن میکند * این بیت دو معنی دارد ومفید دو غرض است اما غرضی که بنای بیت برانست ایکه پیر نورانی صبح ان صبح که او را صادق کفتی افتاب خویش را برهمه جهان تابنده کند غرض دوم منافي انست که پیر نورانی صبح ان پیر که او را صادق کفتی شفقت خود برهمه جهانیان پیدا میکند و این غرض مستفاد از لفظ نوراني و صادق ومهر و روشن که اطلاق این الفاظ هم بر پیری درست اید وهم بر صبح كذا في جامع الصنائع *

التوجيه هو عند اهل النظر ان يوجه المناظر كلامه منعا او نقضا او معارضة الى كلام خصمه كذا في الرشيدية وعند اهل القوافي هو حركة ما قبل الروي في القافية المقيدة كما في علوان الشرف ودر منتخب تکمیل الصناعه گوید توجیه عبارتست از حرکت ماقبل روی ساکن و رعایت تکرار توجیه در قوافي واجب است و درمعیار الشعار کفته که هرگاه که روی متحرک شود ان حرکت توجیه نیست و لهذا اختلاف دراین وقت جائز است بالاتفاق انتهى و مآل العبارتين واحد كما مر في لفظ الاشباع في فصل العين المهملة من باب الشين المعجمة ودرجامع الصنائع توجیه را بمعنی دیگرنیز بیان ساخته وگفته از عیوب قافیه است توجیه وان چنانست که در قوافي واو با یای عربي يا پارسي بود ان را برای تصحيح قافیه یای پارسي يا عربي گرداند يا حرکت را برای تصحيح بگرداند والتوجيه عند اهل البديع ايراد الكلام محتملا لوجهين مختلفين اى احتمالا على السواء فلا يتناول الايهام و يسمى محتمل الضدين ايضا كقول من قال لاعور يسمى بعمرو * شعر * خاط لي عمرو قباء * ليت عينيه سواء * فانه يحتمل تمني ان يصير العين العوراء صحيحة فيكون مدحا و تمني عكسه و بالعكس ميكون ذما قال السكاكي و منه اى من التوجيه متشابهات القران باعتبار احتمالها للوجهين المختلفين و اما باعتبار انه يجب في التوجيه استواء الاحتمالين فليست منه و لهذا قال السكاكي اكثر متشابهات القران من قبيل التورية و الايهام كذا في المطول ثم المراد من قيد الوجهين بيان اقل ما يطلق عليه التوجيه لا الاحتراز من الاكثر قال السيد السند في حاشية العضدي في بيان مسئلة اذا دار اللفظ بين ان يكون مشتركا او مجازا ان التوجيه ايراد كلام محتمل لوجهين مختلفين على السواء و ياتي بالمشترك دون المجاز و اما الايهام فياتي بالمشترك اذا اشتهر بعض معانيه في الاستعمال دون بعض و في المجاز ايضا انتهى وقال المحقق التفتازاني في حاشية العضدي حالك التوجيه و الايهام بالمجاز

انما يكون اذا بلغ من الشهرة بحيث يلتحق بالحقيقة *

توجيه سخن نزد بلغا انست كه نسبت افعال و اقوال و حركات و سكنات و جز ان بر هر ذاتي موافق كند يا بر حكم خلقت يا بر حكم اصطلاح و استعمال يا بر حكم اعتياد چنانچه ادمي را گفتن و خوردن و اشاميدن وبلبل و طوطي را سخن و پريدن و سنگ را شكستن و امادن و درخت را خاستن وقلم را نبشتن و رفتن و انچه مخالف اين سياق است و منافي اين وفاق ازان اجتناب گزينند * شعر * در وغا دشمن ترا تيغت * انچنان زد لكد كه سيفه شكست * لكد زن را بر تيغ اطلاق كردن سخن ناموجه است *

توجيه محال نزد بلغا انست كه از ازدواج ضدين و امتزاج نقيضين را صورت بندد مثاله * شعر * درميان كسوت عباسيان رخسار او * روز عيد اندر شب قدر است پيدا امده *

توجيه واقع نزد بلغا انست كه در وصف چيزي و شرح حالي صورت واقعه را توجيه كند مثلا واقع انست كه چون كسي بعد از ديري بر كسي امدن گيرد ان شخص كه برو اينده مي ايد برود و در زير پاي او غلطد و اينده بر خيزد واو را در كنار گيرد مثاله * شعر *

رسيد سبزه تماشا كنان پس از سالي * بعرصهٔ چمن و راه جويبار گرفت
دويد اب بغلطيد سبزه را ته پاي * بخاست سبزه و ان اب را كنار گرفت

اين همه از جامع الصنائع منقول است *

فصل الياء التحتانية * الوحي

الوحي بالفتح وسكون الحاء في الاصل الاعلام في خفاء وقيل الاعلام بسرعة و كل ما دللت به من كلام او كتابة اورسالة او اشارة فهو وحي وقد يطلق و يراد به اسم المفعول منه اي الموحي قال الامام عبد الله التيمي الاصفهاني الوحي اصله التفهيم وكلما فهم به شيئ من الاشارة و الالهام والكتب فهو وحي وقيل في قوله تعالى فاوحى اليهم ان سبحوا بكرة و عشيا اي كتب و في قوله تعالى و اوحى ربك الى النحل اي الهم و اما الوحي بمعنى الاشارة فهو كما قال الشاعر * شعر * يرمون بالخطب الطوال و تارة * وحي الملاحظ خيفة الرقباء * و في اصطلاح الشريعة هو كلام الله تعالى المنزل على نبي من انبيائه كذا في الكرماني و العيني قال صدر الشريعة في التوضيح في ركن السنة الوحي ظاهر و باطن اما الظاهر فثلثة الاول ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمعه بعد علمه بالمبلغ بآية قاطعة و القران من هذا القبيل و الثاني ما وضح له باشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال عليه الصلوٰة و السلام ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت الحديث و هذا يسمى خاطر الملك و الثالث الالهام و كل ذلك حجة مطلقا بخلاف الهام الاولياء فانه لا يكون حجة على غيره واما الباطن فما ينال بالراي و الاجتهاد *

الودي بالفتح و سكون الدال او بتحريكها و تشديد الياء هو ما يخرج من الذكر بعد البول كما في الصحاح و في النظم و غيره انه لو جامع ثم بال فاغتسل ثم خرج من الذكر شيئ لزج فهو ودي كذا في

جامع الرموز في باب الغسل ●

الوادي رود الاودية الجمع كما في الصراح و الوادي الايمن ان وادي امست كه دران ندای حق بمهتر موسى على نبينا و عليه السلام رسيده بود يعني وادي مقدس و ان ندا از طرف دست راست موسى برامده بود ● و در اصطلاح سالكان وادي ايمن عبارت از طريق تصفية دل است كذا في كشف اللغات ●

الدية بالكسر محذوفة الواو كالعدة مصدر ودى القاتل المقتول اي اعطى وليه المال الذي هو بدل النفس ثم قيل لنفس ذلك المال دية و قد تطلق على بدل ما دون النفس من الاطراف و هو الارش و قد يطلق الارش على بدل النفس وحكومة العدل كذا في جامع الرموز و في البرجندي الدية كما تطلق على المال الذي هو بدل النفس كذلك قد تطلق بحيث تشتمل المال الذي هو بدل ما دون النفس و قد يخص هذا باسم الارش ثم الدية عند ابي حنيفة و ابي يوسف رحمهما الله احد اشياء ثلثة الف دينار من الذهب و عشرة الاف دراهم من الفضة ومائة من الابل ● و الدية المغلظة الواجبة في القتل شبه العمد عنده خمس و عشرون من بنت مخاض و كذلك من بنت لبون و كذلك من حقة و كذلك من جذعة و مجموعها مائة ابل و يقال لها المعظمة ايضا لوجوبها من حيث السن دون العدد و اما عند محمد رحمه الله فهي ثلثون جذعة و ثلثون حقة و اربعون ثنية كلها خلفات اي حوامل في بطونها اولاد و هو مروي عن عمر رضي الله تعالى عنه و عن علي رضي الله تعالى عنه انها ثلث و ثلثون جذعة و ثلث و ثلثون حقة و اربع و ثلثون خلفة ●

التورية بالراء المهملة هي الايهام اي استعمال لفظ له معنيان قريب و بعيد و يراد البعيد كما سبق ●

التواري نزد صوفيه احاطه و استيلاى الهي را كويند كما في بعض الرسائل ●

التورية هي عند اهل الشرع كتاب انزل على موسى على نبينا وعليه السلام في تسعة الواح و امره ان يبلغ سبعة منها و يترك لوحين قال في الانسان الكامل اعلم ان التورية عند الصوفية عبارة عن تجليات الاسماء الصفاتية و ذلك ظهور الحق سبحانه تعالى في المظاهر الخلقية فان الحق تعالى نصب الاسماء ادلة على صفاته و جعل الصفات دلائل على ذاته فهي مظاهره وظهوره على خلقه بواسطة الاسماء و الصفات ولا سبيل الى غير ذلك لان الخلق فطروا على السذاجة فهو خال عن جميع المعاني الالهية لكنه كالثوب الابيض ينتقش فيه مايقابله فيسمى الحق بهذه الاسماء لتكون ادلة للخلق على صفاته فعرف الخلق بها صفات الحق ثم اهتدى اليه اهل الحق فكانوا لتلك الاسماء و الصفات كالمرآة و ظهرت الاسماء فيهم و الصفات فشاهدوا انفسهم بما انتقش فيهم من الاسماء الذاتية و الصفات الالهية فاذا ذكر الله كانوا هم المذكورين و بهذا الاسم فهذا المعنى تورية و التوراة في اللغة حمل المعنى على ابعد المفهومين فصريح الحق عند العامة الخيال الاعتقادي ليس لهم غير ذلك و الحق عند العارفين حقيقة ذواتهم فهم المراد به هذا لسان الاشارة في التوراة القهوى و التوضيح يطاسب مينه

الموازاة بالزاء المعجمة عند الحكماء و المتكلمين هي الاتحاد في الوضع و تسمى بالمحاذاة ايضا كما سيجئ في باب الحاء المهملة * و توازي النقاط كونها على سمت واحد لا يكون بعضها ارفع و بعضها اخفض و بهذا المعنى قيل الخط المستقيم خط يقع النقط المفروضة فيه كلها متوازية و على هذا قيل الخط المستقيم خط تتحاذى النقط المفروضة عليه فان التوازي و التحاذي ههنا بمعنى واحد و مرجع هذا المعنى الى الاول اي الاتحاد في الوضع كما لا يخفى و التوازي قد يطلق في الخطوط المستقيمة و يعنى به كونها في سطح واحد بحيث لا تتلاقى و ان اخرجت في الطرفين الى غير النهاية و اعترض عليه بان اقليدس صرح بان الخطوط المتوازية لا يلزم ان يكون جميعها في سطح واحد فالتقييد بالسطح الواحد مخل بجامعية التعريف ولا يخفى انه لو لم يقيد بذلك لزم ان يكون كل خط واقع في احد السطحين المتوازيين متوازيا لكل خط واقع في السطح الآخر اذ هما لا يتلاقيان و لو اخرجا الى غير النهاية و في السطوح المستوية و يراد به كونها على وضع لا تتلاقى و ان اخرجت في الجهات الى غير النهاية اعلم ان الاخراج في الخطوط المستقيمة هو اخراجها على الاستقامة و في السطوح المستوية هو اخراجها على الاستواء و ذلك معلوم من اطلاقات اهل الهندسة فلا يرد ما قيل ينبغي ان يقيد الاخراج بالاستقامة و الاستواء و قد يطلق التوازي في الخطوط الغير المستقيمة والسطوح الغير المستوية و معناه ان البعد بينهما واحد من جميع الجهات لا يختلف اصلا و البعد هو الخط الواصل بين الشيئين الذي لا اقصر منه فالبعد بين الخطين المستديرين و السطحين المستديرين هو الواقع بينهما من الخط المار بمركزهما و البعد بين السطحين المتوازيين المستويين او الخطين المستقيمين المتوازيين هو ما يكون عمودا عليهما و المراد من قولنا واحد من جميع الجهات الوحدة النوعية لا الشخصية و لو قيل من جميع الاجزاء لكان اظهر في المقصود و قال القاضي في الچغميني لو اكتفى في تفسير التوازي مطلقا على هذا المعنى لكفى لان الابعاد بين الخطوط المتوازية المستقيمة و السطوح المستوية المتوازية من جميع الجهات واحدة اذ لو كان البعد في احدى الجهتين اقصر من البعد في الجهة الاخرى لتلاقيا في تلك الجهة بعد الاخراج كما تقرر في الهندسة فلا يكونان متوازيين هكذا يستفاد من شروح الملخص و التذكرة و مما ذكره عبد العلي البرجندي في تصانيفه *

الموشى نزد بلغا آنكه حروف الفاظ بتمام منقوط باشند كذا في جامع الصنائع *

الوصية بالفتح و كسر الصاد و تشديد الياء لغة اسم من الايصاء كالوصاة بالفتح و القصر و الوصاية بالفتح و الكسر يقال اوصيت اي توصيت الى زيد لعمر بكذا فهو موص و ذلك وصي و يقال له الموصى اليه و الموصى له و الموصى به و يقال له اي لذلك الفعل الوصية كما في النهاية و قد يجيئ الوصية بمعنى الموصى به و اما شرعا فعند المحدثين تطلق على نوع من انواع تحمل الحديث وهي ان يوصي الراوي عند موته او سفره لشخص معين بكتاب يرويه فجوزه محمد بن سيرين و علله عياض و الصحيح عدم الجواز

الا ان كان من الموصي اجازة فتكون روايته بالاجازة لا بالوصية كذا في الارشاد الساري شرح صحيح البخاري و عند الفقهاء هي الايجاب بعد الموت اي الزام شيئ من مال او منفعة لاحد بعد الموت فالايجاب يشتمل البيع و الاجارة و الهبة و العارية و غيرها و قيد بعد الموت تخرج الكل فانها ايجاب حال الحيوة و صورته ان يجعل طائفة من المال او المنفعة لاحد او لله تعالى على سبيل التبرع او اللزوم او ان يفوض امر ورثته و التصرف في تركته الى احد هكذا في جامع الرموز و البرجندي و في الدرر الوصية اسم بمعنى المصدر ثم سمي بها الموصى به و الايصاء لغة طلب شيئ من غيره ليفعله في غيبته حال حيوته و بعد وفاته و شرعا يستعمل تارة باللام يقال اوصى فلان لفلان بكذا بمعنى املكه له بعد موته و تارة اخرى بالى يقال اوصى فلان الى فلان بمعنى جعله وصيا له يتصرف في ماله و اطفاله بعد موته فلفظ الايصاء مشترك بين المعنيين فالمستعمل باللام معناه جعل الغير مالكا لماله بعد موته و المستعمل بالى معناه تفويض التصرف في ماله و مصالح اطفاله الى غيره بعد موته و لا يمكن تعريفه بحيث يشتمل المعنيين اذ لا يصح تعريف اللفظ المشترك بين المعنيين بمفهوم واحد و القوم لم يتعرضوا للفرق بينهما و بيان كل منهما بالاستقلال بل ذكروهما في اثناء تقرير المسائل انتهى كلامه و الفرق بين الوصي و القيم ان الوصي من فوض اليه الحفظ و التصرف و القيم من فوض اليه الحفظ دون التصرف كذا في البرجندي ٭

الوعاء بالكسر و تخفيف العين عند الاطباء مرادف التجويف و قدسبق في فصل الفاء من باب الجيم كما يدل عليه ما في شرح القانونچة حيث قال ان الفرق بين المجاري و الاوعية ان التجويف الكائن في باطن العضو ان حوى شيئا ساكنا يسمى وعاء و متحركا منتقلا يسمى مجرى و ان لم يعتبر في ذلك ما يحويه يسمى بطنا و التقعير تجويف في ظاهر العضو لا يحوي شيئا انتهى و المراد بالتجويف في كلامه المعنى اللغوي اى الفضاء و الخلو ٭

الوفاء بالفاء و المد در لغت بسر بردن دوستي و عهد و نزد صوفيه عنايت ازلي را گويند كه بواسطة عمل خير بود كما في بعض الرسائل و در لطائف اللغات مى گويد وفاء بمد بسر بردن دوستي و عهد و در اصطلاح صوفيه بر امدنست از چيزيكه گفته شده در روز ميثاق عاهد را از عهدهٔ ايمان و طاعت از براى رغبت جنت و رهبت نار و مر خاصه را عبوديت و توفيق بامر الهي براى امر نه از جهت رغبت و رهبت و مر خاص الخاص را عبوديت است ٭

الوافي بالفاء هو عند الشعراء هو البيت الذي اجزاؤه تامة اى لم ينقص من اجزائه شيئ احترز فالمجزو و المشطور و المنهوك تجوز كونها وافية بكون اجزائها تامة و قد سبق في لفظ البيت في انقاء المقالة اليونانية من باب الباء الموحدة ٭

الاستيفاء نزد بلغا انست كه شاعر در مدح و صفت هر چيزي بنهايت كوشد چنانكه زيادة ازين

فتوانند کرد و این عین بلاغت است و نظائر او نظائر بلاغت اما در صنائع نام اورده بضرورت گفته شد كذا في جامع الصنائع *

التقوى اصلها وقوى بكسر الواو و قد تفتح من الوقاية ابدلت الواو تاء كما في تراث وتخمة وهي لغة جعل النفس في وقاية مما يخاف و شرعا امتثال الاوامر و اجتناب النواهي و بعبارة اخرى حفظ النفس عن الآثام وما يجرّ اليها وعند الصوفية التبري مما سوى الله بالمعنى المعروف المقرر عندهم كذا في فتح المبين شرح الاربعين للنووي و قال المحقق التفتازاني في حاشية العضدي هو شرعا الاحتراز عما يذم به شرعا و المروة عرفا فزاد قيد المروة وفي خلاصة السلوك التقوى عند اهل السلوك هو ان لا ترى في قلبك شيئا سواه كذا قال الامام جعفر الصادق و قيل هو ان تزين سريرتك للحق كما تزين علانيتك للخلق و قيل هو ترك ما دون الله وفي مجمع السلوك التقوى لغة پرهيزكاري و شرعا يرجع الى ترك ما فيه اساءة ولما كانت الاساءة مختلفة بالنسبة الى مقام مقام اختلفت الاقوال في تفسيره وذلك ان للايمان مراتب الاولى مجرد كلمة لا اله الا الله محمد رسول الله مع قبول الشرائع و الثانية الايمان مع العمل بالشرائع فهذا الايمان يزيد وينقص اذ معه التقوى عن المحرمات مع الاخذ بالرخص و التاويلات و الثالثة الايمان مع العمل بالشرائع و مع التقوى بمعنى الاحتراز عن الشبهات و الاخذ بالعزائم و الحذر عن الرخص و التاويلات و الرابعة علم الاحسان و معه التقوى ايضا و هو التقوى عن كل شيء سواه و قال ابن عمر المتقي الذي لا يرى نفسه خيرا من احد و قال ابو يزيد المتقي اذا قال قال لله تعالى و اذا سكت سكت لله تعالى و اذا ذكر ذكر لله تعالى و قال النوري المتقي الذي يحب للناس ما يحب لنفسه فسمع جنيد فقال بل هو الذي يحب للناس اكثر مما يحب لنفسه و قيل التقوى ترك الشبهات انتهى *

الولاء بالكسر لغة المتابعة و شرعا متابعة فعل بفعل في التطهير بحيث لا يجف العضو الاول عند اعتدال الهواء فلو جفف الوجه او اليد بالمنديل قبل غسل الرجل لم يترك الولاء و في الخزانة الولاء ان لا يشتغل بين افعال الوضوء بغيرها و هو سنة في الوضوء هكذا في جامع الرموز *

الولاء بالفتح لغة النصرة و المحبة و قيل هو من الولي بمعنى القرب كما في البرجندي و شرعا قرابة حكمية حاصلة من العتق او الموالاة كما في الدرر و الاولى اي القرابة الحاصلة من العتق يسمى ولاء العتاقة و ولاء النعمة و الثانية اي القرابة الحاصلة من الموالاة يسمى ولاء الموالاة و يؤيده ما في شرح ابي المكارم لمختصر الوقاية من ان الولاء شرعا نسبة حاصلة من العتق او الموالاة مستلزمة لآثار مخصوصة من الارث و العقل و ولاية النكاح فهو نوعان ولاء عتاقة و يسمى ولاء نعمة و سببه العتق و الجمهور على انه الاعتاق و ولاء موالاة و سببه العقد المعروف انتهى و قد اطلقه اي الولاء الفقهاء على الميراث الذي يكون بسبب هذه الحالة و لذا قال المصنف هو ميراث يستحقه المرأ بسبب عتق شخص في ملكه او بسبب عقد الموالاة

كذا في البرجندي لكن في جامع الرموز ان الولاء لغة القرابة كما في الكافي و شرعا التناصر و يسمى بولاء العتاقة و النعمة ومن حكمه الرث كما في النهاية فتعريفه بميراث يستحقه الى تعريف بالحكم و هو غير عزيز •

الموالاة لغة التناصر و شريعة ان يعاهد شخص شخصا اخر على انه ان جنى فعليه ارشه و ان مات فميراثه له سواء كانا رجلين او امرأتين او احدهما رجلا والآخر امرأة كما في النتف و فيه اشعار بان الاسلام على يده ليس شرطا لصحة هذا العقد كما في المبسوط و كذا كونه مجهول النسب قال بعض المشايخ انه شرط كما في الحقائق هكذا في جامع الرموز و بناء على اشتراط المذكور وقع في البرجندي ان الموالاة ان يوالي رجلا مجهول النسب على انه يرثه و يعقل عنه •

مولى العتاقة شرعا هو من له ولاء العتاقة و هو المعتق بالكسر فان من اعتق عبدا اوامة كان الولاء له و يرثه به •

مولى الموالاة شرعا هو من له ولاء الموالاة و هو شخص قال لآخر انت مولاي ترثني اذا مت و تعقل عني اذا جنيت و قال الآخر قبلت هكذا في الشريفي شرح السراجي •

الولي هو فعيل بمعنى فاعل من قولهم ولي فلان الشيئ يليه فهو وال و ولي و اصله من الولي بسكون اللام و فتحها الذي هو القرب و منه يقال داري تلي دارها اي تقرب منها و منه يقال للمحب المعاون ولي لانه يقرب منك بالمحبة و النصرة و لايفارقك و منه الوالي لانه يلي القوم بالتدبير و الامر و النهي و منه الولي و من ثم قالوا في اختلاف الولاية العداوة من عدا الشيئ اذا جاوزه فلاجل هذا كانت العداوة خلاف الولاية كذا في التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى الله ولي الذين امنوا و في شرح الطوالع الولي لغة و استعمالا يطلق على خمسة معان الاول المتصرف في امره يقال ولي الصبي و المرأة و الثاني المعين الناصر المحب و الثالث المعتق و المعتق و الرابع الجار و الخامس ابن العم انتهى • و في جامع الرموز الولي لغة المالك و شرعا عند الفقهاء هو الوارث المكلف كما في المحيط و غيره انتهى فخرج العبد و الكافر و الصبي و المعتوه كما في فتح القدير قالوا للولي ولاية انكاح الصغير و الصغيرة ولاية اجبار و على البالغة العاقلة ولاية ندب و استحباب و عند اهل التصوف و السلوك هو العارف بالله و صفاته حسب ما يمكن المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصي و المعرض عن الانهماك في اللذات و الشهوات على ما ذكر المحقق التفتازاني في شرح العقائد و في النفحات الولي هو الفاني من حاله الباقي في مشاهدة الحق لم يكن له عن نفسه اخبار و لامع الغير قرار و در رسالة قشيريه امده كه ولي را دو معنى است يكى فعيل بمعنى مفعول و انكسى است كه حق تعالى متولي امور او باشد كما قال تعالى و هو يتولى الصالحين پس اورا نگذارد حق تعالى بسوى نفس او يك لحظه دوم فعيل بمعنى فاعل و او انكسي است كه تولى كرده عبادت حق تعالى

را و جاری مي شود بروی پیاپي از غیر انکه حلول کند و هر یك ازین دو وصف واجب است تا ولي باشد و واجب است او را قیام بحقوق الله تعالی بر سبیل استقصا و استیفا و دوام حفظ حق تعالی او را در سراء و ضراء و از شروط ولي انست که محفوظ باشد از اصرار بر معصیت چنانکه شرط نبي انست که معصوم باشد و نیز از شروط ولی انست که اخفاي حال خود کند چنانکه از شروط نبي انست که اظهار حال خود کند پس هر کسیکه اعمال او بشریعت موافق نیست او مخادع و مغروراست وفي خلاصة السلوك الولي على ما قال البعض هو الذي يكون مستور الحال ابدا و الكون كله ناطق على ولايته و المدعي الذي ناطق بالولاية و الكون كله ينكر عليه وقيل الولي الذى بعد عن الدنيا و قرب الى المولى وقيل الذي فرغ نفسه لله و اقبل بوجهه على الله قال ذو النون لاتجالسوا اهل الولاية و الصفاء الا على الطهارة والنقاء فانهم جواسيس القلوب انتهى وفي شرح القصيدة الفارضية و اما الولاية فهى التصرف في الخلق بالحق وليست في الحقيقة الا باطن النبوة لان النبوة ظاهرها الانباء و باطنها التصرف في النفوس باجراء الاحكام عليها و النبوة مختومة من حيث الانباء اى الاخبار اذ لا نبي بعد محمد صلى الله عليه واله وسلم دائمة من حيث الولاية و التصرف لان نفوس الاولياء من امة محمد صلى الله عليه و اله و سلم حملة تصرف ولايته يتصرف بهم في الخلق بالحق الى قيام الساعة فباب الولاية مفتوح و باب النبوة مسدود و علامة صحة الولي متابعة النبي في الظاهر لانهما ياخذان التصرف من مأخذ واحد اذ الولي هو مظهر تصرف النبي فلا متصرف الا واحد و من هذا الوجه تكام بعض الاتباع عن نفسه بخصائص النبي صلى الله عليه و اله و سلم على سبيل الحكاية فنزل نفسه من النبي عليه الصلوٰة و السلام منزلة الآلة من المتصرف و كما ان النبوة دائرة متألفة في الخارج من نقط وجودات الانبياء كاملة بوجود النقطة المحمدية فالولاية ايضا دائرة متألفة في الخارج من نقط وجودات الاولياء كاملة بوجود النقطة التي سيختم بها الولاية و خاتم الاولياء على ما ذكر لا يكون في الحقيقة الا خاتم الانبياء و عليه تقوم الساعة فظهر الفرق بين النبي و الولي و انه لا يسعه الا متابعة النبي و ما قيل ان الولاية افضل من النبوة لا يصح مطلقا الا بقيد و هو ان ولاية النبي افضل من نبوته التشريعية اى نبوة التشريع متعلقة بمصلحة الوقت و الولاية لا تعلق لها بوقت دون اخر بل قام سلطانها الى قيام الساعة و ايضا النبوة صفة الخلق دون الحق و الولاية صفة الحق و لذا يطلق عليه اسم الولي دون النبي و لما احتاج بيانه الى مثل هذا التاويل فليس من الادب اطلاق القول فيه فظهر ان متابعة الانبياء و الاولياء الى النبي صلى الله عليه و اله و سلم سواء من حيث انهم مظاهر دائرتي نبوته و ولايته و لذا قال علماء امتي كانبياء بني اسرائيل وكما ان الاولياء دعوا الخلق الى الحق بتبعية النبي عليه الصلوٰة و السلام كذلك الانبياء عليهم السلام دعوا امتهم الى الحق بتبعيته صلى الله عليه و اله وسلم لانهم مظاهر نبوته انتهى ودر حاشيه مولوى عبد الغفور بر نفحات مى ارد ولايت دو قسم است عامه و خاصه ولايت عامه مشترك

ست ميان همه موحدان و عبارتست از قرب بلطف حق و همه موحدان قريب اند از لطف او چراكه ايشان را از ظلمت كفر بيرون اورده بنور ايمان مشرف ساخته قال تعالى الله ولي الذين امنوا يخرجهم من الظلمات الى النور و ولايت خاصه مخصوص است بواصلان از ارباب سلوك يعني در مبتديان و متوسلان از ارباب سلوك يافته نميشود وهي عبارة عن فناء العبد في الحق و بقائه بالحق يعني ولايت خاصه مركب است از فناي بنده درحق و بقاي بنده بحق فنا در حق سقوط شعور است از غير وبقا بحق شعور است بحق باعدم شعور بغير انتهى و ذكر اقسام اوليا در لفظ صوفي در فصل فا از باب صاد مهمله و در لفظ خاتم در فصل ميم از باب خاي معجمه گذشت *

الاولياثية فرقة من المتصوفة المبطلة گويند چون عبد بمرتبهٔ ولايت رسد از تحت خطاب امر و نهي برايد و گويند تا انسان بمرتبهٔ خطاب است بمرتبهٔ ولايت نمي رسد وولي را افضل بر نبي گويند و ظاهر اين عقيده كفر محض است و ضلالت سخت كذا في توضيح المذاهب *

التولية لغة جعل الشخص واليا و شريعة ان يشترط البائع في بيع العرض انه بما شرى به اي بما قام على البائع من الثمن او غيره و قولنا في بيع العرض احتراز عن الصرف فان التولية ليست في بيع الدراهم و الدنانير كما في الكفاية و قولنا بما شرى به احتراز عن المرابحة و الوضيعة و بالجملة اذا اشترى شخص شيئا بثمن معين ثم اراد ان يبيعه بشخص اخر فان قال بعته منك بما اشتريته من الثمن فهو تولية هكذا في جامع الرموز و البرجندي و قد سبق في لفظ البيع ايضا *

التوالي عند اهل الهيئة هو ترتيب البروج من الحمل الى الحوت و هو من المغرب الى المشرق و عكس ذلك الترتيب يسمى خلاف التوالي و قد سبق ايضا في لفظ البروج في فصل الجيم من باب الباء الموحدة *

الاستيلاء عند المنجمين هو كون الكوكب مستوليا و المستولي على جزء من اجزاء فلك البروج عندهم كوكب يتصل بذلك الجزء بالنظر او التناظر و يكون له في ذلك الجزء حظ بان يكون ذلك الجزء في بيته و في شرفه او في مثلثته الاولى او الثانية او الثالثة او في حده او في وجهه و يكفي في النظر اتصال البرجية و في التناظر يشترط اتصال الجزئية و عند البعض يكفي اتصال البرجية فيه ايضا و عند البعض يشترط في النظر ايضا اتصال الجزئية كما في التناظر و البعض لا يشترط الاتصال اصلا لكن الاكثرين على اشتراط الاتصال فان الساقط الذي له حظ في جزء لا يسمى مستوليا على ذلك الجزء و الكوكب الذي يكون حظه اقوى مقدم على الذي يكون حظه اضعف و الكوكب الذي له حظ في ذلك الجزء ان وقع في حظه يكون قوته مضاعفة هذا خلاصة ما ذكره عبد العلي البرجندي في شرح زيج الغ بيگي و غيره *

الاولوية الذاتية هي عند الحكماء تطلق على معنيين الاول ان يكون احد طرفي الممكن اليق بالنسبة

الى ذاته و الثاني ان يقتضي ذاته احد طرفيه على سبيل الاولوية على قياس ما قال الحكماء و المتكلمون في الواجب بالذات وكل منهما يتصور على وجهين احدهما ان يكون الاولوية بالنسبة الى ذات الممكن ضرورية و الثاني ان يقتضي ذاته اولوية احد الطرفين على سبيل الاولوية وهكذا اولوية الاولوية واولوية اولويتها حتى تنقطع الاعتبار كذا ذكر مرزا زاهد في حاشية شرح المواقف في خاتمة ابحاث الممكن *

الايماء بالميم عند الاصوليين هو التنبيه وقد سبق في فصل الهاء من باب النون *

باب الهاء * فصل الالف * الهيئة بالفتح و سكون المثناة التحتانية هي صورة الشيء و شكله و حالته و الهيئة الفاضلة للاعضاء عند الاطباء هي ان تكون الاعضاء في تفاصيلها و هيئاتها وجميع اوصافها على الوجه الاكمل كذا في بحر الجواهر و في المطول في بحث فصاحة المتكلم الهيئة و العرض متقاربا المفهوم الا ان العرض يقال باعتبار عروضه و الهيئة باعتبار حصوله و تطلق الهيئة ايضا على علم من العلوم المدونة و قد سبق في المقدمة مع ذكر الهيئة المجسمة و غير المجسمة *

المهاياة لغة مفاعلة من الهيئة و هي الحالة الظاهرة للمتهيئ للشيء و التهايؤ تفاعل منها و هي ان يتواضعوا على امر فتراضوا به و حقيقته ان كلواحد منهم رضي بهيئة واحدة و يختارها يقال هايأ فلان فلانا فالمهاياة مهموز اللام اما بهمزة غير مبدلة من الالف او بهمزة مبدلة من الالف كذا في المغرب و شريعة عبارة عن قسمة المنافع و هي جائزة استحسانا و تفصيل المسائل يطلب من جامع الرموز و البرجندي و غيرهما في كتاب القسمة *

فصل الباء الموحدة * الهيبة بالفتح و سكون المثناة التحتانية ضد الانس و قد سبق هناك في فصل السين المهملة من باب الالف *

فصل التاء المثناة الفوقانية * المهتوت بالتائين عند الصرفيين هو اسم حرف من حروف التهجي و هو التاء المثناة الفوقانية و قد سبق في لفظ الحرف *

فصل الجيم * التهبج بالموحدة مصدر من باب التفعل و هو عند الاطباء الورم الريحي اللين عند الحس المخالط بالعضو فان لم يكن لينا مخالطا بل متميزا مجتمعا مقاوما للحس يسمى نفخة كذا في الموجز *

الهزج بفتح الهاء و الزاء المعجمة عند اهل العروض اسم بحر من البحور المشتركة بين العرب و العجم و هو مفاعيلن ستة اجزاء استعمل مجزوا اي في العرب كذا في عنوان الشرف و در عروض سيفى مى ارد كه هزج مسدس و مثمن و سالم و غير سالم ايد پس هزج مسدس مفاعيلن شش بار مثالش * شعر * قناعت گنج امادة است اگر داني * ازو تا مى تواني رو نگرداني * و مثمن مفاعيلن هشت بار مثالش * شعر * دلا وصف ميان نازك جانان چه گفتن * نكو رفتن حديثى از ميان جان سن گفتن *

فصل الراء المهملة * الهجر و الهجران نزد صوفيه التفات كردن بغير حق را گويند چه در ظاهر و چه در باطن كذا في كشف اللغات *

فصل الزاء المعجمة * المهموز بالميم هو عند الصرفيين لفظ احد حروف اصوله همزة فان كانت الهمزة فاء الكلمة يسمى مهموز الفاء و مهموز الاول نحو اخذ و ان كانت عين الكلمة يسمى مهموز العين و مهموز الاوسط نحو سأل و ان كانت لام الكلمة يسمى مهموز اللام و مهموز الآخر و مهموز العجز نحو قرء فنحو اكرم ليس بمهموز اذ همزته زائدة كذا في شرح المراح و القراء يطلقون الهمز و يريدون به ترك الهمز كما ذكر في شرح الشاطبي *

فصل السين المهملة * الهلاس بالضم و تخفيف اللام هو ان يتعطل الهضم العروقي فلا يغتذي البدن كذا في بحر الجواهر *

الهندسة معرب اندازه ابدلت الالف الاولى بالهاء و الزاء بالسين و اسقطت الالف الثانية فصار هندسة و في الاصطلاح هو علم يبحث فيه عن احوال المقادير من حيث التقدير و صاحب هذا العلم يسمى مهندسا وقد سبق في المقدمة *

المعمى المهندس قد سبق في فصل الياء التحتانية من باب العين المهملة *

فصل الشين المعجمة * الهشاشة بالفتح مقابل اللزوجة و يرادفها الملاسة و الهش يقابل اللزج و قد سبق في فصل الجيم من باب اللام و الهش عند الاطباء دواء يتفتت اي يتحول الى اجزاء صغار بادنى مس كالصبر كذا في المؤجز *

فصل الضاد المعجمة * الهيضة بالكسر و سكون المثناة التحتانية عند الاطباء حركة من المواد الفاسدة الغير المنهضمة الى الانفصال بالقيء و الاسهال راجعة من البدن الى شدة عنيفة من الدافعة كذا في بحر الجواهر *

فصل الطاء المهملة * الهبوط بالباء الموحدة عند المنجمين و اهل الهيئة مقابل الصعود و قد سبق معانيه في فصل الدال من باب الصاد المهملتين و ايضا مقابل للشرف و قد سبق في فصل الفاء من باب الشين المعجمة *

فصل الكاف * الهتك بالفتح و سكون المثناة الفوقانية في اللغة پرده دريدن كما في الصراح و في الطب هو تفرق اتصال يكون في طرف العضلة كذا في بحر الجواهر *

فصل اللام * الهذيلية بالذال المعجمة فرقة من المعتزلة منسوبة الى الهذيل العلاف شيخ المعتزلة و طريقهم اخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل عن و اصل قالوا بفناء مقدورات الله تعالى و هذا قريب من مذهب جهم حيث ذهب الى ان الجنة و النار تفنيان و قالوا ان حركات اهل الجنة و النار

ضرورية مخلوقة لله تعالى اذ لو كانت مخلوقة لهم لكانوا مكلفين ولا تكليف في الآخرة و قالوا ان اهل الخلدين ينقطع حركاتهم و يصيرو ن الى جمود دائم و سكون في ذلك السكون اللذات لاهل الجنة و آلام لاهل النار ولذلك تسمى المعتزلة ابا الهذيل جهمي الآخرة يعني انه قدري الاولى جهمي الآخرة و قالوا ان الله عالم يعلم هو ذاته و انه قادر بقدرة هي ذاته و قالوا بعض كلامه تعالى لا في محل و هو كلمة كن و بعضه في محل كالامر و النهي و الخبر و الاستخبار و ذلك لان تكوين الاشياء بكلمة كن فلا يتصور لها محل و قالوا ارادته تعالى غير المراد لان ارادته عبارة عن خلقه لشيئ وخلقه للشيئ مغاير لذلك الشيئ بل الخلق عندهم قول لا في محل اعني كلمة كن و قالوا الحجة بالتواتر فيما غاب الا بخبر عشرين فيهم و احد من اهل الجنة او اكثر و قالوا لا يخلو الارض من اولياء الله تعالى وهم معصومون لا يكذبون ولا يرتكبون شيئا من المعاصي فالحجة قولهم لا التواتر الذي هو كاشف عنه كذا في شرح المواقف •

الهزل بالفتح و سكون الزاء المعجمة عند الاصوليين ضد الجد و هو ان لا يراد با للفظ معناه الحقيقي ولا المجازي و الجد ان يراد با للفظ احدهما و دخل في ذلك التصرفات الشرعية لانها صيغ و الالفاظ موضوعة لاحكام يترتب عليها و يلزم معانيها بحسب الشرع و قال فخر الاسلام الهزل ان يراد بالشيئ مالم يوضع له فتوهم بعضهم عن ظاهره انه يشتمل المجاز و ليس كذلك لانه اراد بالوضع ماهو اعم من وضع اللفظ لمعنى ومن وضع التصرفات الشرعية لاحكامها و اراد بوضع اللفظ ما هو اعم من الوضع الشخصي كوضع الالفاظ لمعانيها الحقيقية او النوعي كوضعها لمعانيها المجازية و هذا معنى ما قيل ان الوضع اعم من العقلي و الشرعي فان العقل يحكم بان الالفاظ وضعت لمعانيها حقيقة او مجازا و ان التصرفات الشرعية وضعت لاحكامها كذا في التلويح في بيان العوارض المكتسبة و الهزل المعتبر عند اهل البديع المعدود في المحسنات المعنوية هو الذي يراد به الجد و هو ان يذكر الشيئ على سبيل اللعب و المطايبة بحسب الظاهر و الغرض امر صحيح بحسب الحقيقة كقول الشاعر • شعر • اذا ما تميمي اتاك مفاخرا • نقل عدّ عن ذا كيف اكلك للضب • كذا في المطول و الچلپي •

الهزال هو من انواع الحركة الكمية و فسر بانتقاص الاجزاء الزائدة بسبب انفصال شيئ عنها فبالقيد الاول خرج التخلخل و السمن و الورم و النمو و الازدياد الصناعي لانها ازدياد و بقيد الزائدة خرج الذبول و بالقيد الاخير خرج التكاثف الحقيقي •

هل با لفتح و سكون اللام المخففة حرف استفهام يطلب بها التصديق فقط وهي قسمان بسيطة و مركبة قال السيد السند في حاشية شرح المطالع لنا مطلبان مطلب ما و يطلب به التصور و مطلب هل و يطلب به التصديق و التصور على قسمين الاول تصور بحسب الاسم و هو تصور الشيئ باعتبار مفهومه مع قطع النظر عن انطباقه على طبيعة موجودة في الخارج و هذا التصور يجري في الموجودات قبل العلم

بوجودها و في المعدومات ايضا و الطالب له ما الشارحة للاسم و الثاني تصور بحسب الحقيقة اعني تصور الشيئ الذي علم وجوده و الطالب لهذا التصور ما الحقيقة و كذلك التصديق ينقسم الى التصديق بوجوده نفسه و الى التصديق بثبوته لغيره و الطالب للاول هل البسيطة و للثاني هل المركبة و لا شبهة ان مطلب ما الشارحة مقدم على مطلب هل البسيطة فان الشيئ ما لم يتصور مفهومه لم يمكن طلب التصديق بوجوده كما ان مطلب هل البسيطة مقدم على مطلب ما الحقيقة اذ ما لم يعلم وجود الشيئ لم يمكن ان يتصور من حيث انه موجود و لا الترتيب ضروريا بين هلية المركبة و المائية بحسب الحقيقة لكن الاولى تقديم المائية انتهى • و ذلك لانه يجوز ان يطلب اولا حقيقة الشيئ ثم يطلب ثبوت شيئ له او يطلب اولا ثبوت شيئ له ثم يطلب حقيقته نعم الاولى تقديم المائية و تمام التحقيق يطلب من المطول و الاطول في باب الانشاء •

الهلال بالكسر لغة هو قمر الليالي الثلث من اول الشهر و بعد ذلك يسمى قمرا و اهل الهيئة يريدون بالهلال ما يرى من المضيئ منه اول ليلة صرح بذلك العلي البرجندي في بعض تصانيفه •

الهلالي عند المهندسين سطح مستو يحيط به قوسان متفقتا التحدب كل منهما غير اعظم من نصفي دائرتين اى هما من دائرتين مختلفتين كل منهما اقصر من نصفي هاتين الدائرتين سمي به تشبيهاله بالهلال كذا في شرح خلاصة الحساب •

المهمل بالميم هو عند اهل العربية لفظ لم يوضع لمعنى كجسق و ديز و يطلق ايضا على الحرف الغير المنقوط كالحاء و الصين و يقابله المعجم و عند المحدثين هو الراوى الذي يتفق مع راو اخر اسما او كنية او لقبا و لم يتميز بذكر ما يختص به و ذلك الفعل اي عدم ذكر ما يختص به يسمى اهمالا قال في شرح النخبة و شرحه ان روى الراوي عن اثنين متفقي الاسم فقط من غير ان يذكر معه شيئا يتميز به عمن يشترك معه او اسم الاب او مع اسم الجد ايضا من غير ذكر شيئ يميزه فانكانا ثقتين لم يضر وان ذكر الراوي معه شيئا يختص به فيتبين بذلك المهمل انتهى •

المهملة عند المنطقيين تطلق على قسم من القضية الحملية و الشرطية و قد سبق في فصل اللام من باب الحاء المهملة و في فصل الطاء المهملة من باب الشين المعجمة •

الهيولى بالفتح و ضم الياء المثناة التحتانية هي عند الحكماء شيئ قابل للصور مطلقا من غير تخصيص بصورة معينة و يسمى بالمادة كما وقع في بحر الجواهر و في كشف اللغات هيولى چيزيست كه صورت اسما درو ظاهر گردد وانرا صوفيه اعيان ثابته گويند و متكلمان حقائق اشيا و حكما ماهيات اشيا انتهى و هي على اربعة اقسام على ما وقع في شرح الصحائف الاول الهيولى الاولى و هي جوهر غير جسم حمل للمتصل بذاته و هو الصورة الجسمية و رسمت ايضا بانها جوهر من شانه ان يكون بالقوة هو ما يحل فيه تاليا الجسم البسيط متصل في حد ذاته كما هو عند الحس و هو قابل الانفصال فيه اتصال

نسميه بالصورة الجسمية و هي جوهر ممتد في الجهات الثلث متصل في نفسه و ذلك الجوهر ليس تمام حقيقة الجسم بل ثمه امر اخر يقوم به الاتصال اذا الجسم المتصل اذا طرأ عليه الانفصال زال اتصاله و صار منفصلا فلابد ان يكون ثمه امر قابل للانفصال و الاتصال و ذلك القابل لهما ليس نفس الاتصال ضرورة ان القابل الثابت للشيئين الذين يزول كل منهما مع حصول الآخر غير كل من الشيئين المتزايلين فالقابل للاتصال و الانفصال يغاير كلامنهما و هو الذي نسميه بالهيولى الاولى فالجسم عندهم مركب من الهيولى و الصورة و هذا مذهب المشائين من الحكماء و الاشراقيون لا يثبتونها انتهى و في بعض حواشي شرح هداية الحكمة المذاهب المعتبرة في حقيقة الجسم ثلثة احدها للمتكلمين و هو انه مركب من الجواهر الفردة المتناهية العدد و ثانيها للاشراقيين من الفلاسفة و هو انه في نفسه بسيط كما هو عند الحس ليس فيه تعدد و اجزاء اصلا و انما يقبل الانقسام بذاته و لا ينتهي الى حد لا يبقى له قبول الانقسام و ثالثها للمشائين منهم و هو انه مركب من الهيولى و الصورة و كانه وقع اتفاق الفرق كلهم على ثبوت مادة يتوارد عليها الصورة و الاعراض الا انها عند الاشراقيين نفس الجسم من حيث قبول المقادير تسمى مادة وهيولى و المقادير من حيث الحلول تسمى صورة جسمية و هم ليسوا قائلين بالصورة النوعية التي هي الجوهر و يقولون ان الاختلاف بين الاجسام باعراض قائمة بها كما صرح به الشيخ المقتول في الهياكل و عند المشائين جوهر يقوم بجوهر اخر حال فيه يسمى صورة يتحصل بتركيبهما جوهر اخر قابل للابعاد و المقادير و سائر الاعراض وهو الجسم و عند المتكلمين هو الجوهر الفرد الذي يتقوم به المتالف فيحصل الجسم فالتألف عندهم بمنزلة الصورة عند المشائين الا انه عرض لا يقوم بذاته بل بمحله و الصورة جوهر يقوم بذاته و يقوم به محله الذي هو الهيولى انتهى الثاني الهيولى الثانية وهي جسم قام به صورة كالاجسام بالنسبة الى صورها النوعية الثالث الهيولى الثالثة و هي الاجسام مع الصورة النوعية التي صارت محلا لصور اخرى كالخشب لصورة السرير و الطين لصورة الكوز الرابع الهيولى الرابعة و هي ان يكون الجسم مع الصورتين محلا للصورة كالاعضاء لصورة البدن فالهيولى الاولى جزء الجسم و الثانية نفس الجسم و اما الثالثة و الرابعة فالجسم جزء لهما كذا في شرح الصحائف و قال شارح هداية الحكمة الهيولى قد تطلق على الجسم الذي تركب منه جسم اخر كقطع الخشب التي تركب منها السرير و تسمى الهيولى الثانية انتهى فهذا مخالف لما سبق اذ قطع الخشب بالنسبة الى السرير هيولى ثالثة الا ان يقال كما نقل عنه انهم يطلقون الهيولى الثانية على ما سوى الهيولى الاولى ايضا كالمعقولات الثانية تطلق على ما وراء المعقول الاول ايضا * تنبيه * الظاهر ان اطلاق الهيولى على تلك الاقسام بالاشتراك اللفظي و يمكن ان يقال ان الهيولى على الاطلاق هو ما لا يكون عرضا و يكون محلا لما ليس بعرض فحينئذ يصير مشتركا معنويا بين تلك الاقسام وان الهيولى على الاطلاق هي الهيولى الاولى و اطلاقها على باقي الاقسام بالتقييد بالثانية و الثالثة و الرابعة

• فائدة • للهيولى اسماء باعتبارات فهيولى و قابل من جهة استعدادها للصور و مادة و طينة اذ يتوارد عليها الصور المختلفة وعنصر اذ فيها يبدأ التراكيب و اسطقس اذ اليها ينتهي التحليل وقد يعكس و يفسر كل من العنصر و الاسطقس بتفسير الآخر • فائدة • لهم تفريعات على وجود الهيولى الاول اثبات الهيولى لكل جسم الثاني ان الهيولى لاتخلو عن الصورة الجسمية اي لا توجد خالية عن الصورة الجسمية الثالث ان الصورة الجسمية لا تخلو عن الهيولى الرابع الهيولى ليست علة للصورة و الا لتم لها وجود قبل وجود الصورة و لا الصورة علة للهيولى لانها حالة فيها فتحتاج الصورة في وجودها اليها فحاجة الهيولى الى الصورة في بقائها لان الصورة يستحفظها بتواردها عليها اذ لو فرض زوال صورة عنها و عدم اقتران صورة اخرى بها عدمت المادة لعدم بقائها خالية عن الصور كلها و حاجة الصورة الى الهيولى في التشخص و العوارض اللازمة لشخصها فان تشخصها و تعددها لمادة و ما يكتنفها من الاعراض الخامس ان الهيولى كما لا تخلو عن الصورة الجسمية كذلك لا تخلو عن صورة اخرى نوعية فان لكل جسم صورة نوعية السادس كل جسم له حيز طبيعي و التوضيح يطلب من شرح المواقف •

فصل الميم • الهتم بالفتح و سكون المثناة الفوقانية هو عند اهل العروض اجتماع الحذف و القصر پس در مفاعيلن چون بحذف لن بيفتد و بقصر يا و عين ساكن شود مفاع بماند فعول بجاى ان نهند چه مفاع مستعمل نيست و ان ركن كه درو هتم واقع شود انرا اهتم خوانند كذا في عروض سيفي •

الهشامية بالشين المعجمة و بياء النسبة فرقة من المعتزلة اتباع هشام بن عمر الغواطى الذي كان مبالغا اكثر من مبالغة سائر المعتزلة في القدر قالوا لايطلق اسم الوكيل على الله لاستدعائه موكلا و هو باطل لوتوعه في القران بمعنى الحفيظ وقالوا لا يقال الف الله بين قلوبهم و هو مخالف لقوله تعالى ما الفت بين قلوبهم و لكن الله الف بينهم و قالوا الاعراض لا تدل على كونه تعالى خالقا و على صدق من ادعى الرسالة انما الدال هو الاجسام و قالوا لا دلالة في القران على حرام و حلال و الامامة لا تنعقد مع الاختلاف بل لابد من اتفاق الكل و الجنة و النار لم تخلقا بعد و لم يحاصر عثمان و لم يقتل و من انسد صلوة في اخرها و قد افتتحها اولا بشروطها فاول صلوته معصية منهي عنه و تطلق الهشامية ايضا على فرقة من غلاة الشيعة اصحاب الهشامين ابن الحكم و ابن سالم الجواليقي قالوا الله جسم ثم اختلفوا فقال ابن الحكم هو طويل عريض عميق متساو طوله و عرضه وعمقه و هو كالشبكة البيضاء الصافية و يتلألأ من كل جانب و له لون وطعم و نبض و هذه الصفات المذكورة ليست غير ذاته و يقوم و يقعد ويتحرك و يسكن و له مشابهة بالاجسام لولاها لم يدل عليه و يعلم ماتحت الثرى بشعاع ينفصل عنه اليه و هو سبعة اشبار باشبار نفسه مماس للعرش لا ينفصل عنه و ارادته حركة هي لا عينه و لا غيره و انما يعلم الاشياء بعد كونها بعلم لا قديم و لا حادث لانه صفة و الصفة لا توصف و كلامه صفة له لا مخلوق و لا غيره و الاعراض لا تدل عليه انما الدال

عليه الاجسام و الائمة معصومون دون الانبياء و قال ابن سالم هو على صورة انسان له يد و رجل و اذن و عين و فم و انف و حواس خمس و له شعر سوداء و نصفه الاعلى مجوف و الاسفل مصمت الا انه ليس لحما و دما كذا في شرح المواقف *

الهضم بالفتح و سكون الضاد المعجمة عند الاطباء هو احالة الحرارة الغريزية الغذاء الى قوام معد لقبول صورة الاعضاء و فعل الغاذية فيه و القوة التي تعد الغذاء لان يصير جزءا بالفعل من العضو و بتصور بصورته تسمى هاضمة قالوا للغذاء الى ان يصير جزءا من المغتذي هضوم اربعة الهضم الاول في المعدة بان يجعل الغذاء كيلوسا وابتداؤه من الفم وفضلته الثفل الذي يندفع من طريق الامعاء و الهضم الثاني في الكبد بان يجعل الغذاء كيموسا و ابتداؤه من العروق الماساريقية و فضلته البول و المرتان السوداء و الصفراء المتدافعتان من الطحال و المرارة والهضم الثالث في العروق فان الاخلاط الاربعة بعد تولدها في الكبد تنصب الى العرق النابت من جانبه المحدب المسمى بالاجوف ثم تندفع الاخلاط في العروق المتشعبة من الاجوف فتختلط بعضها ببعض و فيها تنهضم الاخلاط انهضاما تاما فوق ما كان لها في الكبد و هناك يتميز ما يصلح غذاء لكل عضو عضو فيصير مستعدا لان تجذبه جاذبة العضو و ذلك المميز يسمى رطوبة ثانية كما يسمى الاخلاط رطوبة اولى و فضلته تندفع بالتحليل الذي لا يحس به و بالعرق و الوسخ و الهضم الرابع في الاعضاء فان الغذاء اذا سلك في العروق الكبار ثم الى الجداول ثم الى السواقي ثم الى الرواضع ثم الى العروق الليفية ترشح الغذاء من فوهاتها اي فوهات الليفية الشعرية على الاعضاء و حصل غاذية كل عضو للاغذية المترشحة عليها التشبيه به التصاقا ولونا ومزاجا وفضلته المني و المسيحي لم يعتبر الهضم الاخير و ابو سهل الثالث ثم الرطوبة الثانية لها اربع مراتب الاولى ما ذكر و الثانية هي التي منبثة في الاعضاء الاصلية بمنزلة الطل و الثالثة القريبة العهد بالانعقاد كما ذكرت في الهضم الرابع و الرابعة الرطوبة المتداخلة للاعضاء وهي التي لها اتصال اجزاء المتشابه هذا خلاصة مافي شرح القانونچة و شرح المواقف و ذكر الرطوبات سبق في محلها ايضا *

بطوء الهضم عندهم هو ان لا ينحدر الطعام عن المعدة بسرعة *

بطلان الهضم عندهم هو ان لا يستمرئ الطعام في المعدة اصلا *

ضعف الهضم عندهم قد سبق في فصل الفاء من باب الضاد المعجمة كذا في بحر الجواهر *

الهاضم هو عند الاطباء دواء يفيد الغذاء سرعة انضاج عند فعل الحرارة الغريزية فيه كما في الموجز *

الهاضمة قد عرفتها قبيل هذا *

التهكم هو الاستهزاء و الاستعارة التهكمية قد سبقت في فصل الراء من باب العين المهملتين *

الهمة بكسر الهاء وفتحها وتشديد الميم في اللغة القصد الى وجود الشيء اولا وجوده اعم من ان يكون

الى شريف اوخسيس و خصت في العرف بحيازة المراتب العلية وقد تطلق على الحالة التي تقتضي ذلك القصد او الحيازة و بهذا المعنى تجمع على هم كذا في البرجندي شرح مختصر الوقاية قال صاحب الانسان الكامل الهمة اعز شيئ وضعه الله سبحانه في الانسان و استقامتها علامتان الاولى حالية و هو قطع اليقين بحصول الامر على التعيين والثانية فعلية و هو ان تكون حركات صاحبها وسكناته جميعا مما يصلح لذلك الامر الذي يقصده بهمته فان لم يكن كذلك لا يسمى انه صاحب همة بل هو صاحب امال كاذبة ثم اعلم ان الهمة في نفسها عالية المقام ليس لها بالاسافل المام فلا تتعلق الا بجناب ذي الجلال و الاكرام بخلاف الهم فانه اسم لتوجه القلب الى اي محل كان اما قاص و اما دان ثم الهمة وان كانت اعلى الا انها حجاب للواقف معها فلايرتقي حتى يدعها فان الحقيقة من ورائها و الطريقة على فضائها ثم قال في باب القلب اعلم انه يكون وجه القلب دائما الى نور في الفواد يسمى الهم و هو محل نظر القلب وجهة توجهه اليه فاذا حاذاه اي القلب الاسم او الصفة من جهة الهم نظرة القلب فانطبع بحكمه ثم يزول فيعقبه اسم اخر اما من جنسه او من جنس غيره فيجري له معه ماجرى له مع الول و هكذا على الدوام و اما ما كان من قفاء القلب فانه لا ينطبع به واعلم ايضا ان الهم لا يكون له من القلب جهة مخصوصة به بل قد يكون تارة الى فوق و تارة الى تحت وعن اليمين و عن الشمال على قدر صاحب ذلك القلب فان من الناس من يكون همه ابدا الى فوق كالعارفين و منهم من يكون همه ابدا الى تحت كبعض اهل الدنيا و منهم من يكون همه ابدا الى اليمين كبعض العباد و منهم من يكون همه ابدا الى الشمال و هو موضع النفس فانها محلها في الضلع الايسر و اكثر البطالين لا يكون له هم الا نفسه و اما المحققون فلا لهم هم فليس لقلوبهم موضع يسمى قفاء بل يقابلون بالكلية كلية الاسماء والصفات فليس يختص وقتهم باسم دون غيره لانهم ذاتيون فهم مع الحق بالذات لا بالسماء و الصفات فافهم انتهى * فهذه العبارة تدل على ان الهم هو الحالة المقتضية للتوجه و العبارة الاولى تدل على ان الهم هو توجه القلب الى اي شيئ كان بخلاف الهمة فانها لا تتعلق الا بجناب الكبرياء ثم الهم يجيئ ايضا بمعنى الغم كما في الصراح وقال الحكماء الهم بالفتح كيفية نفسانية يتبعها حركة الروح و الحرارة الغريزية الى داخل البدن و خارجه لحدوث امر يتصور فيه و هو خير يتوقع و شر ينتظر فهو مركب من خوف و رجاء فايهما غلب على الفكر تحركت النفس الى جهته فان غلب الخير المتوقع تحركت الى خارج البدن وان غلب الشر المنتظر تحركت الى داخله و لهذا قيل انه جهاد فكري كذا في بحر الجواهر *

فصل النون * **الاهانة** هي عند اهل الشرع ما يظهر على يد الكفرة او الفجرة من خرق العادة مخالفا لدعواه كذا في مجمع البحرين و غيره *

فصل الواو * **الهباء** بفتحتين ها و باي موحده و مد الف گرد و غبار و شعاع افتاب كه از روزن پديد ايد

و در اصطلاح متصوفه مادهٔ ایست که صور اجسام عالم درو پیدا میگردد و او را عنقا نیز گفته اند و حکما او را هیولی خوانند و حضرت علي رضي الله عنه هباء فرموده کذا في کشف اللغات و ان ماده از عرق نور محمدیست صلی الله علیه و اله و سلم که افریده شده است جمیع موجودات علوي و سفلي ازو کذا في لطائف اللغات *

فصل الواو * الهوية بضم الهاء و ياء النسبة هي عبارة عن التشخص و هو المشهور بين الحكماء و المتكلمين و قد تطلق على الوجود الخارجي و قد تطلق على الماهية مع التشخص و هي الحقيقة الجزئية هكذا في شرح التجريد و الخيالي و در كشف اللغات ميگويد که هويت مرتبهٔ ذات بحت را گويند و مرتبهٔ احديت و لاهوت اشارت از انست و هو بضم ها و سكون و او اشارت از ذات مطلق است قال في الانسان الكامل هوية الحق تعالى عينه الذي لا يمكن ظهوره لكن باعتبار جملة الاسماء و الصفات فكانها اشارة الى باطن الواحدية و قولي فكانها انما هو لعدم اختصاصها باسم او نعت او مرتبة او وصف او مطلق ذات بلا اعتبار اسماء وصفات بل الهوية اشارة الى جميع ذلك على سبيل الجملة و الانفراد و شانها الاشعار با لبطون و الغيبوبة و هي ماخوذة من لفظة هو الذي هو للاشارة الى الغائب وهو في حق الله تعالى اشارة الى كنه ذاته باعتبار اسمائه و صفاته مع الفهم بغيبوبة ذلك * شعر *

ان الهوية عين ذات الواحد * و من المحال ظهورها في شاهد
فكانها نعت و قد وقعت على * شان البطون و ماله من جاحد

اعلم ان هذا الاسم اخص من اسمه الله و هو سر لاسم الله الا ترى اسم الله ما دام هذا الاسم موجودا فيه كان له معنى يرجع به الى الحق و اذا فك منه بقيت احرفه مفيدة لمعنى مثلا اذا حذفت الالف من اسم الله يبقى لله نفيه الفائدة و اذا حذفت اللام الاول يبقى له و فيه فائدة و اذا حذفت اللام الثانية يبقى هو و الاصل في هو انه هاء واحدة بلا واو و ما الحقت به الواو الا من قبيل الاشباع و الاستمرار العادي جعلهما شيئا واحدا فاسم هو افضل الاسماء و اعظمها و اعلم ان هو عبارة عن حاضر في الذهن ترجع اليه بالاشارة من شاهد الحس الى غائب الخيال وذلك الغائب لو كان غائبا عن الخيال لما صح الاشارة اليه بلفظة هو فلا تصح الاشارة بلفظة هو الا الى الحاضر الا ترى ان الضمير لا يرجع الا الى مذكور لفظا او قرينة او حالا كالشان و القصة و فائدة هذا ان هو يقع على الوجود المحض الذي لا يصح فيه عدم ولا يشابه العدم من الغيبوبة و الفناء لان الغائب معدوم من الجهة التي لم يكن مشهودا فيها فلا يصح هذا في المشار اليه بلفظة هو فعلم من هذا الكلام ان الهوية هو الوجود المحض الصريح المستوعب لكل كمال وجودي شهودي لكن الحكم على ما وقعت عليه الغيبة هو من اجل ان ذلك غير ممكن بالاستيفاء فلا يمكن استيفاؤه فلا يدرك فقيل ان الهوية غيب لعدم الادراك لها فافهم لان الحق ليس له غيبة غير وجه شهادته و لا شهادته غير وجه غيبته بخلاف الانسان و كل مخلوق كذلك

فان له شهادة وغيبا لكن شهادته من وجه وباعتبار وغيبته من وجه وباعتبار واما الحق فغيبته عين شهادته وشهادته عين غيبته فلا غيب عنده من نفسه ولا شهادة بل له في نفسه غيب يليق به وشهادة تليق به كما يعلم ذلك لنفسه ولا يصح تعقل ذلك اذ لا يعلم غيبه وشهادته على ماهي عليه الا هو سبحانه تعالى *

الهوهو هو لفظ مركب جعل اسما فعُرِّف باللام والمراد به الاتحاد في الذات اي الصدق وهو الحمل الايجابي بالمواطاة وقد يراد به الاتحاد في المفهوم كما وقع في حواشي الخيالي في بيان ان حقائق الاشياء ثابتة وقيل هو هو معناه ان يكون للشيئين وحدة من وجه فاقسامه كاقسام الوحدة ولهذا قال الشيخ في الٰهيات الشفاء الهوهو ان يجعل لكثير من وجه وحدة من وجه اخر فمن ذلك بالعرض وهو على قياس الواحد بالعرض فكما يقال هناك واحد يقال هٰهنا هوهو وما كان في الكيف فهو شبيه وما كان في الكم فهو مساو وما كان في الاضافة فهو مناسب والذي بالذات فيكون في الامور التي لها تقدم بالذات فما كان هوهو في الجنس قيل مجانس وما كان في النوع قيل مماثل وايضا ما كان هوهو في الخواص يقال له مشاكل ومقابلات هذه معروفة ومقابل الهوهو على الاطلاق الغير والغير منه الغير في الجنس ومنه الغير في النوع وهو بعينه الغير بالفصل ومنه الغير بالعرض وبالجملة فجميع اقسام الوحدة متحقق في اقسام هوهو لكن ينبغي ان يعتبر في هوهو الكثرة فانه لا يتصور بدون الاثنينية فلا يتصور في الشخص الواحد من حيث هو واحد هكذا ذكر مرزا زاهد في حاشية شرح المواقف في بيان اقسام الوحدة وشارح التجريد *

فصل الياء التحتانية * الهدية بالفتح وسكون الدال وتخفيف الياء وبكسر الدال وتشديد الياء هي شيئ يعطى للمودة يراد بها اكرام المهدي لا غير بخلاف الصدقة فانها يراد بها وجه الله تعالى ولفظ الهبة يشتملهما كما في جامع الرموز في كتاب الهبة وغيره *

الهداية بالكسر هي عند الاشاعرة الدلالة على طريق يوصل الى المطلوب ونقض بقوله تعالى انك لاتهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء اذ الدلالة بهذا المعنى عام لجميع المؤمنين والكافرين لانه عليه الصلوٰة والسلام بيّن طريق الاسلام لجميعهم فلا يصح نفيها عنه عليه الصلوٰة والسلام واجيب بان الهداية منها ما لا تنفى عن احد بوجه ومنها ما تنفى عن بعض دون بعض ومن هذا الوجه قوله تعالى انك لاتهدي فانه على نفي الهداية التي هي التوفيق وادخال الجنة لا نفي الهداية التي هي الدعاء الى الاسلام ويؤيده ما قال المحقق البيضاوي في تفسيره هداية الله تعالى تتنوع انواعا لا يحصيها عدد لكنها تنحصر في اجناس مترتبة الاول افاضة القوى التي بها يتمكن المرء من الاهتداء الى مصالحه كالقوة العقلية والحواس الظاهرة والباطنة والثاني نصب الدلائل الفارقة بين الحق والباطل والصلاح والفساد واليه اشار تعالى بقوله وهديناه النجدين وقال واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى والثالث الهداية بارسال الرسل وانزال الكتب واياها عنى بقوله تعالى وجعلناهم ائمة يهدون بامرنا

و قوله ان هذا القران يهدي للتي هي اقوم و الرابع ان يكشف على قلوبهم السرائر و يريهم الاشياء كما هي بالوحي او الالهام او المنامات الصادقة و هذا قسم تختص بنيله الانبياء و الاولياء و اياه عنى بقوله اولئك الذين هدى الله فبهديهم اقتده و قوله و الذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا و عند المعتزلة الدلالة الموصلة الى المطلوب و قيل هذا المعنى مختار الاشاعرة و المعنى الاول مختار المعتزلة و هذا خلاف المشهور قال ابوالفتح في حاشية الحاشية الجلالية هذا عند الجمهور و اما عند اهل الحق فالهداية مشتركة بين المعنيين المذكورين انتهى ثم انه نقض المعنى الثاني بقوله تعالى و اما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى اذ على هذا معنى هديناهم اوصلناهم الى المطلوب و حينئذ لا يمكن استحباب العمى على الهدى و يمكن دفع النقض من التعريفين بالتجوز في الآيتين و قيل في بعض حواشي البيضاوي ان الهداية موضوعة للقدر المشترك بين المعنيين لانها مستعملة في كل منهما كقوله تعالى انك لا تهدي من احببت و لكن الله يهدي من يشاء و قوله تعالى و اما ثمود فهديناهم الآية فالقول بكونها موضوعة لاحد هما بخصوصه يوجب الاشتراك او الحقيقة و المجاز و الاصل ينفيهما و لذا قال المحقق البيضاوي الهداية دلالة بلطف و لذلك لا يستعمل الا في الخير انتهى و ايضا قال الامام الرازي الهدى و الهداية الدلالة المطلقة و قيل الهداية قد تتعدى بنفسها الى المفعول الثاني لفظا كما في قوله تعالى لنهدينهم سبلنا او تقديرا كما في قوله تعالى انك لا تهدي من احببت اي لا تهدي من احببت الحق و معناها حينئذ الايصال الى المطلوب و لا تسند الا الى الله تعالى و قد تتعدى بالحرف اى بالى او باللام لفظا كما في قوله تعالى انك لتهدي الى صراط مستقيم و قوله تعالى ان هذا القران يهدي للتي هي اقوم او تقديرا كما في قوله تعالى و اما ثمود فهديناهم اى هديناهم للحق او الى الحق و معناها حينئذ الدلالة على ما يوصل الى المطلوب فتسند تارة الى النبي و تارة الى القران و لا بد من بيان الفرق بين التفسيرين فنقول قال في بعض حواشي شرح المطالع و ذهب جميع الناظرين في التعريفين الى الفرق بينهما باعتبار الوصول الى المطلوب في الثاني دون الاول بان يكون معنى التعريف الثاني هو الدلالة على طريق و التعريف له على وجه يفضي ذلك الى المطلوب و معنى التعريف الاول هو تعريف الطريق الذى يوصل ذلك الطريق الى المطلوب لا ان الدلالة عليه تفضي الى المطلوب و اعترض بانه ان اريد بالايصال المذكور في التعريفين الايصال بالفعل او بالقوة فيهما فلا فرق و كونه في احدهما صفة للطريق و في الآخر للدلالة لا يوجب ذلك و ان اريد به في احدهما الايصال بالقوة و في الآخر بالفعل فمسلم و اجيب بان المراد في كليهما الايصال بالفعل و كون الايصال في احدهما صفة للطريق و في الآخر للدلالة قال على الفرق لان كون الطريق موصلا بالفعل لا يوجب كون المهدي بهذه الهداية واصلا الى المطلوب بالفعل اذ يكفي لكون ذلك الطريق موصلا بالفعل ان يكون موصلا لاحد في وقت من الاوقات سواء كان لذلك المهدي الذى الكلام فيه او لغيره بخلاف ما اذا كانت الدلالة موصلة بالفعل فان

ايصال هذه الدلالة لا تصل لغير صاحبها قال و الاظهر عندي ان وصف الدلالة بالايصال لا يوجب المجاز لان الايصال الى المطلوب حقيقة لا يصدق الهادي الا على الواصل الى المطلوب دون من عرف طريقا لو سلكه وصل الى المطلوب و انما قلنا ذلك لان الايصال لو وجد فليس من الدلالة لظهور انها ليست موصلة بل الايصال موهوم اسند مجازا الى الدلالة ليفيد زيادة مدخلية للدلالة في الوصول كما قيل في الدمني بانك خلق ان تعلى بان و حاصله ان الهداية هو الدلالة على الطريق و التعريف له على وجه يترتب عليها التعرف لا بمجرد التبيان بما يوجب التعرف عادة سواء حصل التعرف ام لا كما في علمته فلم يتعلم و ان كان ذلك مجازا و كذا الكلام في الايصال الذي جعل صفة الطريق في التعريف الاول فانه موهوم اسند مجازا الى الطريق لافادة مدخلية الطريق في الوصول بان يكون طريق المطلوب بحسب نفس الامر و اما الدلالة المذكورة فيه و ان لم توصف بالايصال فهي موجبة لتعرف المهدي طريق المطلوب لان التعريف حقيقة بدون التعرف غير معقول و الحمل على المجاز خلاف الظاهر و دفع توهم المجاز لايجب فلاينتقض التعريف المذكور بقوله تعالى انك لاتهدي من احببت فان النبي عليه الصلوة و السلام احب ان يهدي ابا طالب و لكن لم يتيسر له ذلك و ان اتى بما يوجب الاهتداء عادة و اما دفع نقض التعريفين بقوله و اما ثمود فهديناهم الآية فبالحمل على المجاز لدلالة قوله تعالى فاستحبوا العمى على الهدى على انهم كانوا محبين بجهلهم و عماهم فلم يصغوا الى من كان بصدد هدايتهم ليحصل الاهتداء و معرفة طريق الحق لا انهم صاروا عارفين للطريق لكن لم يسلكوا ليصلوا الى المطلوب و قيل لو كان الهداية تعريف الطريق من غير ان يفضي ذلك التعريف الى المطلوب لزم ان يكون عارف الشريعة و احكامها متقاعدا عن العمل مهتديا بمقتضاها و ليس كذلك و اذا كان الاهتداء مطاوعا لهدى لزم اعتبار السلوك الى ان يصل الى المطلوب و فيه نظر اذ لا نسلم انه ليس بمهتد لابد له من دليل انتهى كلامه قيل هذا هو المشهور لكن المذكور في كلام المشائخ ان الهداية عند الشاعرة خلق الاهتداء و عند المعتزلة بيان طريق الصواب كما في شرح العقائد النسفية و هكذا في شرح المواقف حيث قال معناها الحقيقي عند الاشاعرة خلق الاهتداء وهو الايمان و عند المعتزلة الدعوة الى الايمان و الطاعة و ايضاح السبيل الراشد و الزجر عن طريق الغواية و يسمى توفيقا ايضا كما في قوله تعالى و اما ثمود فهديناهم الآية انتهى • و قيل لا منافاة بين المشهور و بين ما ذكره المشائخ اذ ما هو المشهور المعنى اللغوي او العرفي و ما ذكره المشائخ هو المعنى الشرعي و المراد من الهداية في اغلب استعمالات الشرع هذا ثم الهداية قد تستعمل ايضا في معنى الدعوة الى الحق في قوله تعالى في حق المهاجرين و الانصار سيهديهم و قد تستعمل في معنى الارشاد في الآخرة الى طريق الجنة • اعلم ان الهداية يقابلها الاضلال [illegible] بالمعنيين المذكورين [illegible] الى المطلوب [illegible] ذلك الوجدان هو الاهتداء الهداية و [illegible] [illegible] كما في الصحاح و [illegible] عن [illegible]

فانه يجيء لزما بمعنى الاهتداء و هو وجدان ما يوصل الى المطلوب و يقابلها الضلالة و هي فقدان ما يوصل الى المطلوب و متعديا بمعنى الهداية و اما الهداية فهو متعد لا غير كذا في بعض حواشي شرح المطالع •

الهوى مصدر هواه اذا احبه و اشتهاه و جمعه الاهواء ثم سمي به المهوي المشتهى محمودا كان او مذموما ثم غلب على غير المحمود يقال فلان اتبع الهوى اذا اريد ذمه و فلان من اهل الاهواء لمن زاغ عن طريقة اهل السنة والجماعة و كان من اهل القبلة كذا في المغرب و يسمى اهل الاهواء باهل البدع ايضا و لذا وقع في التلويح في ركن السنة الهوى هو الميل الى الشهوات و المستلذات من غير داعية الشرع و المراد بصاحب الهوى المبتدع المائل الى من يهواه في امر الدين و في فتح المبين شرح الاربعين حقيقة الهوى شهوات النفوس و هي ميلها الى ما يلائمها و اعراضها عما ينافرها ثم المعروف في استعمال الهوى عند الاطلاق انه الميل الى خلاف الحق و قد يطلق بمعنى مطلق الميل و المحبة ليشتمل الميل للحق و غيره و بمعنى محبة الحق خاصة و الانقياد اليه انتهى و المعنى الاخير مصطلح الصوفية در صحائف گويد الهوى من مراتب المحبة وهي ان يهوي قلبك الى المحبوب دائما و اين مقام را پنج درجه است اول خضوع دوم بذل مهجه در طاعت دوست فوق الطاقة نه بيني كه پيغامبر ما عليه الصلوة و السلام در نماز چندان بايستادي كه هر دو قدمش ورم كردي گاه بانگشتان پاي ايستادي و گاه خود را بياويختي و بذكر مشغول شدي سوم صبر در شدائد و معنى الصبر تجرع البلوى من غير الشكوى چهارم تضرع پنجم رضا و تسليم •

الهاوي هو حرف الالف و قد مر في فصل الفاء من باب الحاء المهملة •

• باب الياء التحتانية •

فصل التاء المثناة الفوقانية • **الياقوت** جوهر مشهور و نزد صوفيه ياقوت احمر عبارتست از نفس كلي بواسطهٔ امتزاج نوريت او بظلمت تعلق جسم كذا في لطائف اللغات •

فصل الراء المهملة • **التياسر** بالسين المهملة مصدر من باب التفاعل و نزد منجمان انست كه چون كوكب را قبول در وتد رابع بود مطرح شعاع هردو تسديس و تربيع تحت الارض باشد و اين دليل ضعف و نحوست قويست و ان كوكب را ذو اليسارين خوانند كذا في كفاية التعليم •

فصل السين المهملة • **اليبوسة** بالباء الموحدة هي من الكيفيات الملموسة و تقابل الرطوبة بالتضاد عند الكل فعند الامام عبارة عن عسر الالتصاق و الانفصال اي عن كيفية تقتضي ذلك و عند الحكماء عسر التشكل اي كيفية تقتضي ذلك قال الامام الرازي في المباحث المشرقية لعل الاقرب في بيان حقيقة اليابس ان يقال من الاجسام التي نشاهدها ما يسهل تفرقه و يصعب اتصاله بعد التفرق...ذلك الجسم في نفسه بحيث يتفرق اجزاؤه و تتفرق بسهولة و هو اليابس فاليبوسة

حينئذ هي الكيفية التي يكون الجسم بها سهل التفرق عسر الاجتماع و اما للصلابات و اتصالات سهلة الانفراك بين اجزائه الصغيرة الصلبة التي يكون كلواحد منها عسر التفرق في نفسه و هو الهش و منها ما هو بالعكس فيسهل اتصاله و يصعب تفرقه و هو اللزج و المذكور في الملخص ان من الاجسام المتصلة ما ينفرك بسهولة و منها ما ليس كذلك و الثاني هو الصلب و الاول على قسمين احدهما ان يكون الجسم مركبا من اجزاء صغار لايقوى الحس على ادراك كلو احد منها منفردا و يكون كل واحد منها صلبا عسر الانفراك و لكنها متصلة بلحامات سهلة الانفراك و هو الهش و ثانيهما ان يكون الجسم في طبعة تلك اللحامات و هو اليابس كذا في شرح المواقف و في شروح الموجز ان لليابس معنيين احدهما اليابس با لفعل و ضده الرطب بالفعل و ثانيهما اليابس بالقوة و هو الذي اذا ورد على بدن الانسان المعتدل اخذ كيفية زائدة على ما له من اليبوسة سواء كان يابسا بالفعل او لا يكون بل يكون رطبا كالعسل فانه و ان كان رطبا بالفعل لكنه يابس بالقوة و لليابس معان اخر ايضا ذكرت في لفظ الرطوبة في فصل الباء الموحدة من باب الراء المهملة *

اليونسية بضم الياء و النون و بياء النسبة فرقة من غلاة الشيعة اصحاب يونس بن عبد الرحمن قال الله تعالى على العرش بحملة الملائكة و هو اقوى من تلك الملائكة مع كونه محمولا لهم كالكركي تحمله رجل وهو اقوى منه و يطلق اليونسية ايضا على فرقة من المرجئة اصحاب يونس النمري قالوا الايمان هو المعرفة بالله و الخضوع له و المحبة بالقلب فمن اجتمعت فيه هذه الصفات فهو مؤمن و لا يضر معها ترك الطاعات و ارتكاب المعاصي ولا يعاقب عليها و ابليس كان عارفا بالله و انما كفر باستكباره و ترك الخضوع له كذا في شرح المواقف *

فصل القاف

* **اليرقان** بالفتح و سكون الراء عند الاطباء علة يتغير بها لون البدن الى الصفرة او السواد بجريان الخلط الاصفر او الاسود الى الجلد و ما يليه بلا عفونة كذا في شرح القانونچة *

فصل الميم

* **اليتم** بالضم و سكون التاء المثناة الفوقانية يتيم شدن و يتيم مرد بى پدر و ستور بى مادر و جوهر بى نظير كما فى الصراح و يتيم نزد سالكان انحضت كه بنده خود را بنده صحبت گرداند و به تجريد ظاهرى و تفريد باطني موصوف شود و هو من مراتب الصحبة كما مر *

التيمم بالميم لغة القصد مطلقا و شرعا القصد الى الصعيد الطاهر للتطهير لى لازالة الحدث الحكمي و الحق انه اسم لمسح الوجه و اليدين من الصعيد الطاهر بشروط مخصوصة و القصد شرط كما في فتح القدير و جامع الرموز و عند الصوفية هو الاخذ من العارفين عند غيبة العلم الذى هو الصحبة كما مر في فصل الشين من باب الصاد المهملة *

اليوم بالفتح وسكون الواو في اللغة الوقت لولا او نهارا قليلا او كثيرا و في العرف من طلوع جرم الشمس

ولو بعضها الى غروب تمام جرمها وهكذا عند منجمي الفارس و الروم و في الشرع من طلوع الصبح الصادق الى غروب تمام جرم الشمس و الليل على الاول من غروب تمام جرم الشمس الى طلوعه و على الثاني من غروب تمام جرم الشمس الى طلوع الصبح الصادق قال الامام الرازي في التفسير الكبير و من الناس من قاس على اخر الليل اوله فاعتبر في حصول الليل زوال اثار الشمس ثم هولاء منهم من اكتفى بزوال الحمرة في حصول الليل و منهم من اعتبر ظهور الظلام التام و ظهور الكواكب لكن الفقهاء اجمعوا على ان اول النهار من طلوع الصبح الصادق و اول الليل من غروب تمام جرم الشمس و اجمعوا على بطلان هذه المذاهب و قال بعض البراهمة ان ما بين طلوع الصبح الصادق و طلوع الشمس و كذا مابين غروب الشفق و غروب الشمس بمنزلة فصل مشترك بين اليوم و الليلة ليس بداخل فيهما و قد يطلق اليوم على اليوم بليلته على ما ذكره القاضي الرومي في شرح الملخص انتهى قال عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة اعلم ان حكماء الهند يطلقون اليوم بثلثة معان احدها اليوم الطلوعي و هو من طلوع الشمس الى طلوع الشمس ثانيا و ثانيها اليوم الشمسي و هو جزء واحد من ثلثمائة و ستين جزءا من زمان السنة الشمسية الحقيقية و ثالثها اليوم القمري و هو جزء واحد من ثلثين جزءا من زمان ما بين الاجتماعين الوسطين و لا يخفى ان اليوم الشمسي اطول من الطلوعي في المعمورة و الطلوعي من القمري انتهى ❊ و قال الصوفية اليوم هو التجلي الالهي فايام الله و ايام الحق تجلياته و ظهوره تعالى بما يقتضيه ذاته من انواع الكمالات و لكل تجل من تجلياته سبحانه حكم الهي يعبر عنه بالشان و لذلك الحكم في الوجود اثر لائق بذلك التجلي فاختلاف الوجود اعني تغيره في كل زمان انما هو اثر للشان الالهي الذي اقتضاه التجلي الحاكم على الوجود بالتغير و هذا معنى قوله كل يوم هو في شان و لهذا زيادة توضيح في الانسان الكامل وقد سبق في لفظ التجلي ايضا و در لطائف اللغات ميگويد كه يوم در اصطلاح صوفيه عبارت از وقت لقاى الهي و وصول يعني الجمع و بلوغ سائر بحضرت واحد است ❊

اليوم بليلته هو يطلق على معنيين احدهما عند العامة و هو زمان يتخلل بين مفارقة الشمس دائرة الافق و بين عودها اليها بعد غيبوبة واحدة و ظهور واحد و هو قد يبلغ دورتين و دورات من المعدل كما في المواضع التي عرضها اكثر من تمام الميل الكلي و بالجملة فاليوم بليلته عند العامة عبارة عن مجموع اليوم و الليل و مبدأه عند اهل الشرع اول الليل و كذا عند العرب و مبدأه عند اهل الروم و الفارس اول اليوم و على هذين الاصطلاحين يختلف مقدار اليوم بليلته بحسب اختلاف الآفاق و ثانيهما عند المنجمين و هو زمان يتخلل بين مفارقة الشمس نصف دائرة نصف نهار متعينة او مفروضة متحددة بقطبي العالم و بين عودها الى ذلك النصف بعينه و هو لا يبلغ دورتين اصلا و مباحث تعديل الايام مبنية على هذا المعنى الاخير و هذا هو المتبادر من اليوم بليلته حيث اطلق في كتب علم الهيئة و اطلاق اليوم بليلته على هذا المعنى

بحسب الاصطلاح اذ قد يتفق ان لا يغيب الشمس في هذه المدة اصلا و قد يتفق ان لا يظهر فيها اصلا و ذلك في المواضع التي جاوز عرضها تمام الميل الكلي و ظاهر كلام البعض انه لا يطلق اليوم بليلته الا على زمان يتفق فيه للشمس الظهور و الخفاء معا حيث عرف اليوم بليلته بانه زمان يتخلل بين مفارقة الشمس نصف دائرة نصف النهار و بين عودها اليه بعد ظهور و خفاء و قيل المراد من هذا تعريف اليوم بليلته في معظم العمارة فلا اشكال و يمكن ان يقال مقدار اليوم بليلته اذا اخذ المبدأ من نصف النهار كان في جميع الآفاق واحدا ففي الافق الذي يكون الشمس فيه فوق الارض ادوارا يصدق على زمان اليوم بليلته هناك انه زمان يتخلل بين مفارقة الشمس نصف دائرة نصف النهار و بين عودها اليه بعد ظهور وخفاء فان الظهور والخفاء و ان لم يقعا في هذا العرض وقعا في موضع اخر يكون مع هذا الموضع تحت نصف نهار واحد فتامل اعلم ان مبنى ما ذكر اخذ المبدأ من نصف النهار فان نصف النهار تقاطعان مع مدار الشمس احدهما اعلى و الآخر اسفل فمنهم من ياخذ التقاطع العلى و هو قول منجمي الفارس و اليونان والمغرب فانهم يقولون ان اليوم بليلته من نصف النهار الى نصف نهار اخر و منجمو الخطا و الغور و الهند و المشرق يا خذون المبدأ من نصف الليل و يقولون ان اليوم بليلته من نصف الليل الى نصف ليل اخر فهم ياخذون التقاطع السفل و على كلا القولين لا يختلف مقدار اليوم بليلته بحسب اختلاف الآفاق ثم اليوم بليلته الذي مبدأه نصف النهار يطلق بالاشتراك اللفظي او الحقيقة والمجاز على الحقيقي والوسطي و ليس اطلاقه عليهما على سبيل الاشتراك المعنوي حتى يصح تقسيمه اليهما كما وقع في عبارات القوم حيث قالوا اليوم بليلته ينقسم الى حقيقي ووسطي فالحقيقي ما مر من انه زمان يتخلل بين مفارقة الشمس نصف دائرة نصف النهار و بين عودها اليه و هو مقدار دورة واحدة تامة من المعدل مع مطالع قوس تقطعها الشمس بحركتها الخاصة التقويمية و الوسطي هو زمان دورة واحدة تامة من المعدل مع قوس منه اي من المعدل مساوية لوسط الشمس و مقدار وسط الشمس برصد بطليموس ها ها نط ح ك و برصد تباني ها ها نط ح ك م و برصد الطوسي ها ها نط ح يط يز و برصد سمرقند ها ها نط ح يط لز و لما كانت مطالع القوس التي تقطعها الشمس بحركتها التقويمية مختلفة لصغر تلك القوس تارة و كبرها اخرى لاختلاف تقويمها سرعة و بطوءا و ايضا لو فرض عدم اختلاف تلك الحركة بالسرعة و البطوء فمطالعها مختلفة البتة لزم عدم تساوي الوسطي و الحقيقي دائما بل قد يتساويان و قد يختلفان ، و هذا التفاوت يسمى تعديل الايام و هو لا يحس في يوم و يومين بل في ايام كثيرة * اعلم ان اليوم بليلته في اعمال الاصطرلاب يعتبر بمقدار دورة واحدة من المعدل من غير اعتبار القوس المذكورة * **فائدة** * لا بد من يوم يفرض مبدأ يقاس سائر الايام اليه و يكون نصف نهار ذلك اليوم مبدأ الايام الوسطية و الحقيقية جميعا و كل يوم يفرض مبدأ يكون التفاوت ما بين اليومين الماضيين من ذلك اليوم تارة زائدا و تارة ناقصا الا

اواخر الدلو و اوائل العقرب فان المبدأ اذا جعل الاول كانت الايام الحقيقية دائما ناقصة عن الوسطية و اذا جعل الثاني كان الامر بالعكس لكن اتفق اهل الصناعة على جعل المبدأ اواخر الدلو من غير ضرورة تدعو اليه * **فائدة** * ينقسم كل من الحقيقي و الوسطي الى الساعات المستوية كما ان كلا من اليوم و الليل ينقسم الى ساعات زمانية كما مر في محله هذا كله خلاصة ما ذكر العلي البرجندي في تصانيفه كشرح بيست باب و شرح التذكرة و حاشية الجغميني و غيرها *

فصل النون * اليقين بالقاف كالكريم هو في عرف علماء الرسوم الاعتقاد الجازم المطابق الثابت اي الذي لا يزول بتشكيك المشكك فبالاعتقاد خرج الشك و بالجازم الظن و بالمطابق الجهل الغير المركب و بالثابت اعتقاد المقلد كذا في شرح شرح النخبة في بحث تواتر الخبر والمراد بالاعتقاد معناه الغير المشهور و الا يلزم استدراك قيد الجازم لخروج الظن من الاعتقاد او اخذ بالمعنى المشهور و المراد بالمقلد المقلد المصيب لا المخطي ولا الاعم منهما فان تقليد المخطي قد خرج بقيد المطابق على ما صرحوا به اعلم ان اليقين اعتقاد بسيط بالحقيقة و ما قال في القطبي ان اليقين هو اعتقاد الشيء بانه كذا مع اعتقاده بانه لا يمكن ان يكون الا كذا اعتقادا مطابقا ثابتا غير ممكن الزوال فالقيد الاول يخرج الظن و الثاني الجهل المركب و الثالث اعتقاد المقلد انتهى فلم يرد به ان اليقين مركب من اعتقادين بل اراد انه اعتقاد بسيط على وجه لو التفت المعتقد بان معتقده اما مطابق للواقع او لا لم يعتقد الا المطابقة و لم يحتمل عدمها و هذا مثل قوام الظن هو الحكم باحد النقيضين مع تجويز الآخر فان المتبادر منه ان التجويز واقع بالفعل مع ان مرادهم ان الظن اعتقاد بسيط لكن بحيث لو فرض النقيض لجوزه كذا ذكر النصير في حاشيته و قيل التيقن و اليقين هو عدم احتمال النقيض اي عدم احتماله لا في نفس الامر و لا عند العالم لا في الحال و لا في المآل و حاصله الجزم المطابق الثابت فخرج به الشك و الظن و الوهم و الجهل المركب و تقليد المخطي و المصيب فرجع الى الاول و قيل اليقين و التيقن هو الجزم المطابق فخرج به ما عدا تقليد المصيب و هذا خلاف المتعارف هكذا يستفاد من حواشي الخيالي في بحث خبر الرسول *

اليقينيات القضايا التي يحصل منها التصديق اليقيني و هي اما ضرورية او نظرية و الضرورية ستة على المشهور الاوليات و الفطريات والمشاهدات و الحدسيات و المجربات و المتواترات و قيل سبع و سابعها الوهميات ومنهم من حصرها في الاوليات والحسيات و ادرج الفطريات في الاول والبواقي في الثاني فاراد بالحسيات ما للحس مدخل فيها ومنهم من ثلث القسمة كصاحب المحصل و صاحب المواقف حصرها في الاوليات و الحسيات و الوجدانيات و ادرج الفطريات في الاوليات و البواقي في الحسيات و ذهب جماعة الى ان ماعدا الحسيات و الاوليات ليست من الضروريات و المفهوم من شرح المقاصد ان النزاع لفظي مبني على تفسيرهم الضروري بالذي نجد من انفسنا مضطرين اليه كذا ذكر الصادق الحلواني في حاشية الطيبي و في البيضاوي

في تفسير قوله تعالى و بالآخرة هم يوقنون اليقين اتقان العلم نظرا و استدلالا و لذلك لا يوصف به علم الباري تعالى انتهى قال مولانا عصام الدين في حاشيته تقييد اليقين بالنظر ينافي ما اشتهر من ايمة النحو ان العلم من افعال القلوب لليقين فان العلم لا يخص الاستدلال انتهى و الايقان هو علم الشيء بالاستدلال و لذلك لا يوصف علمه تعالى بالايقان لتنزهه عن الكسب و الاستدلال و هكذا في بحر المواج و اليقين عند السالكين اختلفت الاقوال فيه فقيل هو تحقيق التصديق بالغيب بازالة كل ظن و قال سهل هو المكاشفة و قال عطاء ما زال عنه المعارض على دوام الوقت قال ذوالنون كل ما رأته العيون نسب الى العلم و ما علمته القلوب نسب الى اليقين و قيل اليقين المشاهدة و قيل هو عبارة عن ظهور نور الحقيقة في الموقن حال كشف استار البشرية بشاهد الوجد و الذوق لا بدلالة العقل و النقل قال علي رضي الله تعالى عنه لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا معناه انه يزداد وضوحا و مشاهدة ان قيل نور الايمان و اليقين واحد ام لا يقال نور الايمان من وراء الحجاب قال تعالى يومنون بالغيب و اليقين نور عند كشف الحجاب و بالحقيقة هما نور واحد الا انه اذا كان من وراء الحجاب يقال له نور الايمان و اذا كان عند رفع الحجاب صار يقينا و قيل الفرق بينهما كالفرق بين الاعمى و البصير اذا اخبرا بطلوع الشمس فان اخبار البصير بالمشاهدة بخلاف اخبار الاعمى كذا في مجمع السلوك و في خلاصة السلوك قيل اليقين مشاهدة الغيوب بكشف القلوب و ملاحظة الاسرار بمخاطبة الافكار و قيل اليقين في القلب كالبصر فيرى به ماغاب عن بصره و قال بعضهم اليقين ثلثة علم اليقين و عين اليقين و حق اليقين قيل علم اليقين ما يحصل عن الفكر و النظر و عين اليقين ما يحصل من عيان العين و البصر و حق اليقين اجتماعهما و اذا اخبره الصادق بالمعجزات صار ذلك حق اليقين انتهى و في مجمع السلوك علم اليقين هو ما حصل من نظر و استدلال و عين اليقين هو ما حصل عن مشاهدة و عيان و حق اليقين هو ما حصل عن العيان مع المباشرة فعلم اليقين كمن علم بالعادة ان في البحر ماء و عين اليقين كمن مشى و وقف على ساحله و عاينه و حق اليقين كمن خاض فيه و اغتسل و شرب منه كسي كه خدايرا داند كه هست و يكي است علم يقين دارد كه از دور خبري دارد و اما كسي كه بكشف روح و خفي ميرسد و تجلي صفات بروي مي شود عين يقين دارد و صاحب مكاشفه و مشاهده است ليكن هنوز در كنارهٔ درياست و اما كسي كه بتجلي ذات و مشاهدهٔ ذات ميرسد حق يقين دارد و صاحب وصال و اتصال كشت اعلم ان حق اليقين عند الصوفية هو معرفة الله تعالى بالمشاهدة و المعاينة و معرفة ما سواه لا يطلق عليها حق اليقين الا مجازا انتهى كلامه و قال علماء الاصول علم اليقين ما يقطع الاحتمال كالعلم الحاصل من المحكم و المتواتر و قد سبق في لفظ القطع في فصل العين المهملة من باب القاف ٭

اليمين بالميم كالكريم هو في اللغة اليد اليمنى لانهم كانوا اذا تحالفوا ضرب كلواحد منهم يمينه على

يمين صاحبه و قيل القوة و القدرة و في الشرع عبارة عن تقوية الخبر بذكر الله تعالى او صفاته على وجه مخصوص او تعليق الجزاء بالشرط على وجه ينزل الجزاء عند وجود الشرط و النوع الاول يختص باسم القسم والنوع الثاني من مصطلحات الفقهاء اذ الغالب ان اليمين لتحقيق ما قصد من البر في الاستقبال اثباتا و في هذا النوع يحصل الحمل على الشرط او المنع فكان يمينا معنى كذا في البرجندي و في فتح القدير اليمين اسم لمجموع القسم و المقسم عليه فالمراد من لفظ اليمين في قوله عليه الصلوٰة و السلام من حلف على يمين الحديث المقسم عليه من باب اطلاق اسم الكل على الجزء • التقسيم • اليمين بالله وصفته و ما في حكمه كتحريم الحلال ثلث باعتبار الحكم و ان كان اليمين باعتبار العدد اكثر من ان يعد الاول يمين غموس وهي الحلف على امر ماض يتعمد فيه الكذب مثل ان يحلف على شيئ قد فعله مع علمه انه لم يفعله و التقييد بالماضي باعتبار كثرة وقوعها ماضيا فانها تقع على الحال ايضا مثل ان يقول و الله ما لهذا علي دين و هو كاذب و بالجملة فاليمين الغموس حلف على امر كاذب يعلم كذبه ماضيا كان او حالا و سميت غموسا لانها تغمس صاحبها في النار و قولهم يمين غموس اما تركيب توصيفي او اضافي من قبيل اضافة الجنس الى النوع و حكم هذه اليمين الاثم و لا شيئ فيه الا التوبة و الاستغفار الثاني يمين لغو وهي ان يحلف على امر ماض و هو يظن انه حق و الامر بخلافه مثل و الله لقد فعلت كذا و هو يظن انه صادق او والله ما فعلت و هو لا يعلم انه قد فعل و قد تكون على الحال ايضا مثل ان يرى شخصا من بعيد فيحلف انه زيد فاذا هو عمرو او يرى طائرا فيحلف انه غراب فاذا هو غيره فالتقييد بالماضي باعتبار الغالب فاليمين اللغو هي حلف على امر كاذب يظنه صادقا ماضيا كان او حالا و عن ابن عباس رضي الله عنه هو اليمين في الغضب و قيل ان يمين اللغو ما يجري على الالسنة من قولهم لا و الله و بلى و الله من غير اعتقاد في ذلك و اللغو في اللغة هو الكلام الساقط الذي لا يعتد به و حكم هذه رجاء العفو و الثالث اليمين المنعقدة و تسمى معقودة ايضا و هي الحلف على الامر المستقبل ان يفعله او لا يفعله فاذا حنث في ذلك لزمته الكفارة ثم المنعقدة ثلثة اقسام مرسل و موقت و فور فالمرسل هو الخالي عن الوقت في الفعل و نفيه نفي الاثبات نحو و الله لا ضربن زيدا مادام الحالف و المحلوف عليه قائمين لا يحنث وان هلك احدهما حنث و في النفي نحو و الله لا اضرب زيدا يحنث ابدا فان فعل المحلوف عليه مرة واحدة حنث و لزمته الكفارة و لا ينعقد اليمين ثانيا و الموقت مثل و الله لا شربن الماء الذي في هذا الكوز اليوم و فيه ماء فهٰهنا لا يحنث ما لم يمض اليوم فاذا مضى و لم يفعل حنث فان مات قبل مضي اليوم لم يحنث عندهما و عند ابي يوسف يحنث عند مضي اليوم واما يمين الفور فهي ان يكون ليمينه سبب فدلالة الحال توجب قصد يمينه على ذلك السبب و ذلك كل يمين خرجت جوابا لكلام او بناء على امر فيتقيد به بدلالة الحال نحو ان تتهيأ المرأة للخروج فقال ان خرجت فانت طالق فقعدت ساعة ثم

خرجت لا تطلق هذا خلاصة ما في الدرر و الجوهرة النيرة و جامع الرموز *

التيامن مصدر من باب التفاعل نزد منجمين انست كه چون كوكبي دروتد عاشر باشد مطرح شعاع هر در تسديس وهر دو تربيع وي زير زمين بود اي بالای زمين و ان دليل قوت سعادت و بزرگيست و ان كوكب را ذو اليمينين گويند كذا في كفاية التعليم *

الميمونية فرقة من الخوارج العجاردة اصحاب ميمون بن عمران قالوا بالقدر اي اسناد افعال العباد الى قدرتهم و بكون الاستطاعة قبل الفعل و ان الله يريد الخير دون الشر و لا يريد المعاصي كما هو مذهب المعتزلة و اطفال الكفار في الجنة ويروی عنهم جواز نكاح بنات البنين و بنات البنات و بنات اولاد الاخوة و الاخوات و انكار سورة يوسف فانهم زعموا انها قصة من القصص و لا يجوز ان تكون قصة الفسق قرانا كذا في شرح المواقف في اخر الموقف السادس *

فصل الياء التحتانية * اليدان تثنية يد بمعني دست و نزد صوفيه عبارتست از اسمای متقابلة الٰهی كه تفسير كرده شده است باسمای جلالي و جمالی مانند فاعله و قابله مثل قهار و لطيف و ميل يدان عبارتست از حضرت وجوب و امكان كذا في لطائف اللغات *

* الفن الثاني *

في عدة من الالفاظ العجمية و هو مشتمل على ابواب بترتيب حروف التهجي كالفن الاول و قد اعتبرنا هٰهنا الحرف الثاني لا الحرف الاخير مثلا لفظ ازادگي را در باب الالف مع الالف بايد طلبيد *

* باب الالف *

فصل الالف * آب اسم ماهی است كه افتاب دران ماه در برج اسد می باشد و قد مر في لفظ التاريخ في الخاء المعجمة من باب الالف *

آب حيات لفظ فارسي است و ان چشمهٔ ايست در ظلمات هركه اب ازان خورد بطول حيات بميرد و سلطان سكندر بطلب ان در ظلمات رفته و خضر و الياس كه پيش رو او بودند دران رسيدند و اب ان خوردند و باز از چشم ايشان خدای تعالی مخفي گردانيد و سكندر ازانجا بی نصيب بازگشت و در اصطلاح سالكان كنايت است از چشمهٔ عشق و محبت كه هركه ازان بچشد هرگز معدوم و فاني نگردد و نيز اشارت بدهن معشوق ميكنند كذا في كشف اللغات *

آبروي نزد سالكان الهام غيبي را گويند كه بر دل سالك وارد شود *

آبان اسم ماهی است در تاريخ يزد جردی چنانكه گذشت *

آذر بذال معجمه و بعد ان راى مهمله است و ان اسم ماهيست در تاريخ رومي و يزد جردى و تاريخ يهود چنانكه گذشت •

آرام آي براى مهمله اسم ماهيست در تاريخ ترك چنانكه گذشت •

آزاد نزد سالكان حر را گويند و ازادگى حريت را چنانكه در مصل را از باب هاى مهملتين گذشته و در بعضى رسائل واقع شده كه ازادگي و ازادى مقام محويت عاشق از ذات و صفات خود در ذات و صفات معشوق است •

آشنائي در اصطلاح سالكان عبارتست از تعلق دقيقهٔ ربوبيت كه با همه مخلوقات پيوسته است چون تعلق خالقيت بمخلوقيت •

آي اسم ماهست در تاريخ ترك چنانكه گذشت •

فصل الباء الموحدة * ابر نزد سالكان حجابى را گويند كه مانع وصول باشد •

ابيب بياى مثناة تحتانيه و بعد ان باى موحده و ان اسم ماهيست در تاريخ قبط محدث چنانكه گذشت •

ابيقي بدو ياى مثناة تحتانيه كه در ميان ان هر دو قاف است و ان اسم ماهيست در تاريخ قبط قديم •

فصل الثاء المثلثة * اثور اسم ماهيست در تاريخ قبط قديم •

فصل الراء المهملة * اردي بهشتماه اسم ماهيست در تاريخ فرس چنانكه گذشت •

ارثماطيقي هو علم الحساب النظري كما مر في المقدمة •

ارمينياس هو باب القضايا و احكامها و قد مر في تعريف المنطق •

فصل السين المهملة * اسفندارمذماه اسم ماهيست در تاريخ فرس •

اسطرلاب بسين مهمله است در اصل لغت و بعضى انرا بصاد بدل كنند و معني او ترازوي افتاب است و ازينجا بعضى گمان برده اند كه اصل او در لغت يونان استرلابون است و معني او ائينهٔ كواكب و بعضي گويند كه اسطر تصنيف است و لاب اسم پسر هرمس حكيم است كه اسطرلاب اختراع اوست - و بعضى گويند كه چون لاب دوائر فلكي را در سطح مستوي مرتسم ساخت هرمس ازان سوال كرد كه من سطر هذا او در جواب گفت سطرهٔ لاب و بدين سبب انرا اسطرلاب گويند كذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح بيست باب و در كشف اللغات ميگويد اسطرلاب بضم همزه و طا آلتي است مر حكماء و منجمانرا كه بدان راز فلكي روشن مى شود و معنى ان ترازوي افتاب است چه بيونانى اسطر ترازو را گويند و لاب افتاب را و بعضي گويند لاب نام حكيمى ديگراست كه به تدبير

سکندر اسطرلاب را ساخته بود و قيل پسر ارسطو است و قيل نام پسر ادريس است على نبينا و عليه السلام و صحيح انست که واضعش ارسطاطاليس است انتهى پس علم اسطرلاب از اقسام علم ارغنوه باشد که از فروع رياضي است و علم الارغنوة هو علم اتخاذ آلآت الغريبة كما مر في المقدمة •

فصل اللام • التنج باللام ثم بالتاء ثم بالنون ثم بالجيم اسم ماهي است در تاريخ ترک چنانچه گذشت •

فصل الميم • اميري بميم نزد صوفيه ارادهٔ خود را جاري کردن بود بر سالک •

اشمير بميم بعد ها شين معجمة ثم ياء مثناة تحتانية ثم راء اسم ماهي است در تاريخ قبط محدث •

فصل النون • ان پيرنج آی اسم ماهيست در تاريخ ترک •

فصل الواو • اوب بضم و سكون واو اسم ماهيست در تاريخ يهود •

اوجونج اسم ماهيست در تاريخ ترک •

او ترنج آی اسم ماهي است در تاريخ ترک •

فصل الياء • اير بفتح الف و ضم ياء مثناة تحتانيه اسم ماهيست در تاريخ يهود •

ايساغوجي كليات خمس را گويند چنانچه گذشت •

ايكندي آی اسم ماهيست در تاريخ ترک •

ايلد بکسر الف و سکون يا و ضم لام نام ماهيست در تاريخ يهود •

ايلول اسم ماهيست در تاريخ روم •

• باب الباء الموحدة •

فصل الالف • بابه اسم ماهيست در تاريخ قبط محدث •

باد نزد صوفيه نصرت الٰهي است که ضروري كافهٔ موجوداتست و هيچ اسم موافق تر ازين اسم نيست مر سالک را •

بادزهر لفظ فارسي است معناه مقاوم السموم لحفظ قوة الروح و اسم البادزهر و انكل عاما لكل دواء دافع لضرر السم فقد يخص بحجر الحية و هو حجر يوجد في الحية كما في المنهاج قال الشيخ اسم البادزهر بالمفردات الواقعة عن الطبيعة اولى و اسم الترياق بالمصنوعات فيقال البادزهر ترياق طبيعي و الترياق بادزهر صناعي و يشبه ان تكون النباتيات من المطبوعات احق باسم الترياق و المعدنيات باسم البادزهر و يشبه ان لا يكون بينهما كثير فرق كذا في بحر الجواهر •

بادصبا لفظ فارسی است عبارت از باد شرقي و قيل باديکه بدان گل بشگفد و در تذكرة الاولياء

مذكور است صبا باديست كه از زير عرش خيزد و ان در وقت صبح وزد بادي لطيف و خنك است و خوش دارد و در اصطلاح سالكان باد صبا اشارتست از نفحات رحمانيه كه از طرف مشرق روحانيات مي ايد چنانكه حضرت رسالت پناه صلى الله عليه و اله و سلم فرموده كه اني وجدت نفس الرحمان من جانب اليمن مراد از نفس الرحمان بندگي خواجهٔ اويس قرني است كذا في كشف اللغات *

باخون نام شهريست در تاريخ قبط قديم *

باوني بالفتح و ضم الهمزة و سكون الواو بعدها نون ثم ياء نام ماهيست در تاريخ قبط قديم *

بؤنه بالفتح و ضم الهمزة بعدها نون نام ماهيست در تاريخ قبط محدث *

باران نزول رحمت را گويند *

بازوي صفت مشيت را گو يند *

فصل التاء المثناة الفوقانية * بت بالضم و سكون التاء المثناة الفوقانية هو الصنم و قد سبق في فصل الميم من باب الصاد المهملة و بمعنى نفس و مرشد نيز امده *

بتكده نزد صوفيه بمعني باطن عارف كامل است كه دران عوق و ذوق و معارف الهيه بسيار باشد *

فصل الراء المهملة * برموده بالفتح و سكون الراء و ضم الميم و سكون الواو و فتح الذال المعجمة نام شهريست در تاريخ قبط محدث *

برمهات بفتح الباء و الميم بينهما راء ساكنة نام ماهي است در تاريخ قبط محدث *

فصل الشين المعجمة * بشنشد بالفتح و فتح الشينين المعجمتين بينهما نون ساكنة نام ماهي است در تاريخ قبط محدث *

فصل النون * بنطاسيا بالفون هو اسم الحس المشترك *

بناگوش نزد صوفيه دقيقهٔ محبوب را گويند *

بندگي نزد صوفيه تكليف را گويند *

فصل الواو * بوسه نزد صوفيه بمعني فيض و جذبهٔ باطن كه بنسبت سالك واقع شود و نيز لذت بشري را گويند *

فصل الهاء * بهمناه نام ماهيست در تاريخ فرس *

بهت بضم با و سكون ها لفظ هنديست بمعنى بسيار و نزد منجمان حركت كوكبي بود در زمان معين مثل ده روز يا پنجروز يا كمتر يا بيشتر و چون مطلق گويند مراد مقدار حركت او بود در يكشبانه روز كما في سراج الاستخراج *

* فصل الیاء التحتانیة * بیشنج آي بالکسر و سکون الیاء و فتح الشین المعجمة و النون بعدها جیم نام ماهیست در تاریخ ترک *

بیداري نزد صوفیه عالم صحو را گویند جهت عبودیت *

بیهوشي نزد صوفیه مقام طمس را گویند که دران صفات محو شود *

بیگانگي نزد صوفیه استغناي عالم الوهیت را گویند که بهیچ چیز و بهیچ وجه مفتقر نیست و بهیچ چیز مماثلت و مشابهت ندارد *

* باب الباء العجمیة *

فصل الالف * پارسائی پاکی و صافي در عبادات و در اصطلاح سالکان عبارتست از اعراض از مقتضیات طبعي و شهواني کذا في کشف اللغات *

پاک بازي نزد صوفیه توبهٔ خاص را گویند *

فصل الیاء التحتانیة * پیر شیخ را گویند وقد مر فی الخاء من باب الشین المعجمتین فی الفن الاول مع بیان چهار پیر *

پیرخرابات و پیرمغان نزد صوفیهٔ کاملان و مکملان را گویند * بیت * هرکو بخرابات نشد بي دین است * زیراکه خرابات اصول دین است * ازین خرابات مراد خراب شدن صفات بشریة است و فانی شدن وجود جسماني و روحاني *

پیالهٔ کاسهٔ خورد که بدان شراب خورند و در اصطلاح سالکان کنایت از محبوب است وقیل هر ذره از ذرات موجودات پیاله است که ازان مرد عارف شراب معرفت میخورد کذا في کشف اللغات *

پیام نزد صوفیه اوامر و نواهي را گویند *

پیمانه نزد صوفیه چیزي را گویند که در وي مشاهدهٔ انوار غیبی کند و ادراک معاني نماید یعني دل عارف *

* باب التاء المثناة الفوقانیة *

فصل الالف * تاراج در اصطلاح صوفیهٔ عبارتست از سلب اختیار سالک در جمیع احوال و اعمال ظاهري و باطني *

فصل الراء المهملة * تر لغظ فارسي است بمعنی رطب و در فن بلاغت شعر سلیس را گویند که دروی تعقید نباشد و مقابل اوست خشک که منافی فصاحت و سلاست بود و ان طرز باحفصانه

است کذا فی جامع الصنائع *

ترسا نزد صوفیه مرد روحانی را گویند که صفات ذمیمهٔ نفس اماره او متبدل شده باشد و بصفات حمیده موصوف شده باشد و ترسا بچه نزد شان وارد غیبی را گویند که بر دل سالک فرود اید و نیز ترسا بمعنی مرد موحد اید *

ترانه نزد شعرا رباعی را گویند و نزد صوفیه ائین محبت را گویند *

ترک تازه نزد صوفیه جذبهٔ الهی را گویند که سالک مجاهده و رنج بسیار میکشد و کشادگی نمی یابد ناگاه جذبهٔ الهی در رسد و او را بمقصود رساند *

ترکیب بند قسمی است از ترجیع بند وقد مرفی فصل العین من باب الراء المهملتین فی الفن الاول *

فصل الشین المعجمة * تشری بالفتح وسکون الشین المعجمة و کسر الراء المهملة نام ماهی است در تاریخ یهود *

تشرین الاول و تشرین الاخر هردو اسم دو ماهی اند در تاریخ روم *

فصل المیم * تمز بالفتح و ضم المیم و سکون الزاء المعجمة نام ماهیست در تاریخ یهود *

تموز نام ماهیست در تاریخ روم *

فصل الواو * توث بالضم و سکون الواو و بالثاء المثلثة نام ماهیست در تاریخ قبط قدیم *

توانائی نزد صوفیه صفت فاعل مختاری بود جان افزا یعنی ممد حیات بود مثل المحیات *

تونگری نزد صوفیه جمع صفات کمال بود با وجود قدرت بر اظهار هر صفتی و در لفظ غنی در فصل یای تحتانی از باب غین معجمه نیز گذشته *

فصل الیاء * تیرماه نام ماهیست در تاریخ فرس *

* باب الجیم *

فصل الالف * جام نزد صوفیه احوال را گویند *

جانان نزد صوفیه صفت قیومی را گویند که قیام جملهٔ موجودات باوست *

جان افزا نزد صوفیه بقا را گویند که سالک ازان صفت باقی ابدی گردد و فنا را بدو راه نبود *

فصل الغین المعجمة * جغشاباط آی نام ماهیست در تاریخ ترک *

فصل الفاء * جفا نزد صوفیه پوشانیدن دل سالک است از معارف و مشاهدات که او را بدانها تربیت می کردند *

فصل النون * جنگ نزد صوفیه امتحانات الهیه را گویند *

فصل الواو • جور نزد صوفیه باز داشتن سالک بود از سیر در عروج •

• باب الجیم العجمیة •

فصل الالف • چاغ بغین معجمه بعد الف و ان نصف سدس شبانروز است و قد مر في لفظ التاریخ •

فصل الشین المعجمة • چشم نزد صوفیه جمال را گویند و نیز صفت بصر الهی را گویند و چشم مست سر الهی را گویند بر تقدیریکه از سالک در وجود اید و چشم پر خمار ستر کردن سالک راست از سالک لیکن کشف ان احوال نزد اهل کمال ظاهر است و چشم نرگسی ستر مراتب عالیه بود که اهل کمال ان را پنهان دارند و جز خدایرا اطلاع نباشد •

فصل اللام • چلیپا نزد صوفیه عالم طبیعی را گویند •

فصل الواو • چوگان نزد صوفیه مقادیر احکام را گویند بنسبت بعاشق •

• باب الحاء المهملة •

فصل الراء المهملة • حریزان نام ماهیست در تاریخ روم •

• باب الخاء المعجمة •

فصل الراء المهملة • خرداد ماه نام ماهیست در تاریخ فرس •

فصل الشین المعجمة • خشم نزد صوفیه ظهور صفات قهریرا گویند •

فصل الطاء المهملة • خط سیاه نزد صوفیه عالم غیب را گویند و خط سبز عالم برزخ را گویند •

فصل المیم • خمار بضم خا و تشدید میم نزد صوفیه پیر و مرشد را گویند •

خم نزد شان موقف را گویند و خم زلف اسرار الهی را گویند •

خمخانه نزد شان عالم تجلیات را گویند که در قلب است •

فصل الواو • خواب نزد شان فنای اختیاریرا گویند از افعال بشریت •

خوقه بالفتح و بالالف و بعدها قاف مفتوحة نام ماهیست در تاریخ قبط قدیم •

• باب الدال المهملة •

فصل الالف • داغ انکه شاعر و قائل نام خود نویسد کذا في جامع الصنائع •

فصل الراء * دردونج آي نام ماهیست در تاریخ ترک *

فصل السين المهملة * دست نزد شان صفت قدرت را گویند *

فصل اللام * دلدار نزد صوفیه بمعنی عالم شهود است یعنی مشاهدهٔ ذات حق و نیز صفت باسطی را گویند *

دل کشاي نزد شان صفت فتاحی را گویند *

فصل الواو * دوستي نزد شان سبق محبت الٰهی را گویند *

فصل الهاء * دهان کوچک نزد شان صفت متکلمی را گویند *

فصل الياء التحتانية * دیده نزد شان اطلاع الٰهي را گویند برجمیع احوال سالک از خیر و شر *

دیر نزد شان عالم انسانی را گویند *

دیوانگی نزد شان مغلوبی عاشق را گویند *

* باب الراء المهملة *

فصل النون * رند بالکسر و سکون النون منکری که انکار او از زیرکی باشد نه از حماقت و جهل و انکه کار خود بفراست کند و قیل انکه خود را ظاهر در ملامت نماید و در باطن ارامقه باشد و در اصطلاح سالکان شراب خوار و شراب فروش را گویند که شراب نیستی میدهد و نقد هستی سالک می ستاند و نیز کسی که باوصاف معروفه کثرات و تعینات از خود دور ساخته باشد و برهیچ قید مقید نباشد بجز الله و لا سواه و از شیخي و مریدی بیزار باشد یعنی از احکام و رسوم و عادات خلق بیزار باشد کذا في کشف اللغات و لطائف اللغات *

فصل الواو * روز نزد شان تتابع انوار را گویند *

روی نزد شان تجلیات را گویند از معاني نوري و صوري و بذوقی منتهی گردد و هو البقاء بالله سبحانه وفي کشف اللغات روی در اصطلاح صوفیان عبارتست از انوار ایمان و فتح ابواب عرفان و رفع حجب از جمال حقیقت شیخ جمالی فرموده اند که روی عبارت از وجه حقیقي است *

* باب الزاء المعجمة *

فصل الراء المهملة * زر نزد صوفیه ریاضت و مجاهده را گویند *

فصل اللام * زلف نزد شان عینیت هویت را گویند که کسی را بدو راه نیست و گاهی اطلاقش بر شیطان می اید و گاهی بمعنی قرب می اید و در کشف اللغات میگوید زلف عبارت از ظلمت

کفر است یا اشکال شریعت و مشکلات طریقت و معضلات حقیقت است و قیل از قبهٔ عرش تا تحت ثری هرکثرتیکه در وجود است و هر حجابی که متصور گردد انرا زلف گویند •

فصل النون • زنار نزد شان بمعنی یکرنگی و یک جهتی سالک باشد در راه دین و متابعت راه یقین و در کشف اللغات میگوید زنار در اصطلاح سالکان عبارت از عقد خدمت و بند طاعت محبوب حقیقي است در هرمرتبهٔ که باشد عبادت رامت و درست باید کرد و نیز کنایت از زلف معشوق است •

زندگي نزد شان قبول اقبال محبوب را گویند و قد مر ایضا في لفظ الحیٰوة في ناقص باب الحاء •

زنخدان یعنی چاه زنخ و نیز بی نفعی و در اصطلاح سالکان عبارت از لطف محبوب است اما قهر امیزکه سالک را از چاه جاودانی بچاه ظلمانی می اندازد کذا في کشف اللغات •

فصل الهاء • زهد خشک عبارتست ازانکه صورت زهدش منجر باحوال معنوي نباشد و قبل زهدي که بي عشق و محبت باشد کذا في کشف اللغات •

• باب السین المهملة •

فصل الالف • ساغر نزد صوفیه بمعني چیزیکه دروي مشاهدهٔ انوار غیبي و ادراک معاني کنند و بمعني دل عارف هم امده و گاهی ازو سکرو شوق مراد دارند •

فصل الخاء المعجمة • سخن نزد صوفیه اشارت و اشنائی را گویند بعالم غیب و سخن شیرین اشارت الٰهي را گویند •

فصل الراء المهملة • سروي نزد صوفیه فارغ را گویند از محبت •

سرور نزد صوفیه دل را گویند که دران نور حق و عیش مدام است •

فصل الکاف • سکبسنج آي نام ماهیست در تاریخ ترک •

فصل اللام • سلطان جهان نزد صوفیه اعمال و احوال که بر عاشق چنانکه حکم و ارادهٔ الٰهي بود وارد شوند •

فصل الیاء التحتانیة • سیب زنخ نزد شان مشاهده را گویند که از مطالع جمال خیزد •

سیم نزد شان تصفیهٔ ظاهر و باطن را گویند •

سیمیا علمیست که بدان تسخیر جن می شود کذا فی بحر الجوهر •

سیون نام ماهی است در تاریخ یهود •

• باب الشين المعجمة •

فصل الالف • **شایگان** بلغت فرس چیزیرا گویند که بسیار باشد مثلا گنج شایگان گنجی را گویند که درو مال بسیار باشد و شمس قیس گفته شایگان کاریست که بحکم حاکم کنند بی مزد و نزد محققان شعرا عبارت است از قافیهٔ که مشتمل باشد بر ایطاي جلي وشمس قیس گفته که هر قافیه که درو روی اصلی نباشد انرا شایگان گویند خواه مکرر شود و خواه نشود وگفته که عامهٔ شعرا شایگان ان قافیه را گویند که الف و نون جمع درو مستعمل شود مانند یاران و دوستان و شایگان یکی از عیوب قافیه است کذا في منتخب تکمیل الصناعة •

فصل الباء الموحدة * **شب** نزد صوفیه عالم عمی و عالم جبروت را گویند و این عالم خطي است ممتد میان عالم خلق و عالم ربوبیت و شب قدر بقای سالک را گویند در عین استهلاک بوجود حق و شب بار نهایت انوار را گویند که سواد اعظم اوست و در کشف اللغات می گوید شب رو در اصطلاح سالکان کنایت از سالک شب خیز و بیدار است •

شباط نام ماهي است در تاریخ روم •

فصل الراء المهملة • **شراب خام** نزد صوفیه عیش ممزوج است که مقارن عبودیت بود و شراب بخته عیش صرف را گویند که مجرد از اعتبار عبودیت بود و شراب خانه عالم ملکوت را گویند و نیز بمعنی باطن عارف کامل که دران باطن شوق و ذوق و عوارف الٰهیه بسیار باشند می اید •

فصل الفاء * **شفط** نام ماهیست در تاریخ یهود •

فصل الواو * **شوخي** نزد صوفیه کثرت التفات را گویند باظهار صور افعال •

فصل الهاء • **شهریور** نام ماهی است در تاریخ فرس •

فصل الیاء التحتانیة • **شیوة** نزد صوفیه اندک جذبه را گویند در بعضی احوال که گاه بود و گاه نبود •

شیدا نزد شان اهل جذبه و صاحب شوق را گویند •

• باب الطاء المهملة •

فصل الواو • **طوبی** نام ماهي است در تاریخ قبط قدیم •

طوفسنج آي نام ماهیست در تاریخ ترک •

فصل الیاء التحتانیة • **طیبث** بالکسر و بیاء تحتانیة و فتح موحدة مع فتح الاول بعدها ثاء مثلثه نام ماهی است در تاریخ یهود •

• باب الغين المعجمة •

فصل الميم • غمزه نزد صوفيه بمعنی فيض و جذبهٔ باطنی که نسبت بسالک واقع شود و در کشف اللغات می گويد غمزه برهم زدن در اصطلاح عاشقان کنايت از عدم التفات است •

غمکده نزد شان مقام مستوری را گويند •

غمگسار نزد شان اثر صفت جمالی است که عموم وشمول دارد •

• باب الفاء •

فصل الالف • فاون بواو بعد الف نام ماهيست در تاريخ قبط قديم •

فصل الراء المهملة • فرموني نام ماهيست در تاريخ قبط قديم •

فروردينماه نام ماهيست در تاريخ فرس •

فصل اللام • فلسفه هي لفظ يوناني معناه التشبه بحضرة الواجب الوجود و الفلسفة الاولى هي العلم الالهي وقد سبق في المقدمة •

فصل الميم • فمانوث نام ماهيست در تاريخ قبط قديم •

فصل النون • فنک بالفون وان جزئيست از ده هزار جزء شبانروز وقد مر في بيان تاريخ الترك •

• باب القاف •

فصل الالف • قانون هو القاعدة و قد مر في فصل الدال المهملة من باب القاف •

فصل اللام • قلندرو قلاش نزد صوفيه مرد اهل ترک واهل تجريد را گويند که از لذت بشري در گذشته باشد کذا في بعض الرسائل و در فرهنگ جهانگيري ميگويد قلندر بالفتح عبارتست از ذاتي که از نفوس و نقوش بشري و اشکال عادي و اعمال بي سعادتي مجرد و با صفا گشته و بمرتبهٔ روح ترقي کرده واز قيود و تکليفات رسمي و تعريفات اسمي خلاص يافته و تجريد و تفريد از کونين حاصل کرده و بدل و جان همه طالب جمال و جلال حق شده و بدان حضرت رسيده و فرق ميان قلندر و ملامتي و صوفي انست که قلندر تفريد و تجريد کمال دارد و در تخريب عادت کوشد و ملامتي ان بود که در کتم عبادات کوشد و صوفي ان بود که اصلا دل او بخلق مشغول نشود و مرتبهٔ صوفي از مرتبهٔ هر دو بلند است انتهى •

قلندريات نزد شعرا انست که شاعر در شعر مخالف عرف و عادت ارد و ترک مبالات کند هرچه ازان احتراز شايد بران اقدام نمايد و از اوصاف اهل صلاح و تقوى عار کند بل ظاهر شريعت را

مخالفت از كمال پندارد و موجب ترقي انگارد مثاله * شعر *

من عاشقم درد بنزديک من دواست * دولت همه نقري و راحت همه بلاست

گر عاقلي ز درد و بلا مي كند گريز * مطلوب ما هموتست بسا نيش ده كجااست

كذا في جامع الصنائع *

قامت سزاي نزد صوفيه پرستش را گويند كه هيچ كس را بجز از خداى ان سزاوار نيست *

* باب الكاف *

فصل الالف * كانون الاول نام ماهيست در تاريخ روم و همچنين كانون الآخر نام ماهي ديگراست *

كافر بچه نزد شان بمعني يكرنگي در عالم وحدت كه رو از تمامي ما سوى الله بر تافته باشد و در سواد نيستي جاى گرفته باشد و نيز بمعني مومن كامل و هم كفر بمعني ايمان حقيقي مي ايد *

فصل الباء الموحدة * كباب نزد صوفيه پرورش دل را گويند در تجليات صوري *

فصل الراء المهملة * كرشمه نزد صوفيه تجلي جلالي را گويند *

فصل السين المهملة * كسليو نام ماهى است در تاريخ يهود *

فصل اللام * كلبهٔ احزان نزد صوفيه دلى باشد كه پر غم از هجر معشوق است *

كليپا نزد شان علم حيواني را گويند *

فصل النون * كنار بفتح كاف و تخفيف نون در اصطلاح صوفيه دريافتن اسرار توحيد و دوام مراقبه را گويند كذا في لطائف اللغات *

فصل الياء التحتانية * كيهك نام ماهى است در تاريخ قبط محدث *

كيميا در اصطلاح صوفيه عبارت است از قناعت بموجود و ترک شوق بمفقود و كيمياى سعادت عبارت است از تهذيب نفس باجتناب از رذائل و اكتساب فضائل و اين كيمياى خواص است اما كيمياى عوام ابدال متاع اخروى است بحطام دنيوى كذا في لطائف اللغات *

* باب الكاف العجمية *

فصل الباء الموحدة * گبر نزد صوفيه بمعني كافر بچه است چنانكه گذشت *

فصل الراء المهملة * گرمى نزد صوفيه حرارت محبت را گويند *

فصل الواو * گوهر معانى نزد شان صفات و اسماى الٰهيه را گويند *

فصل الیاء • گیسوی نزد شان طریق طلب را گویند بعالم هویت که حبل المتین عبارت از وست •

• باب اللام •

فصل الباء الموحدة • لب نزد صوفیه کلام معشوق را گویند ولب لعل بطون کلام معشوق را گویند که بر انبیا علیهم السلام بواسطهٔ ملک حامل است واولیا را بتصفیهٔ باطن ولب شکرین کلام منزل را گویند ولب شرین کلام بیواسطه را گویند •

• باب المیم •

فصل الالف • ماه روي نزد صوفیه تجلیات صوري را گویند که سالک را بر کیفیت ان اطلاع واقع می شود کما في بعض الرسائل و شیخ عبد اللطیف درشرح مثنوی مولوی روم می گوید مراد از مه رویان صور علمیه حق اند که درین نشات پرتو اندازند •

ماهی در اصطلاح صوفیه عبارت است از عارف کامل واینمعنی بحسب استغراق که کاملان را در بحر معرفتست مناسبت تمام دارد ولفظ جز ماهی بمعنی غیر عارف کامل است کذا في لطائف اللغات •

ماخبر نام ماهیست درتاریخ قبط قدیم •

ماسوري نام ماهیست در تاریخ قبط قدیم •

فصل الراء المهملة • مرحشوان نام ماهیست در تاریخ یهود •

مردادماه نام ماهیست در تاریخ فرس •

فصل الزاء العجمیة • مژه بالکسر موي پلک چشم ودر اصطلاح متصوفه حجاب سالک است دررؤیت بقصور دراعمال جهرا و سرا و در اصطلاح عاشقان مژه اشارت بسنان نیزه و به پیکان تیر است که از کرشمه و غمزهٔ معشوقه بهدف سینه عاشق میرسد و ان بیچارهٔ مجروح وار فریاد میکند و از لذات ان مجروحی نعره زند کذا في کشف اللغات •

فصل السین المهملة • مسري نام ماهیست در تاریخ قبط محدث •

مستی نزد اهل تصوف عبارت از حیرت و وله است که در مشاهدهٔ جمال دوست سالک صاحب شهود را دست دهد کذا في کشف اللغات •

مست نزد صوفیه اهل جذبه و صاحب شوق را گویند و مست و خراب عاشق مستغرق درمعشوق •

فصل الواو • موي نزد صوفیه ظاهر ربوبیت حق را گویند •

فصل الهاء • مهر بالکسر در اصطلاح سالکان محبتی که باهل خود بود باوجود علم را گاهی از یافت مقصد کذا في کشف اللغات •

مهربان نزد شان صفت ربوبیت است •

مهرۀ گلگون نزد شان تجلیات را گویند که در غیر ماده بود •

فصل الیاء التحتانیة • میان دیهي في فتاوي عالمگیر في کتاب الشهادة في الباب الخامس منه الاراضي التي غاب اربابها او مات اربابها و لا وارث لها تسمی میان دیهي و کذلک الاراضي التي ترکها ملاکها علی اهل القریة بالخراج تسمی میان دیهی و کذلک الاراضي التی ترکت لرعی الدواب و لم تدخل تحت القسمة تسمی میان دیهی کذا فی المحیط •

میان بکسر اول بمعني وسط قدر و کمر باشد و بمعني غلاف کارد و خنجر و غیره و نزد صوفیه عبارت از وجود سالک است وقتیکه دیگر حجاب نمانده باشد کذا في لطائف اللغات •

مي نزد شان بمعنی ذوقي بود که از دل سالک بر اید و او را خوشوقت گرداند و نیز بمعنی محبت و عشق اید • و میخانه باطن عارف کامل باشد که دران شوق و ذوق و عوارف الٰهیه بسیار باشند ونیز بمعنی عالم لاهوت اید • و میکده قدم مناجات را گویند ودر کشف اللغات می گوید که میخانه خانۀ پیر و مرشد را گویند •

میدان نزد شان مقام شهود معشوق را گویند •

• باب النون •

فصل الالف • ناي نزد صوفیه پیغام محبوب را گویند •

ناله نزد شان مناجات را گویند •

ناز د. اصطلاح متصوفه قوت دادن معشوقست مر عاشق حزین و غمگین را کذا في کشف اللغات •

فصل الیاء الموحدة • نبیرۀ اول ودوم وسوم نزد اهل رمل در لفظ ممدود فصل دال از باب میم مهملتین مع بیان شریک نبیره گذشت •

فصل الواو • نوروز نزد صوفیه عالم تفرقه را گویند •

فصل الیاء التحتانیة • نیسن نام ماهی است در تاریخ یهود •

نیسان نام ماهی است در تاریخ روم •

• باب الهاء •

فصل الثاء المثلثة • هثور نام ماهی است در تاریخ قبط • حدث •

• باب الياء •

فصل الألف • يار نزد صوفيه عالم شهود را گويند يعنى مشاهدهٔ ذات حق •

فصل التاء • يتنج آي نام ماهی است در تاريخ ترک •

و لما كانت اللغات العربية المصطلحة الطبية و اللغات العجمية المصطلحة اكثرها مذكورة في بحر الجواهر و حدود الامراض و بحر الفضائل و فرهنگ جهانگيري و غيرها من كتب اللغة اقتصرنا على عدة منها في هذا الكتاب بان من ارادها يستخرج منها بسهولة فليكن هذا آخر ما اردناه فالحمد لله على ذلك حمدا كثيرا كثيرا و ما ابري نفسي من الخطأ و التقصير فان ذلك شان الحكيم الخبير فالماسول من ذوى العقول ان يتغمدوني بذيل العفو فيما صدر عني من الخطأ و السهو و ان يدعوا لي بحسن العاقبة و الخاتمة اللهم اجعلني ممن اوتي كتابه بيمينه و اجعلني مقيم الصلوة ربنا تقبل دعاءنا ربنا اغفرلي ولوالديّ و للمؤمنين يوم يقوم الحساب • و صلى الله على خير خلقه محمد علم الهدى و الرشاد و على آله و اصحابه الى يوم التناد • آمين آمين آمين • يا رب العالمين •

تم طبع هذا الكتاب المسمى بكشاف اصطلاحات الفنون الذي باصطلاحات العلوم
كلها مشحون يوم السبت اربع ليال خلت من شهر المحرم سنة الف و مائتين
وثمان و سبعين سنة من الهجرة النبوية مطابقا لثلثة
عشر يوما مضت من شهر الجولائي
سنة الف و ثمان مائة و احدى
و ستين من السنين
العيسوية

11

الجزء الحادي عشر
كتاب كشاف اصطلاحات الفنون للشيخ محمد علي التهانوي
صححه و زاد فيه و اوضحه و اعلم علی راس المزيد بخطين
و افصحه الفقيه المولوي محمد وجيه مدرس
المدرسة الكلكتية و اعانه فيه المولوي
عبد الحق و المولوي غلام قادر
و رتب ذيله الويس اسبرنكر
التيرولي

BIBLIOTHECA INDICA;

A

COLLECTION OF ORIENTAL WORKS

PUBLISHED BY

THE ASIATIC SOCIETY OF BENGAL.

Old Series.

كشاف اصطلاحات الفنون

A DICTIONARY OF THE TECHNICAL TERMS

USED IN THE

SCIENCES OF THE MUSALMANS.

PART II.

EDITED BY

MAWLAWIES MOHAMMAD WAJIH, ABD AL-HAQQ AND GHOLAM KADIR

UNDER THE SUPERINTENDENCE OF DR. ALOYS SPRENGER, M. D. Ph. D.

AND

CAPTAIN W. NASSAU LEES, LL. D.

PRINTED AT W. N. LEES' PRESS.

1862.